

BAB II

TIPOLOGI PESANTREN DI INDONESIA

A. Pesantren dan Tradisi Keulamaan

Ada beberapa aspek yang merupakan elemen dasar dari pondok pesantren yang perlu dikaji lebih mendalam mengingat pesantren merupakan sub kultur dalam kehidupan masyarakat kita sebagai suatu bangsa. Walaupun pesantren dikatakan sebagai sub kultur, sebenarnya belum merata dimiliki oleh kalangan pesantren sendiri karena tidak semua aspek di pesantren berwatak sub kultural. Bahkan aspek-aspek utamanya pun ada yang bertentangan dengan adanya batasan-batasnya biasanya diberikan kepada sebuah sub kultur.

Namun di lain pihak, beberapa aspek utama dari kehidupan pesantren yang dianggap mempunyai watak sub kultural ternyata hanya tinggal terdapat dalam rangka idealnya saja dan tidak didapati pada kenyataan, karena itu hanya kriteria paling minim yang dapat dikenakan pada kehidupan pesantren untuk dapat menganggapnya sebagai sebuah sub kultur.

Kriteria itu diungkapkan oleh Abdurrahman Wahid sebagai berikut: a). Eksistensi pesantren sebagai sebuah lembaga kehidupan yang menyimpang dari pola kehidupan umum di negeri ini; b). Terdapat sejumlah penunjang yang menjadi tulang kehidupan pesantren; c). Berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbolnya; d). Adanya daya tarik keluar, sehingga memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di masyarakat itu sendiri; dan e). Berkembangnya suatu proses pengaruh mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya, yang berkulminasi

pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal diterima oleh kedua belah pihak.¹

Berikut dijelaskan beberapa elemen dasar pondok pesantren sebagai berikut:

1. Elemen Dasar Pondok Pesantren

Secara umum, terdapat lima (5) elemen dasar yang ada di Pondok Pesantren, yaitu:

a. Pondok (asrama)

Dalam dunia pesantren, pondok yaitu sebuah asrama pendidikan Islam di mana para siswa tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan kyai dan guru. Kompleks pesantren biasanya dikelilingi oleh tembok agar dapat mengawasi keluar masuknya para santri. Ada dua alasan utama dalam perubahan kepemilikan pesantren yang dahulunya dimiliki oleh kyai itu sendiri. *Pertama*, dulu pesantren tak perlu biaya besar dalam semuanya karena sedikitnya santri dan alat bangunan. *Kedua*, baik kyai maupun tenaga pendidiknya yang membantu merupakan bagian dari kelompok pedesaan, maka mereka membiayai sendiri kehidupannya dalam pesantren.

Pondok bagi santri merupakan ciri khas tradisional pesantren yang membedakan sistem pendidikan tradisional di masjid dengan wilayah Islam lain. Biasanya di setiap pesantren ada asramanya. Ada tiga alasan mengapa pesantren harus menyediakan asrama bagi santrinya. *Pertama*, kemashuran seorang kyai dan kedalaman pengetahuan tentang Islam yang menarik santri jauh. *Kedua*, hampir semua pesantren di desa tak ada perumahan yang cukup menampung santri. *Ketiga*,

¹ Lihat M. Dawan Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun Dari Bawah*, (Jakarta: Perhimpunan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1985), hlm. 40.

ada sikap timbal balik antara kyai dan santri dan para santri menganggap kyai itu bapaknya.

Pentingnya asrama bagi santri tergantung jumlah santri tersebut. Untuk pesantren kecil santrinya tinggal di rumah penduduk dan pesantren besar santri tinggal bersama dalam satu kamar (berukuran 8 M²) yang berisi 10-15 santri. Dalam pesantren besar, pondok terdiri dari beberapa blok yang terbagi ke dalam kelompok seksi, dan tiap seksi memiliki santri antara 50-120 orang. Tiap seksi memiliki nama-nama yang diambil dari alfabet.

b. Masjid

Masjid merupakan elemen yang tak dapat dipisahkan dengan pesantren dan dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam praktik ibadah lima waktu, khutbah dan shalat Jum'at dan pengajaran kitab-kitab Islam klasik. Sebagaimana pula Zamakhsyari Dhofir berpendapat bahwa kedudukan masjid sebagai sebagai pusat pendidikan dalam tradisi pesantren merupakan manifestasi universalisme dari sistem pendidikan Islam tradisional. Dengan kata lain, kesinambungan sistem pendidikan Islam yang berpusat di masjid, sejak masjid Quba' didirikan di dekat Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw tetap terpancar dalam sistem pesantren. Sejak zaman Nabi Saw, masjid telah menjadi pusat pendidikan Islam.²

Lembaga-lembaga pesantren di Jawa, termasuk di luar Jawa, juga memelihara terus tradisi tersebut, bahkan pada zaman sekarang di daerah umat Islam begitu terpengaruh oleh kehidupan Barat, masih ditemui beberapa ulama dengan penuh pengabdian mengajar

² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 49.

kepada para santri di masjid-masjid serta memberi wejangan dan anjuran kepada murid-muridnya.

Di Jawa biasanya seorang kyai yang mengembangkan sebuah pesantren pertama-tama dengan mendirikan masjid di dekat rumahnya. Langkah ini pun biasanya diambil atas perintah kyainya yang telah menilai bahwa ia sanggup memimpin sebuah pesantren. Selanjutnya kyai tersebut mengajar murid-muridnya (para santri) di masjid, sehingga masjid merupakan elemen yang sangat penting dari pesantren.

Menurut Abdurrahman Wahid, posisi masjid memiliki makna tersendiri. Masjid sebagai tempat untuk mendidik dan menggembleng santri agar terlepas dari hawa nafsu, berada di tengah-tengah kompleks pesantren adalah mengikuti model wayang, di tengah-tengah ada gunung.³ Hal ini sebagai indikasi bahwa nilai-nilai kultural masyarakat setempat dipertimbangkan untuk dilestarikan oleh pesantren juga bisa berarti tempat shalat berjamaah. Fungsi masjid dalam pesantren bukan hanya sebagai tempat untuk shalat saja, melainkan sebagai pusat pemikiran segala kepentingan santri termasuk pendidikan dan pengajaran. Pada sebagian pesantren masjid juga berfungsi sebagai tempat I'tikaf, melaksanakan latihan-latihan (*riyadhah*) atau suluh dan dzikir maupun amalan-amalan lainnya dalam kehidupan *Thariqat* dan *Sufi*.

3. Kyai

Istilah kyai bukan berasal dari bahasa Arab, melainkan dari bahasa Jawa.⁴ Kata kyai mempunyai makna yang agung, keramat, dan dituahkan. Selain gelar

³ Lihat Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, hlm. 21.

⁴ Lihat Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj Burche B. Soendjojo, (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 130.

kyai diberikan kepada seorang laki-laki yang lanjut usia, arif, dan dihormati di Jawa, gelar kyai juga diberikan untuk benda-benda yang keramat dan dituahkan, seperti keris dan tombak. Namun pengertian paling luas di Indonesia, sebutan kyai dimaksudkan untuk para pendiri dan pemimpin Pesantren, yang sebagai muslim terhormat telah membaktikan hidupnya untuk Allah Swt serta menyebarluaskan dan memperdalam ajaran-ajaran serta pandangan Islam melalui pendidikan.⁵

Karena itu, kyai berkedudukan sebagai tokoh sentral dalam tata kehidupan pesantren, sekaligus sebagai pemimpin pesantren. Dalam kedudukan ini nilai kepesantrenannya banyak tergantung pada kepribadian kyai sebagai suri teladan dan sekaligus pemegang kebijaksanaan mutlak dalam tata nilai pesantren. Dalam hal ini, M. Habib Chirzin mengatakan bahwa peran kyai sangat besar sekali dalam bidang penanganan iman, bimbingan amaliyah, penyebaran dan pewarisan ilmu, pembinaan akhlak, pendidikan beramal, dan memimpin serta menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh santri dan masyarakat. Dalam hal pemikiran kyai lebih banyak berupa terbentuknya pola berpikir, sikap, jiwa, serta orientasi tertentu untuk memimpin sesuai dengan latar belakang kepribadian kyai.⁶

Berkaitan dengan perubahan di pesantren, sosok seorang kyai sangat berperan. Pesantren dan kyai merupakan dua entitas yang tidak dapat dipisahkan dan menjadi satu kesatuan, karena kyai identik dengan pesantren. Seorang antropolog kelahiran Yokohama

⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 55.

⁶ M. Habib Chirzin, *Agama dan Ilmu Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. 94.

Jepang, Hiroko Horikoshi,⁷ mengemukakan bahwa kyai sebagai pimpinan pesantren bukan hanya menjadi panutan masyarakat dalam kehidupan beragama, tetapi juga berperan kreatif selaku aktor dalam perubahan sosial. Sebagai aktor perubahan sosial, Geertz⁸ pada tahun 1960 untuk pertama kalinya memperkenalkan ke dalam literatur antropologi istilah kyai sebagai makelar budaya (*cultural broker*) yang bermakna bahwa kyai telah memainkan peran yang sangat penting sebagai perantara atau penterjemah yang memberikan penjelasan-penjelasan dalam konteks agama berbagai masalah bangsa pada umumnya pada masyarakat.

Berdasarkan pendapat Horikoshi ini tampaknya ia ingin menegaskan bahwa perubahan yang terjadi di pesantren sangat tergantung kepada kebijakan dan keputusan kyai. Kyai sebagai pemimpin pesantren, memiliki tugas dan wewenang dalam mencapai tujuan sistem pendidikan di lembaga pendidikan Islam ini. Sebab salah satu fungsi dari pemimpin adalah pengejawantahan tujuan organisasi (*the institutional embodiment of purpose*). Dalam menjalankan fungsinya, pemimpin harus mampu menciptakan kebijaksanaan ke tatanan organisasi dan mengambil keputusan untuk mencapai tujuan yang direncanakan.⁹ Karena itu, pemimpin harus mampu mengambil keputusan yang bijaksana.¹⁰ Keputusan

⁷Pembahasan lebih lanjut peran kreatif kyai selaku aktor dalam perubahan sosial dapat dibaca Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 71,

⁸Cliffort Geertz, *The Religion of Java*, (Glencoe: The Free Press, 1960), hlm.230.

⁹ Wahjosumidjo, *Kepemimpinan Kepala Sekolah: Tinjauan Teoritik dan Permasalahannya*. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 43

¹⁰Pandji Anoraga, *Psikologi Kepemimpinan*. (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 5.

pemimpin menjadi pedoman bagi orang-orang yang dipimpinya untuk bekerja. Keputusan seorang pemimpin harus sehat, logis, faktual, metodik, sistemik dan tepat¹¹ dalam upaya untuk mencapai tujuan organisasi sehingga keputusan dapat diikuti.

Senada dengan pendapat Horokoshi di atas, Zamakhsyari Dhofier¹² juga mengatakan bahwa “kyai merupakan elemen paling esensial dari suatu pesantren. Ia seringkali bahkan merupakan pendirinya. Sudah sewajarnya bahwa pertumbuhan suatu pesantren semata-mata tergantung kepada kemampuan pribadi kyainya”. Hal yang sama juga diungkapkan Masykur bahwa dalam perspektif Islam tradisional, kyai merupakan unsur yang paling esensial dari tradisi pesantren. Kyai disimbolkan sebagai sumber kekuasaan dan otoritas mutlak dalam pesantren. Para santri berpikir bahwa kyai yang menjadi panutannya merupakan orang yang percaya penuh kepada dirinya sendiri (*self confident*), baik dalam salah ilmu pengetahuan Islam maupun dalam bidang kekuasaan dan manajemen pesantren.¹³

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kyai sebagai pemimpin pesantren menempati posisi sentral dan sangat menentukan dalam pencapaian tujuan sistem pendidikan di lembaga pendidikan Islam ini. Kyai dalam tradisi pondok pesantren merupakan figur (murabby, pengasuh, pembimbing dan pendidik) serta menjadi kekuatan moral (*moral force*) dan ditaati oleh

¹¹Mochtar Effendy, *Kepemimpinan*. (Palembang: Yayasan Pendidikan dan Ilmu Pengetahuan Islam al-Mukhtar, 1997), hlm. 88.

¹²Zamakhsyari Dhofier *Tradisi Pesantren*, hlm. 55.

¹³Masykur, "Memahami Tradisi Pesantren". Dalam *Jurnal Istiqro'* Volume 03 No. 01, (Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam, Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 2004), hlm. 131.

para santri, asatidz (para guru), pengurus dan beberapa pembantu (staf) dalam menyelesaikan tugas-tugas organisasi pendidikan di kalangan pesantren. Sebagai sumber kekuasaan dan otoritas mutlak di pesantren, dapat diduga bahwa dalam proses pengambilan keputusan di pesantren sangat ditentukan oleh sosok kyai pimpinan pesantren. Peran kyai sangat menentukan keberhasilan pesantren yang diasuhnya.

4. Pengajaran kitab-kitab klasik (kitab kuning)

Sejak tumbuhnya pesantren, pengajaran kitab-kitab klasik diberikan sebagai upaya untuk meneruskan tujuan utama pesantren yaitu mendidik calon-calon ulama yang setia terhadap paham Islam tradisional. Karena itu kitab-kitab Islam klasik merupakan bagian integral dari nilai dan paham Pesantren yang tidak dapat dipisahkan.

Penyebutan kitab-kitab Islam klasik di dunia pesantren lebih populer dengan sebutan “kitab kuning”, tetapi asal usul istilah ini belum diketahui secara pasti. Mungkin penyebutan istilah tersebut guna membatasi dengan tahun karangan atau disebabkan warna kertas dari kitab tersebut berwarna kuning, tetapi argumentasi ini kurang tepat sebab pada saat ini kitab-kitab Islam klasik sudah banyak dicetak dengan kertas putih.

Kitab kuning sebetulnya merupakan ciri penting yang tidak dapat dipisahkan dari pesantren, setidaknya hingga hari ini. Seorang disebut kyai antara lain karena ia dianggap menguasai keilmuan keislaman yang berhubungan erat dengan kitab kuning. Sistem pengajaran pesantren yang diselenggarakan di masjid juga cocok karena yang dikaji adalah kitab kuning. Pendek kata, masjid, kyai, santri dan pondok yang merupakan elemen

penting Pondok Pesantren, tidak dapat dipisahkan dari kitab kuning.

Menurut keyakinan yang berkembang di pesantren dipelajari kitab-kitab kuning yang merupakan jalan untuk memahami keseluruhan ilmu agama Islam. Dalam pesantren masih terhadap keyakinan yang kokoh bahwa ajaran-ajaran yang terkandung dalam kitab kuning tetap merupakan pedoman dan kehidupan yang sah dan relevan. Sah artinya bahwa ajaran itu bersumber pada kitab Allah (al-Qur'an) dan Sunnah Rasul (hadits). Relevan artinya bahwa ajaran itu masih tetap mempunyai kesesuaian dan berguna untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat kelak.¹⁴

Pengajaran kitab-kitab Islam klasik oleh pengasuh pondok (kyai) atau ustadz biasanya dengan menggunakan sistem sorogan, wetonan, dan bandongan. Adapun kitab-kitab Islam klasik yang diajarkan di pesantren, yaitu:

- a. Nahwu (*syntax*) dan sharaf (*morfologi*), misalnya kitab *Jurumiyah, Imrithy, Alfiyah* dan *Ibu Aqil*.
- b. Fiqh (tentang hukum-hukum agama atau syari'ah), misalnya kitab *Fathul Qarib, Sulam Taufiq, Al Ummu* dan *Bidayatul Mujtahid*.
- c. Ushul Fiqh (tentang pertimbangan penetapan hukum Islam atau syari'at), misalnya *Mabadi'ul Awaliyah*.
- d. Hadits, misalnya *Bulughul Maram, Shahih Bukhari, Shahih Muslim* dan sebagainya.
- e. Aqidah atau Tauhid atau Ushuludin (tentang pokok-pokok keimanan), misalnya *Aqidathul Awam, Ba'dul Amal*.
- f. Tafsir pengetahuan tentang makna dan kandungan al-Qur'an, misalnya *Tafsir Jalalain, Tafsir al-Maraghi*.

¹⁴ Moh Hasyim Munif, "Pondok Pesantren Berjuang" (Surabaya: Sinar Wijaya, 1992), hlm. 25.

- g. Tasawuf dan etika (tentang sufi atau filsafat Islam), misalnya kitab *Ihya' 'Ulumuddin*.
- h. Cabang-cabang lain seperti tarikh (sejarah) dan balaghah, misalnya kitab *Khulashatun Nurul Yaqin*.¹⁵

Dengan demikian, pengajaran kitab-kitab Islam klasik merupakan hal utama di pesantren guna mencetak alumnus yang menguasai pengetahuan tentang Islam bahkan diharapkan di antaranya dapat menjadi kyai.

5. Santri

Santri merupakan sebutan bagi para siswa yang belajar mendalami agama di pesantren. Biasanya para santri ini tinggal di pondok atau asrama pesantren yang telah disediakan. Namun ada pula santri yang tidak tinggal di tempat yang telah disediakan tersebut yang biasa disebut dengan santri kalong. Adanya santri merupakan unsur penting, sebab tidak mungkin dapat berlangsung kehidupan pesantren tanpa adanya santri. Seorang alim tidak dapat disebut dengan kyai jika tidak memiliki santri.

Biasanya terdapat dua jenis santri. *Pertama*, santri mukim, yaitu santri yang datang dari jauh dan menetap di lingkungan pesantren. Santri mukim yang paling lama biasanya diberi tanggung jawab untuk mengurus kepentingan pesantren sehari-hari dan membantu kyai untuk mengajar santri-santri muda tentang kitab-kitab dasar dan menengah. *Kedua*, santri kalong, yaitu santri-santri berasal dari desa sekitar pesantren dan tidak menetap di pesantren. Mereka mengikuti pelajaran dengan

¹⁵ Departemen Agama, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah, Pertumbuhan dan Perkembangannya*. (Jakarta: Dirjen Kelembagaan Islam Indonesia, 2003), hlm. 33-35; lihat juga Dhofier *Tradisi Pesantren*, hlm. 50.

berangkat dari rumahnya dan pulang ke rumahnya masing-masing sesuai pelajaran yang diberikan.¹⁶

Dalam menjalani kehidupan di pesantren, pada umumnya mereka mengurus sendiri keperluan sehari-hari dan mereka mendapat fasilitas yang sama antara santri yang satu dengan lainnya. Santri diwajibkan menaati peraturan yang ditetapkan di dalam pesantren tersebut dan apabila ada pelanggaran dikenakan sanksi sesuai dengan pelanggaran yang dilakukan.

Demikianlah beberapa uraian tentang elemen-elemen umum Pondok Pesantren, yang pada dasarnya merupakan syarat dan gambaran kelengkapan elemen sebuah Pondok Pesantren yang terklasifikasi asli meskipun tidak menutup kemungkinan berkembang atau bertambah seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat.

2. Tipe Pondok Pesantren

a. Tipe Lama

Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam tertua sebagai salah satu benteng pertahanan umat Islam, pusat dakwah dan pusat pengembangan masyarakat Muslim Indonesia. Dalam kurun waktu yang amat panjang, pesantren telah tumbuh menjadi lembaga pendidikan Islam yang memiliki ciri tersendiri. Di dalam kekhasan ciri pendidikannya berkembang pula berbagai tipe pondok pesantren, seperti salafi, khalafi dan kombinasi antara salafi dan khalafi. Selain itu ada pula kategori pesantren besar, menengah, dan kecil yang dapat dilihat dari sudut jumlah santri yang diasuh.

Dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan pendidikan di Indonesia, agaknya tidak dapat dipungkiri

¹⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 51

bahwa pesantren dianggap sebagai institusi keilmuan yang oleh Martin van Bruinessen dinilai sebagai salah satu tradisi agama (*grate tradition*).¹⁷ Pernyataan Martin van Bruinessen ini memang benar adanya sebab bila orang menelusuri sejarah pendidikan di Indonesia jauh ke masa lampau, sampai kepada penemuan sejarah bahwa pondok pesantren adalah salah satu bentuk “*indegenious culture*” atau bentuk kebudayaan asli bangsa Indonesia.

Apabila ditinjau dari proses pemberdayaan, maka sekurang-kurangnya terdapat dua alasan yang menyebabkan perkembangan agama Islam di Indonesia amat tergantung kepada lembaga pendidikannya. *Pertama*, karena nilai ajaran Islam itu sendiri sah, bersifat legal dan terbuka bagi orang lain, serta tersusun dalam naskah tulisan yang jelas. Hal ini membedakannya dengan ajaran lain yang umumnya pada waktu itu hanya dalam bahasa lisan. *Kedua*, karena pada masa itu tidak ada lembaga sosial lainnya dalam penyebaran agama Islam di Indonesia yang lebih efektif dalam melaksanakan fungsinya. Pesantren sebagai suatu lembaga pendidikan yang tumbuh berkembang di tengah-tengah masyarakat, sekaligus memadukan tiga unsur pendidikan yang amat penting, yaitu ibadah untuk menanamkan iman, tabligh untuk menyebarkan ilmu dan amal untuk mewujudkan kegiatan di masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.¹⁸

Secara faktual, ada beberapa tipe pondok pesantren yang berkembang dalam masyarakat Indonesia, meliputi:

¹⁷ A. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam*. (Jakarta. Fajar Dunia, 1999), hlm.113.

¹⁸ Pembahasan lebih rinci dapat dibaca Dahri, *Relevansi Kurikulum Pondok Pesantren Terhadap Kebutuhan Orang Tua: Studi Kasus Pondok Pesantren Sabilul Hasanah Kabupaten Banyuasin*. Tesis. (Palembang: Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah, 2005), hlm. 52.

1) Pondok Pesantren Salafi (tradisional)

Kata salaf berasal dari bahasa Arab yang dahulu atau klasik.¹⁹ Artinya, pondok pesantren yang tetap mempertahankan pelajaran dengan kitab-kitab klasik dan tanpa diberikan pengetahuan umum. Model pengajarannyapun sebagaimana yang lazim diterapkan dalam pondok pesantren salaf, yaitu dengan metode sorogan, weton, dan bandongan.²⁰

Dengan demikian pondok pesantren *salaf* merupakan lembaga pesantren yang mempertahankan pengajaran kitab-kitab Islam klasik (*salaf*) sebagai inti pendidikan. Sedangkan sistem madrasah ditetapkan hanya untuk memudahkan sistem *sorogan*, yang dipakai dalam lembaga-lembaga pengajian bentuk lama, tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum. Sistem pengajaran pondok pesantren *salaf* memang lebih sering menerapkan model *sorogan* dan *wetonan*. Istilah *weton* berasal dari bahasa Jawa yang berarti waktu. Disebut demikian karena pengajian model ini dilakukan pada waktu-waktu tertentu yang biasanya dilaksanakan setelah mengerjakan shalat *fardhu*.

Pondok pesantren salaf memiliki karakteristik yang tidak dimiliki oleh lembaga pendidikan lainnya. Secara umum, pondok pesantren salaf memiliki unsur-unsur minimal, yakni kyai yang mendidik dan mengajar; santri yang belajar; dan masjid. Mujamil Qomar menganalisis bahwa, tiga unsur pesantren ini

¹⁹ Lihat Irfan Hielmy, *Pesan Moral dari Pesantren: Meningkatkan Kualitas Umat, Menjaga Ukhuwah*, (Bandung: Nuansa, 1999), hlm. 32; M. Bahri Ghazali, *Pesantren Berwawasan Lingkungan*, (Jakarta: Prasasti, 2003), hlm. 14.

²⁰ Masjkur Anhari, *Integrasi Sekolah Ke dalam Sistem Pendidikan Pesantren*, (Surabaya: Diantama, 2007), hlm. 26-27.

mewarnai pesantren pada awal berdirinya atau bagi pesantren-pesantren kecil yang belum mampu mengembangkan fasilitasnya.

Unsur pesantren dalam bentuk segitiga tersebut mendeskripsikan kegiatan belajar mengajar keislaman yang sederhana. Kemudian pesantren mengembangkan fasilitas-fasilitas belajarnya sebab tuntutan perubahan sistem pendidikan sangat mendesak serta bertambahnya santri yang belajar dari kabupaten atau propinsi lain yang membutuhkan tempat tinggal.²¹

Sistem pendidikan pondok pesantren *salaf* menerapkan sistem pengajaran sorogan. Sistem pengajaran dengan pola sorogan dilaksanakan dengan jalan santri yang biasanya pandai menyorogkan sebuah kitab kepada kyai untuk dibaca di hadapan kyai itu. Dan kalau ada salahnya, kesalahan itu langsung dibetulkan oleh kyai itu. Di pesantren besar sorogan dilakukan oleh dua atau tiga orang santri saja, yang biasa terdiri dari keluarga kyai atau santri-santri yang diharapkan kemudian hari menjadi orang alim.

Metode sorogan merupakan sistem metode yang ditempuh dengan cara guru menyampaikan pelajaran kepada santri secara individual, biasanya di samping di pesantren juga dilangsungkan di langgar, masjid atau terkadang malah di rumah-rumah. Di pesantren, sasaran metode ini adalah kelompok santri pada tingkat rendah yaitu mereka yang baru menguasai pembacaan al-Qur'an.

Melalui *sorogan*, perkembangan intelektual santri dapat ditangkap kyai secara utuh. Dia dapat

²¹ Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi*, hlm. 19.

memberikan tekanan pengajaran kepada santri-santri tertentu atas dasar observasi langsung terhadap tingkat kemampuan dasar dan kapasitas mereka. Sebaliknya, penerapan metode *sorogan* menuntut kesabaran dan keuletan pengajar. Santri dituntut memiliki disiplin tinggi. Di samping aplikasi metode ini membutuhkan waktu lama, yang berarti kurang efektif dan efisien.²²

Selain sorogan, pondok pesantren juga menerapkan sistem *wetonan* atau *bandongan*. Metode wetonan atau bandongan adalah metode yang paling utama di lingkungan pesantren. Metode *wetonan* (*bandongan*) ialah suatu metode pengajaran dengan cara guru membaca, menerjemahkan, menerangkan dan menulis buku-buku Islam dalam bahasa Arab, sedangkan sekelompok santri mendengarkan.

Mereka memperhatikan bukunya sendiri dan membuat catatan-catatan (baik arti maupun keterangan) tentang kata-kata atau buah pikiran yang sulit. Penerapan metode tersebut mengakibatkan santri bersikap pasif. Sebab kreativitas dalam proses belajar mengajar didominasi kyai atau ustadz. Sementara santri hanya mendengarkan dan memperhatikan keterangannya.²³

Dengan kata lain, santri tidak dilatih mengekspresikan daya kritisnya guna mencermati suatu pendapat. *Wetonan* dalam praktiknya selalu berorientasi pada pemompaan materi tanpa melalui kontrol tujuan yang tegas. Dalam metode ini, santri bebas mengikuti pelajaran karena tidak diabsen. Kyai sendiri mungkin tidak mengetahui santri-santri yang

²² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 28.

²³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 30.

tidak mengikuti pelajaran, terutama jumlah mereka puluhan atau bahkan ratusan orang. Ada peluang bagi santri untuk tidak mengikuti pelajaran. Sedangkan santri yang mengikuti pelajaran melalui wetonan ini adalah mereka yang berada pada tingkat menengah.²⁴

Metode *sorogan* dan *wetonan* sama-sama memiliki ciri pemahaman yang sangat kuat pada pemahaman tekstual atau literal. Akan tetapi, bukan berarti metode *sorogan* dan *bandongan* tidak memiliki kelebihan sama sekali. Ada hal-hal tertentu yang dirasakan sebagai kelebihannya. Menurut hemat penulis, bahwa metode sorogan secara didaktik-metodik terbukti memiliki efektivitas dan signifikansi yang tinggi dalam mencapai hasil belajar. Sebab metode ini memungkinkan kyai atau ustadz mengawasi, menilai, dan membimbing secara maksimal kemampuan santri dalam menguasai materi.

Sedangkan efektivitas metode bandongan terletak pada pencapaian kuantitas dan percepatan kajian kitab, selain juga untuk tujuan kedekatan relasi santri-kyai atau ustadz. Kedua metode tersebut sebenarnya merupakan konsekuesi logis dari layanan yang sebesar-besarnya kepada santri. Berbagai usaha pembaharuan dewasa ini dilakukan justru mengarah pada layanan secara individual kepada peserta didik.

Metode *sorogan* justru mengutamakan kematangan dan perhatian serta kecakapan seseorang. Adapun dalam bandongan, para santri memperoleh kesempatan untuk bertanya atau meminta penjelasan lebih lanjut atas keterangan kyai. Sementara catatan-catatan yang dibuat santri di atas kitabnya membantu

²⁴ Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi*, hlm. 143.

untuk melakukan telaah atau mempelajari lebih lanjut isi kitab tersebut setelah pelajaran selesai.

Dalam dunia pondok pesantren, santri yang cerdas dan memiliki kelebihan, dan mendapat perhatian istimewa dan didorong secara pribadi oleh kyai secukupnya. Semua santri mendapat perhatian yang saksama dari kyai. Tingkah laku moralnya secara teliti diperhatikan. Santri diperlakukan sebagai makhluk terhormat, sebagai titipan Tuhan yang harus disanjung. Kepada santri ditanamkan perasaan tanggung jawab untuk melestarikan dan menyebarkan pengetahuan mereka tentang Islam kepada orang lain, mencurahkan waktu dan tenaga untuk belajar terus-menerus sepanjang hidup, dan mengamalkan ilmu merupakan kewajiban dan ibadah. Kepandaian berpidato dan berdebat dikembangkan untuk melatih daya kritis dan kreatif pada santri.

Untuk lebih mengembangkan pengetahuan para santri dan sebagai evaluasi keberhasilan santri, maka santri yang dianggap sudah senior atau memiliki pengetahuan yang memadai diangkat oleh kyai sebagai badal (pengganti) jika kyainya berhalangan. Di beberapa pesantren santri yang memiliki kelebihan potensi intelektual (santri senior) sekaligus merangkap tugas mengajar santri-santri junior.

Santri ini memiliki kebiasaan-kebiasaan tertentu, misalnya memberikan penghormatan yang berlebihan kepada kyainya. Perbuatan seperti ini di dunia pesantren merupakan konsekuensi cerminan santri yang memiliki pengetahuan tinggi, ia harus memiliki etika dan akhlak yang lebih baik dari pada santri-santri junior, karena mereka merupakan suri tauladan setelah kyai.

2) Pondok Pesantren *Khalafi* (modern)

Dalam pengertiannya, khalaf berasal dari kata “*al-khalaf*” ialah orang-orang yang datang dibelakang kaum Muslim yang pertama kali. Mereka berikhtilaf atau berbeda pendapat.²⁵ Secara istilah, pesantren khalafi dapat juga kita sebut sebagai pesantren modern. Pesantren model ini menerapkan sistem pengajaran klasikal (madrasah), memberikan ilmu umum dan ilmu agama serta juga memberikan pendidikan keterampilan.

Istilah lain menjelaskan bahwa Pondok Pesantren *Khalafi* merupakan sebuah lembaga pesantren yang memasukkan pelajaran umum dalam kurikulum madrasah yang dikembangkan, atau Pesantren yang menyelenggarakan tipe sekolah-sekolah umum seperti MI/SD, MTs/SMP, MA/SMA/SMK, bahkan Perguruan Tinggi dalam lingkungannya. Dengan demikian Pesantren modern merupakan pendidikan pesantren yang diperbaharui atau dimodernkan pada segi-segi tertentu untuk disesuaikan dengan sistem sekolah.²⁶

3) Pondok Pesantren Terintegrasi.

Pondok Pesantren Terintegrasi adalah Pondok Pesantren yang lebih menekankan pada pendidikan vokasional atau kejuruan sebagaimana Balai Latihan Kerja di Kementerian Tenaga Kerja. Sedangkan santri mayoritas berasal dari kalangan anak putus sekolah atau para pencari kerja. Sistem demikian sejak dulu berhasil menghasilkan pemimpin-pemimpin bangsa

²⁵ Irfan Hielmy, *Pesan Moral dari Pesantren: Meningkatkan Kualitas Umat, Menjaga Ukhuwah*, hlm, 35.

²⁶ Dikutip dari <http://tsalmans.blogspot.com/2010/05/pengertian-pondok-Pesantren.html>. Diunduh, 1 April 2015.

yang dapat dijadikan panutan bagi umatnya. Secara mutlak dilihat dari realisasi dilapangan pendidikan adalah dengan pembentukan lembaga-lembaga pendidikan modern.

Pesantren sejak dahulu tidak hanya menjadi pusat pendidikan dan pembentukan karakter manusia, tetapi menjadi pusat perekonomian, perkembangan politik dan turut menentukan fluktuasi nilai Islam dalam suatu daerah. Pada daerah yang terdapat pesantren dalam jumlah banyak seperti di Jombang, Pacitan maupun Lamongan cenderung memiliki kualitas yang sangat baik dalam pengintegrasian nilai agama dalam kehidupan masyarakatnya sehari-hari. Hal ini membuktikan bahwa pesantren sangat berperan menciptakan kehidupan yang sesuai dengan tuntutan agama Islam sekaligus nyaman dan aman bagi pemeluk agama lain dalam konsep rahmatan lil alamin.²⁷

Sementara itu menurut pendapat Masjkur Anhari, tipe pondok pesantren dapat dibedakan menjadi beberapa hal sebagai berikut;

- 1) Pesantren yang mempertahankan kemurnian identitas asli sebagai tempat menalami ilmu-ilmu agama (*tafaqquh fi-al-din*) bagi para santrinya. Semua materi yang diajarkan di pesantren ini sepenuh bersifat keagamaan yang bersumber dari kitab-kitab berbahasa Arab (kitab kuning) yang ditulis oleh para ulama abad pertengahan. Pesantren model ini masih banyak kita jumpai hingga sekarang, seperti Pesantren Lirboyo di Kediri Jawa Timur beberapa Pesantren di daeah

²⁷ Lihat Septian Suhandono, "Model Integrasi Pendidikan Pondok Pesantren dan Konsep Kepemimpinan Profetik", dalam <https://enewsletterdisdik.wordpress.com>. Diunduh, 1 April 2015.

Sarang Kabupaten Rembang Jawa Tengah dan lain-lain.

- 2) Pesantren yang memasukkan materi-materi umum dalam pengajaran namun dengan kurikulum yang disusun sendiri menurut kebutuhan dan tak mengikuti kurikulum yang ditetapkan pemerintah secara nasional sehingga ijazah yang dikeluarkan tidak mendapatkan pengakuan dari pemerintah sebagai ijazah formal.
- 3) Pesantren yang menyelenggarakan pendidikan umum di dalam baik berbentuk madrasah (sekolah umum berciri khas Islam di dalam naungan Kementerian Agama) maupun sekolah (sekolah umum di bawah Kementerian Pendidikan Nasional) dalam berbagai jenjang bahkan ada yang sampai perguruan tinggi, tidak hanya meliputi fakultas-fakultas keagamaan melainkan juga fakultas-fakultas umum, seperti di Pesantren Tebu Ireng di Jombang Jawa Timur.
- 4) Pesantren yang merupakan asrama pelajar Islam di mana para santri belajar di sekolah-sekolah atau perguruan-perguruan tinggi di luarnya. Pendidikan agama di Pesantren model ini diberikan di luar jam-jam sekolah, sehingga bisa diikuti oleh semua santrinya. Diperkirakan pesantren model inilah yang terbanyak jumlahnya.²⁸

b. Tipe Baru

Selama ini tipologi pondok pesantren setidaknya dibagi menjadi tiga variasi, yakni pondok pesantren *salafiyah* (tradisional), pondok pesantren *khalafiyah* yang (modern), dan pondok pesantren terintegrasi (kombinasi). Variasi pondok pesantren yang beragam mengakibatkan

²⁸ Lihat Masjkur Anhari, *Integrasi Sekolah Ke dalam Sistem Pendidikan Pesantren*, hlm. 23-24; Mas'ud, dkk. *Tipologi Pondok Pesantren* (Jakarta: Putra Kencana, 2002), hlm. 149-150.

langkah pembinaan tidak mudah dilakukan. Kategorisasi pondok pesantren *salafiyah*, *khalafiyah*, dan kombinasi yang sampai saat ini masih digunakan pada realitasnya tidaklah bersifat mutlak dan bahkan cenderung kabur. Karena dalam realitasnya keadaan pesantren yang selalu berkembang dari mulai dari unsur dan nilai pondok pesantren, program pendidikan, sampai faham keagamaan para pengasuhnya.

Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan pada tahun 2014 melakukan kegiatan penelitian tentang pemetaan kapasitas kelembagaan pondok pesantren. Salah satu tujuan penelitian tersebut adalah untuk menghasilkan tipologi pondok pesantren baru. Penelitian dengan menggunakan metode survei tersebut melibatkan 783 sampel pesantren yang tersebar di 25 provinsi.

Dengan menggunakan gabungan konsep *Capacity Building* dari UNESCO-IICBA (2006), World Bank (2006), UNDP (2008), Tearfund (2009), Ricket (2007) dan Freeman (2010), penelitian tersebut mengukur 6 (enam) aspek kelembagaan pondok pesantren, meliputi; bentuk legal dan pengambilan keputusan; sumber belajar dan kekhususan bidang keilmuan; sumber daya manusia; sumber daya sarana dan prasarana; nilai-nilai internal (kultur pesantren); dan ketahanan lembaga (*survive-ability*).²⁹

Untuk melahirkan suatu tipologi pondok pesantren dari hasil pemetaan enam aspek kapasitas pondok pesantren tersebut, maka *tahap pertama* adalah menentukan klasifikasi pondok pesantren dengan memilahnya menjadi klasifikasi tipe A, B dan C. *Tahap*

²⁹ Siswanto Masruri, dkk, "Pemetaan Kelembagaan Pesantren di Indonesia". *Laporan Penelitian*, (Jakarta: Puslitban Pendidikan Agama dan Keagamaan, Balitbang Diklat Kementerian Agama RI, 2014), hlm. 43.

kedua adalah menetapkan nilai range dari ketiga klasifikasi tersebut yang merupakan akumulasi nilai dari enam aspek fokus pemetaan pesantren berdasar pemahaman dan paduan hasil interpretasi data kuantitatif.

Pesantren klasifikasi A (tipe ideal) adalah pesantren-pesantren yang memiliki karakteristik sebagai berikut: telah mengembangkan seluruh potensi kapasitasnya, sumber belajar yang stabil dan cenderung fokus, sumber daya manusia yang mumpuni dengan rasio yang bagus antara jumlah ustadz dan santri, santri berasal dari berbagai provinsi bahkan dari luar negeri. Pengambilan keputusan pada berbagai level dilakukan secara musyawarah (*supportive leadership*). Pada aspek sarana prasarana telah terpenuhi, termasuk untuk aspek pengembangan sarana prasarana.

Pada aspek sistem nilai pesantren (kultur pesantren) telah stabil dan berpengaruh kuat dalam keseluruhan fungsi pesantren. Sistem pendidikan sudah stabil terhadap kecenderungan pada pengembangan kekhususan bidang keilmuan. Demikian pula, pada aspek ketahanan lembaga sudah stabil yang ditandai dengan dinamika kelembagaan dan kerjasama, lokal, nasional dan internasional. Seluruh sendi kelembagaan pesantren telah menjelma menjadi kekuatan besar dan mandiri bagi aktualisasi peran multi fungsi pesantren dalam memajukan pembangunan dan keutuhan bangsa.

Pesantren klasifikasi B (tipe transformatif) adalah pesantren-pesantren yang memiliki karakteristik sebagai berikut: sedang berkembang menuju stabilitas kelembagaan sosial pendidikan yang adaptif terhadap dinamika sosial, namun telah memiliki aspek legalitas yang kuat. Memiliki kesadaran yang lebih tentang pengembangan sumber belajar, memiliki kecenderungan

pada pengembangan bidang keahlian, sudah memadukan dengan sistem pendidikan kontemporer, memiliki ragam pendidikan dasar sampai menengah atas, memiliki sumber daya manusia yang cukup dengan variasi standar kompetensi yang terpenuhi, baik pada level pimpinan, pengurus, ustadz, maupun santrinya.

Santri-santri berasal bukan hanya dari wilayah satu provinsi, tetapi juga dari provinsi lain yang berdekatan. Pada aspek sarana prasana sudah cukup lengkap sebagai lembaga pendidikan kontemporer. Nilai-nilai tradisi pesantren dikembangkan secara inklusif, tidak hanya akhlakul karimah dalam lingkup yang minim.

Tetapi, sudah diimplementasikan dalam lingkup yang luas termasuk dalam kesadaran sosial politik. Pada aspek ketahanan lembaga, pesantren klasifikasi B sedang mengalami pertumbuhan yang dibuktikan dengan adanya program pengembangan kelembagaan dalam bidang pendidikan, sosial dan ekonomi, juga telah menjalin kerjasama dengan luar negeri, walaupun dalam batas yang masih minim.

Sedangkan pesantren klasifikasi C (tipe standar) memiliki karakteristik sedang mengalami pertumbuhan, yaitu proses perubahan yang alamiah, pola kepengurusan individual, sumber belajar yang terbatas pada kitab-kitab standar level *awwaliyah* hingga *wustha*, sumber daya manusia yang dimiliki masih minim, sarana prasarana masih dalam kondisi terbatas pada ruang belajar, asrama dan masjid.

Penyelenggaraan pendidikan masih pendidikan dasar-menengah pertama atau atas. Pada aspek nilai-nilai internal, tradisi pesantren sudah ditanamkan, namun belum stabil dan kurang dipadukan dengan kesadaran terhadap nilai-nilai universal kehidupan sosial politik dan

lingkungan yang lebih luas. Demikian pula, pada ketahanan lembaga masih lemah, baik dalam penyelenggaraan pendidikan formal dasar-menengah, ketiadaan usaha ekonomi maupun program pengembangan kelembagaan dan kerjasama.³⁰

Tanpa bermaksud apapun kecuali untuk kepentingan akademik, berdasar klasifikasi pesantren A, B dan C, tim peneliti memaknai klasifikasi tersebut, dengan menetapkan tipologi pesantren menjadi; “pesantren ideal”, “pesantren transformatif”, dan “pesantren standar”.

Meminjam teori ahli psikologi organisasi Bruce Tackman, tahap-tahap perkembangan organisasi meliputi *forming*, *storming*, *norming* dan *performing* yang dimodifikasi sesuai perkembangan kelembagaan pesantren. Pesantren ideal (tipe A) adalah pesantren yang telah mencapai kondisi *performing*, yaitu telah melampaui *forming*, *storming*, dan *norming*.³¹ Pesantren ini telah berhasil memerankan seluruh potensi sumber daya yang dimiliki dalam berbagai kiprah pesantren meliputi pendidikan, sosial, ekonomi bahkan politik bagi kemajuan masyarakat dan bangsa. Pondok pesantren transformatif (tipe B) adalah pesantren dalam posisi *norming* dan *storming*. Sedangkan pondok pesantren standar (tipe C) adalah pesantren yang sedang berkembang atau dalam tahap *forming*.

Tahap *forming* adalah tahapan awal pendirian dan pertumbuhan yaitu ketika prosedur dan aturan main dalam organisasi sedang tumbuh, tetapi belum stabil. *Storming*

³⁰ Siswanto Masruri, dkk, “Pemetaan Kelembagaan Pesantren di Indonesia”. *Laporan Penelitian*, (Jakarta: Puslitban Pendidikan Agama dan Keagamaan, Balitbang Diklat Kementerian Agama RI, 2014), hlm. 51.

³¹ Siswanto Masruri, dkk, *ibid*, hlm. 53.

adalah tahapan perjuangan ketika timbul berbagai macam konflik dalam proses penguatan kelembagaan. *Norming* adalah tahapan setelah melewati *storming*, yang dilanjutkan dengan lahirnya konsensus penataan kelembagaan meliputi peran, struktur, dan norma-norma sebagai pijakan dalam menjalankan roda organisasi guna mencapai tujuannya. Pada tahapan ini, sudah tercipta komitmen organisasi dan kohesi para pengelola dan lingkungannya.

Sedangkan tahapan *performing* adalah ketika suatu organisasi telah cakap dan dapat bekerjasama sehingga organisasi dapat berfungsi optimal dan efektif dalam mencapai tujuannya. Setiap organ dalam kelembagaan sudah bersikap mandiri dan fungsional satu sama lain. Dengan demikian, tahapan *performing*, dapat diposisikan sebagai pesantren yang sudah mandiri, dapat memerankan secara optimal peran multi fungsinya dalam bidang sosial pendidikan, dakwah dan fungsi pemberdayaan masyarakat, serta menjadi penopang pembangunan nasional.

Dalam laporan penelitian ini lebih lanjut diungkapkan seandainya tawaran “tipologi pesantren baru” itu disetujui dan digunakan untuk memotret 800 sampel pesantren dalam penelitian “pemetaan kapasitas kelembagaan pesantren”, maka dikategorikan menjadi: 15,71 persen pesantren ideal, 69,22 persen pesantren transformatif dan 15,07 pesantren pesantren standar.

Bila melihat kondisi pondok pesantren Nurul Islam Seribandung saat ini (tahun 2018) dapat dikatakan masuk dalam tipologi pondok pesantren standar (klasifikasi C). Karena kondisi pondok pesantren Nurul Islam Seribandung saat ini berbeda jauh dengan kondisi kepemimpinan sebelum.

Sebagai contoh, pada periode tahun 1955 sampai 1973 dapat dikatakan pondok pesantren ini merupakan pesantren terbesar di wilayah Sumatera Bagian Selatan, dengan jumlah santri 2.678 orang dari berbagai kota di Sumatera Selatan dan dari luar provinsi. Namun masa kejayaan pondok pesantren Nurul Islam telah mengalami kemerosotan pada saat ini, sehingga pondok pesantren ini dikategorikan sebagai pondok pesantren tipe C (standar).

c. Pondok Pesantren dan Tradisi Keulamaan

Ulama adalah bentuk plural dari kata *'alim*³². Pengertian umum dari kata ulama ini adalah orang yang memiliki kualitas ilmu, *knowledge*, *learning*, dan *science* dalam pengertian yang lebih luas dan tingkatan yang lebih tinggi. Dalam praktiknya di dalam tatanan masyarakat Muslim, istilah “ulama” dipakai dalam arti yang lebih sempit dan lebih khusus. Kata ulama diartikan sebagai term general yang mencakup orang-orang yang menguasai disiplin ilmu-ilmu agama atau mengisi fungsi praktis tertentu, seperti *qadhi*³³ dan lain sebagainya.

Sebagai orang yang berpengetahuan, ulama tidak saja memiliki tanggung jawab ilmiah dalam pengertian kesahihan dan validitas serta kredibilitas ilmiahnya. Tetapi, juga tanggung jawab secara moral dan sosial budaya setempat, sebagaimana ditegaskan oleh Nabi dalam sebuah hadits yang telah cukup dikenal bahwa “*ulama adalah sebagai pewaris Nabi*” (HR. At-Tarmizi dari Abu ad-Darda).

Oleh karena itu, ulama dapat diartikan sebagai penjaga, penyebar, dan penginterpretasi ajaran-ajaran

³² Lihat Ummi Chulsum dan Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Kashiko), hlm. 230.

³³ Jamak dari kata *qadhi*” atau hakim yang berwenang untuk memutuskan sebuah perkara.

Islam dan hukum Islam, serta pemelihara kelanjutan sejarah, spiritual keagamaan dan intelektualitas masyarakat Islam. Kompleksitas peran ulama dalam sektor-sektor penting dalam masyarakat Islam ini dibarengi oleh legitimasi dari dasar agama Islam, sebagaimana hadits yang diungkapkan di atas. Maka apresiasi masyarakat dalam arti pentingnya dalam masyarakat Muslim menjadi sangat tinggi. Apalagi, melekatnya term “ke-ulama-an” pada diri seseorang, dan bukan melalui suatu proses formal tetapi lewat pengakuan setelah melalui proses panjang dalam masyarakat sendiri, di mana unsur-unsur keulamaan seseorang berupa integritas terhadap kualitas keilmuan dan kredibilitas kesalihan moral dan tanggung jawab sosialnya.

Ulama berfungsi sebagai penggerak (inspirator, motivator, katalisator dan dinamisator) terhadap gerakan gerakan kemasyarakatan. Dengan demikian, para ulama memiliki *bargaining position* yang tinggi apabila dihadapkan dengan kekuasaan pemerintah. Dan dalam dunia pendidikan para ulama bertujuan untuk mewariskan khasanah budaya dari suatu generasi ke generasi berikutnya dengan harapan generasi tersebut memiliki kemampuan yang lebih tinggi dari generasi yang sebelumnya baik secara moral dan intelektual.³⁴

Dalam al-Qur’an terdapat dua kata ulama yaitu pada Surat Fathir ayat 28 dan surat Asy Syu’ara ayat 197. Nabi Muhammad Saw memberikan rumusan tentang ulama itu sendiri, yaitu bahwa ulama adalah hamba Allah yang berakhlak Qur’ani yang menjadi “*waratsatul ambiya*”, “*qudwah*” khalifah sebagai pengemban amanah

³⁴ Ira M.Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gufron A Mas’adi, (Jakarta: Raja Grafindo persada, 2000), hlm. 252.

Allah SWT, penerang bumi, pemelihara kemaslahatan dan kelestarian hidup manusia.

Dalam kaitannya dengan sosial keagamaan dan pendidikan, maka peran ulama sebagai elit profesional serta terpelajar dan terlibat dalam segala bidang urusan kemasyarakatan di mana mereka memiliki kemampuan yang tidak dibeda-bedakan.³⁵ Ulama tidak dianggap sebagai kelas sosial yang terpisah dari golongan bawah hingga tingkatan atas, kedudukan ulama ini tidak didasarkan atas pengangkatan mereka dari sejumlah pejabat, akan tetapi lebih bersifat individu yaitu dalam bentuk ikatan yang sangat kuat antara guru dengan murid yang kemudian guru tersebut mempercayakannya untuk mengajar yang diakui oleh kalangan para ulama yang lain dan pada akhirnya mendapat pengukuhan dari pemerintah.

Ulama juga diakui kapasitas keagamaannya dalam bentuk pengakuan resmi oleh para penguasa sebagai pengurus masjid, sebagai guru di sekolah-sekolah dasar (*maktab*), madrasah-madrasah yang sekaligus bertanggung jawab terhadap mutu dan kualitas atau keberhasilan suatu jenjang pendidikan yang mereka jalani atau sebagai hakim dalam menetapkan atau memutuskan suatu perkara dalam pengadilan yang kemudian jabat ini dikenal dengan istilah *qadhi*.³⁶

Sementara itu, M. Quraish Shihab mengungkapkan bahwa kata ulama disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak dua kali. *Pertama*, dalam konteks ajakan al-Qur'an untuk memperhatikan turunnya hujan dari langit, beraneka ragamnya buah-buahan, gunung, bintang dan manusia yang kemudian diakhiri dengan,

³⁵ Joseph, S, *Education and Modernization in Middle East*, (Surabaya: Al-Ikhlash, 2001), hlm.104.

³⁶ Ira M.Lupinus, *A History of Islamic Society*, hlm. 270.

“*Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama*” (QS. Fathir: 28). Ayat ini menggambarkan bahwa yang dinamakan ulama adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat *kauniyah* (fenomena alam). *Kedua*, dalam konteks pembicaraan al-Qur’an yang kebenaran kandungannya telah diikuti (diketahui) oleh Bani Israil (Asy Syu‘ara: 197).³⁷

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa ulama merupakan orang yang mempunyai ilmu pengetahuan tentang ayat-ayat Allah, baik yang bersifat *kauniyah* maupun *qur’aniyah*. Kemudian bila kita perhatikan ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang ilmu, dalam berbagai bentuk kata yang semuanya berjumlah 854, dan kata-kata lain yang sejalan dengan arti kata ilmu tersebut, maka akan ditemukan bahwa al-Qur’an mengaitkan ilmu yang terpuji dengan sikap *istislam* (tunduk) dan *khasyyah* (takut) kepada Allah.

Hal serupa dapat ditemukan juga dalam hadits Nabi Saw yang bahkan banyak di antaranya justru menggarisbawahi bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang mengantarkan manusia kepada pengetahuan tentang kebenaran Allah, *taqwa*, *khasyyah*, dan sebagainya.

Di sinilah dapat ditarik garis pemisah antara sarjana, cendekiawan atau siapa pun yang berpengetahuan luas tentang fenomena alam atau bahkan ajaran al-Qur’an (agama) dengan ulama. Dan di sini pulalah dapat dimengerti mengapa ayat 28 Surat Fathir, membatasi

³⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 382.

orang yang takut kepada Allah hanyalah ulama, apa pun disiplin ilmu yang mereka tekuni. Sebab pada dasarnya, semua ilmu--selama ia bermanfaat, mengantarkan kepada pengetahuan tentang kekuasaan Allah (*khasyyah*) dan terbuka untuk kepentingan semua manusia-- adalah ilmu Islam.³⁸

Dalam konteks inilah, setidaknya ada empat tugas utama yang harus dijalankan ulama sesuai dengan tugas kenabian. *Pertama*, menyampaikan (*tabligh*) ajaran-ajarannya, sesuai dengan perintah; “*Wahai Rasul sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu*” (QS. al-Maidah: 67). *Kedua*, menjelaskan ajaran-ajarannya berdasarkan ayat; “*Dan Kami turunkan al-Kitab kepadamu untuk kamu jelaskan kepada manusia*” (QS. an-Nahl: 44). *Ketiga*, memutuskan perkara atau problem yang dihadapi masyarakat berdasarkan ayat; “*Dan Allah turunkan bersama mereka al-Kitab dengan benar, agar dapat memutuskan perkara yang diperselisihkan mereka*” (QS. al-Baqarah: 213). *Keempat*, memberikan contoh mengamalkan al-Qur’an, sesuai dengan hadits Aisyah, yang diriwayatkan oleh Bukhari, yang menyatakan perilaku Nabi Saw adalah praktik dari al-Qur’an.³⁹

Bila diperhatikan penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa sungguh tidaklah ringan tugas yang diemban atau dipikul seorang ulama. Ia harus selalu menyampaikan segala yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur’an sebagai suatu kewajiban. Lebih jauh, seorang ulama harus dapat memberikan penjelasan dan pemecahan mengenai problem yang dihadapi masyarakat,

³⁸ . Quraish Shihab, *Membumikan al Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 384

³⁹ . Quraish Shihab, *Ibid*, hlm. 386

berdasarkan al-Qur'an. Meskipun al-Qur'an tidak memberikan konsep yang menguasai prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai yang digariskannya, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial maupun budaya.

Dalam hal ini, seorang ulama tidak dapat berpegang hanya pada satu penafsiran ayat al-Qur'an saja, tetapi ia harus dapat mengembangkan prinsip-prinsip yang ada dalam menjawab tantangan yang selalu berubah. Hal ini bukan berarti bahwa al-Qur'an mengakui begitu saja perkembangan masyarakat, tetapi sesuai dengan fungsinya sebagai petunjuk, ia harus dapat mendorong dan mengakomodasikan perkembangan-perkembangan positif yang dilakukan potensi masyarakat. Ulama harus dapat memberikan petunjuk dan bimbingan yang mengarahkan perkembangan budaya modern atau teknologi yang canggih sekalipun.

Dengan demikian, lanjut M Quraish Shihab, tidak boleh tidak, seorang ulama harus menjadi pemimpin dalam masyarakat, walaupun, tentu saja, tidak dapat menyamai prestasi Nabi Muhammad Saw dalam memimpin umat. Hal ini secara nyata telah dijelaskan oleh para ulama yang secara informal diakui sebagai pemimpin masyarakatnya. Gelar keulamaan, misalnya, kyai menunjukkan pengakuan yang tulus dari masyarakat atas kepemimpinannya.⁴⁰

Di sinilah, Pondok Pesantren sebagai lembaga dan wahana pendidikan Islam yang mengandung makna *indegenous* Indonesia telah ikut serta mencerdaskan kehidupan bangsa, mentransfer ilmu-ilmu keislaman, memelihara tradisi keislaman, mereproduksi ulama dan

⁴⁰ Quraish Shihab, *Membumikan al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 388

mentransmisikan Islam.⁴¹ Hal ini juga ditegaskan oleh A. Mukti Ali bahwa tidak sedikit ulama dan pemimpin di Indonesia dilahirkan oleh Pondok Pesantren.⁴²

Artinya, reproduksi ulama menjadi fungsi yang tidak lepas dari keberadaan Pesantren. Lebih spesifik, mengutip Aqib Sumanto, ada dua fungsi yang diemban Pesantren, yaitu fungsi *centre of axcelence* yang menangani kader-kader pemikir agama, dan fungsi *agent of development* yang menangani pembinaan pemimpin masyarakat. Fungsi Pesantren yang pertama sebagai produsen ulama dalam sejarahnya terjadi pada setiap tingkat, baik di tingkat desa hingga tingkat nasional. Fungsi-fungsi ini berjalan dengan baik karena memang santri benar-benar dididik dan digembleng dengan ilmu-ilmu keagamaan.⁴³

Hal ini bisa dilihat dalam sistem pengajaran yang diberikan Pesantren. Sebagaimana dijelaskan Abdurrahman Wahid atau Gus Dur,⁴⁴ kurikulum yang diberikan Pesantren dalam pengajaran agama dimulai dengan kitab-kitab kecil (*mabsuthât*), selanjutnya naik ke jenjang kitab berikutnya, yaitu sedang (*mutawassithât*) dan seterusnya.

⁴¹ Lihat Azyumardi Azra, "Pesantren Kontinuetas dan Perubahan". Dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. xxi; M. Muhtarom, "Pondok Pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Kabupaten Pati Jawa Tengah". *Disertasi Doktor*, (Yogyakarta, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm 4.

⁴² A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 5-6.

⁴³ Lihat *Majalah Pesantren*, Edisi 1, Tahun 1, November 2013, hlm. 7.

⁴⁴ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hlm. 5-6.

Dalam kaitan ini, Khamami Zada mengatakan bahwa Pondok Pesantren telah menjadi basis yang utama dalam melahirkan para ulama sejak berabad-abad yang lalu. Tak mengherankan jika banyak ulama lahir dari pendidikan Pesantren. Ulama-ulama nusantara, seperti Syamsuddin al-Sumatrani, Nurudin al-Raniri, Abdul Rauf Singkel, dan Abdul Samad al-Palimbani, Syekh Yusuf al-Makasari, Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Nawawi al-Bantani, atau Syekh Ahmad Khatib sesungguhnya telah menjadi generasi awal dari kaderisasi ulama.⁴⁵

Namun demikian, keberhasilan Pesantren di zaman dahulu dalam mencetak kader ulama tidaklah sama tantangannya dengan zaman sekarang. Di zaman dahulu, formalisasi dan pragmatisme belumlah menjadi tantangan serius bagi Pesantren. Masyarakat masih hidup dalam kesederhanaan yang mengandalkan kekerabatan, gotong-royong, dan kebersamaan. Gelar formal dan gaya hidup yang bersifat pragmatis bukan menjadi orientasi utama masyarakat. Masyarakat tidak mencari pendidikan yang memberikan ijazah formal dan gelar. Mereka menginginkan anak-anaknya tumbuh menjadi ahli agama di Pesantren.

Untuk mengembalikan Pesantren dalam tradisi keulamaan, seperti dikatakan Jamal Ma'mur Asmani perlu adanya revitalisasi atau meneguhkan kembali semangat *tafaqquh fiddin* di Pesantren. Artinya, tidak ada jalan lain kecuali melakukan revitalisasi supaya identitas Pesantren tetap terjaga dengan baik. Misalnya, Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri, Al Anwar Sarang Rembang, dan Mamba'ul Ulum Pakis Tayu Pati, adalah

⁴⁵ Lihat Khamami Zada, "Perubahan Orientasi Kaderisasi Ulama di Pesantren", dalam *Majalah Pesantren*, Edisi 1, Tahun 1, November 2013, hlm. 28.

beberapa contoh Pesantren yang konsisten mempertahankan yang layak dijadikan parameter dan studi banding dalam konteks revitalisasi *tafaqquh fiddin*.

Ada beberapa langkah untuk merevitalisasi di Pesantren. *Pertama*, menjadikan kitab kuning sebagai syarat penerimaan santri/siswa baru dan syarat kelulusan. Seleksi awal dan akhir yang ketat memperjelas indikator superioritas kitab kuning sebagai pijakan awal dalam melakukan pengembangan.

Kedua, intensifikasi musyawarah kitab kuning. Musyawarah adalah gagasan, ide, pemikiran, dan konsep-konsep brilian. Sejak era KH. M. Hasyim Asy'ari, di Tebuireng, halaqah kitab kuning digalakkan kepada santri-santri senior sebagai wahana kaderisasi aktif di masa depan. Dalam perkembangannya, musyawarah kitab kuning yang dikenal dengan forum *Bahtsul Masail* diadakan di semua tingkatan di Pondok Pesantren, sesuai dengan kemampuan anak didik dengan bimbingan ustadz atau santri senior.

Musyawarah atau dalam term modern adalah diskusi, terbukti efektif melahirkan sosok santri yang mendalam pengetahuan agamanya, baik dalam membaca dan memahami redaksi kitab kuning yang sesuai dengan kaidah bahasa, logika, dan konteks sosial yang mengitarinya. Musyawarah ini menyulut semangat membaca, melakukan komparasi, menganalisis, dan membuat kesimpulan. Musyawarah forum *Bahtsul Masail* juga mendorong santri untuk berlatih menulis, yakni mendokumentasikan hasil-hasil musyawarah, sehingga bisa diterbitkan untuk konsumsi publik yang sangat

bermanfaat, seperti yang ada di Pondok Pesantren Lirboyo dan Sarang.⁴⁶

Ketiga, untuk menjembatani kesenjangan pemikiran tradisional dan modern, maka untuk tingkat yang senior optimalisasi kajian ushul fiqh mutlak diperlukan. Santri senior sudah waktunya dibekali kemampuan untuk melakukan aktualisasi dan kontekstualisasi kandungan kitab kuning dengan pisau analisis yang tajam.⁴⁷

Tiga langkah ini menjadikan Pesantren tidak hanya konsisten meneguhkan semangat *tafaqquh fiddin* tapi juga mengembangkannya secara dinamis, sehingga mampu memberikan kontribusi besar dalam perang pemikiran dan ideologi yang sekarang dilancarkan oleh kelompok fundamentalis tekstual dan kelompok kapitalis liberalis yang sekuler dan pragmatis.

Dengan tiga langkah di atas, pondok pesantren akan muncul sebagai kelompok yang membawa gerbong pemikiran moderat yang mampu memberikan solusi alternatif bagi dekadensi moral, krisis ekonomi, politik, nasionalisme, dan kemanusiaan yang sekarang melanda negeri tercinta ini.

Oleh sebab itu, tuntutan mendesak yang harus dibuktikan pondok pesantren di masa mendatang adalah mengembangkan kembali keilmuan dan peradaban Islam yang telah diwariskan oleh sejumlah ulama tersohor. Langkah itu penting agar pondok pesantren dapat melahirkan ulama dalam arti yang sebenarnya. Ulama yang mempunyai kepedulian tinggi terhadap kemajuan

⁴⁶ Jamal Ma'mur Asmani, "Meneguhkan Kembali Semangat Tafaqquh Fiddin di Pesantren", dalam *Majalah Pesantren*, Edisi 1, Tahun 1, November 2013, hlm. 47.

⁴⁷ Jamal Ma'mur Asmani, *Ibid*, hlm. 49.

umat dan bangsa. Ulama yang tidak mudah tertarik dengan godaan politik dan kapitalisme. Ulama yang sejatinya menghabiskan hidupnya untuk memajukan umat.

Dalam hal ini, pondok pesantren harus memainkan peran yang optimal untuk menghidupkan kembali tradisi keulamaan tersebut. Setidaknya ada tiga hal yang harus dilakukan: *pertama*, reformasi kurikulum pesantren. Di era teknologi informasi yang makin canggih, mengakses buku-buku keislaman bukanlah hal yang sulit. Misalnya, sekarang sudah tersedia situs www.al-mostofa.com, yang menyediakan berbagai buku-buku berbahasa Arab, baik klasik maupun kontemporer. Buku-buku tersebut dapat dijadikan sebagai buku pegangan bagi para santri dan para murid. Ada ratusan ribu, bahkan jutaan khazanah keislaman yang tersedia, yang dapat dijadikan sebagai sumber utama untuk meningkatkan kualitas keulamaan di pondok pesantren.

Namun terkadang peran ini belum berjalan secara optimal disebabkan masalah klasik yang dihadapi pesantren, dalam hal peningkatan kualitas keulamaan adalah konsentrasi pada kuantitas jumlah santri. Sedangkan konsentrasi pada kualitas pendidikan kerap kali dilupakan. Jika soal kualitas ini diperhatikan dengan baik, maka pesantren melahirkan kembali para ulama yang mempunyai kedalaman ilmu pengetahuan dan kejernihan hati.

B. Kitab Kuning dan Tradisi Intelektual Pesantren

Tradisi intelektual umumnya mengacu pada proses transmisi keislaman, pembentukan wacana intelektual, yang dalam proses selanjutnya menjadi tradisi yang dikembangkan dan dipelihara secara terus menerus. Tradisi intelektual ini kemudian

berwujud pada lahirnya karya-karya keislaman. Kontak keilmuan Islam antara wilayah Melayu-Nusantara dengan pusat keilmuan di Haramain semakin intensif pada gilirannya, ketika sebagian ulama kembali ke tanah airnya, mereka menjadi lokomotif utama dalam sosialisasi dan transmisi berbagai pemikiran keagamaan ke kalangan masyarakat Muslim Nusantara.⁴⁸

Upaya yang paling awal dilakukan adalah menyampaikan berbagai ajaran Islam melalui tradisi lisan. Namun, seiring dengan semakin meningkatnya jumlah masyarakat yang tertarik mempelajari Islam, segera muncul kebutuhan terhadap teks-teks keagamaan yang diperlukan untuk menjadi pegangan dalam penyebaran, penyiaran dan pengajaran Islam. Dalam konteks inilah muncul tradisi penyalinan, penulisan serta penerjemahan teks-teks atau manuskrip-manuskrip keagamaan Islam dalam bahasa lokal (*vernacularisation*).⁴⁹

Proses tradisi intelektual ini tidak terlepas dari proses tranmisi dan difusi ajaran dan gagasan Islam selalu melibatkan semacam “jaringan intelektual” (*intellectual networks*), baik yang terbentuk di kalangan ulama maupun salah satu segmen dari kaum intelektual secara keseluruhan. Yang disebut sebagai “jaringan ulama” adalah jalinan hubungan yang kompleks dan luas, yang terdapat baik yang terbentuk antar ulama sendiri maupun antara ulama dan murid-muridnya.⁵⁰

⁴⁸ Oman Fathurrahman, “Tradisi Intelektual Islam Melayu-Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan: Book Review Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, Singapore: Horizon Books, 2001”, dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No. 3, (Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, 2004), hlm. 212.

⁴⁹ Oman Fathurrahman, *Ibid*, hlm. 216.

⁵⁰ Lihat Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, “Jaringan Ulama” dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 105. Dalam khasanah keilmuan Islam terdapat tradisi yang sering disebut “rihlah ilmiah”. Penjelasan lebih lanjut lihat Hasan Asari, *Menguak Sejarah Mencari „Ibrah: Risalah Sejarah Sosial-Intelektual Muslim Klasik*, (Bandung: Citapustaka

Pada abad ke-16 M, jaringan ulama di Hadramain memperlihatkan peningkatan minat dalam melacak dan menemukan hadits-hadits baru untuk selanjutnya menguji dan menyebarkannya kepada kaum Muslim guna diamalkan. Dengan demikian, terjadi pergeseran dalam penekanan terhadap pengkajian hadits. Kebanyakan ulama mengkaji hadits lebih untuk kepentingan praktis meningkatkan pengamalan keagamaan kaum muslimin daripada sekedar kepentingan akademis dan ilmiah. Perkembangan semacam ini berkaitan dengan upaya yang berkesinambungan di kalangan banyak ulama untuk memperbaharui tasawuf. Dalam konteks ini, pengkajian hadits selain merupakan bidang keilmuan penting dalam Islam, juga dipandang sebagai sebuah disiplin untuk mendukung usaha ke arah rekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim.

Kecenderungan intelektual lain yang sangat menonjol dalam ulama-ulama yang terkait dalam jaringan yang ada adalah harmonisasi antara syariat (fiqh) dan tasawuf. Gejala rekonsiliasi dan harmonisasi antara bidang keilmuan dan kehidupan Islam ini menghasilkan apa sering disebut beberapa ahli sebagai “neo-sufisme”.⁵¹ Kebangkitan dan penyebaran gagasan dan praktik

Media, 2006), hlm. 198; dan Umar Ridha Kahhalah, *Dirasaat al- Ijtima"iyyah fi al- 'ushur al-Islamiyyah*, (Dimasyq, 1973), hlm.54.

⁵¹ Pembahasan lebih lengkap tentang neo-sufisme dapat dilihat dalam Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 193. Bisa dilihat pula Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm.273; Hamka, *Tasawuf Moderen* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980), dan juga dalam bukunya *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981); Mohammad Damani, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000); Budhy Munawar-Rahman dkk, (eds.), *Ensiklopedi Nurcholis Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, (Bandung: Mizan, Paramadina dan CSL, 2006), hlm. 2188; Nurcholis Majid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 94.

neo-sufisme itu terutama terjadi melalui jaringan ulama yang berpusat di Haramain.⁵²

Perkembangan jaringan ulama di Haramain mengalami akselerasi pada abad ke-17 dan 18 M. Seperti diungkapkan Azyumardi Azra, jaringan ulama, terutama berpusat di Mekkah dan Madinah menduduki posisi penting dalam kaitannya dengan ibadah haji, sehingga mendorong sejumlah guru besar (ulama) dan penuntut ilmu dari berbagai wilayah di dunia muslim datang dan bermukim di sana, yang pada gilirannya menciptakan semacam jaringan keilmuan yang menghasilkan wacana ilmiah yang unik.⁵³

Sesungguhnya pada abad ke-17 dan 18 M merupakan salah satu masa yang paling dinamis dalam sejarah sosio intelektual kaum Muslim.⁵⁴ Murid-murid Jawi di Haramain merupakan inti utama tradisi intelektual dan keilmuan Islam di antara kaum Muslim Melayu-Nusantara. Meskipun dapat dipastikan bahwa banyak murid Jawi yang menuntut ilmu di Haramain dan terlibat dalam jaringan ulama yang ada di kawasan ini, tetapi pada abad ke-17 M hanya terdapat tiga murid Jawi yang sangat menonjol, yang kemudian mempunyai peran amat

⁵² Lihat Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama" dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 108-109

⁵³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet V, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 16.

⁵⁴ *Ibid*, 15-16. Pada masa ini terbentuklah *ashab al-Jawiiyyin* (para saudara kita orang Jawi) atau *Jama'at al-Jawiiyyin* (komunitas Jawi). Penjelasan lebih jauh dapat dilihat Oman Fathurrahman, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012); dan Oman Fathurrahman, "Jama'at al-Jawiiyyin di Haramayn dan Pembentukan Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Nusantara", dalam <https://naskahkuno.wordpress.com/2007/09/13/jama%EF%82%91at-al-jawiiyyin-di-haramayn-dan-pembentukan-tradisi-intelektual-islam-di-dunia-melayu-nusantara/> dan <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/09/jamaat-al-jawiiyyin-di-haramayn-dan.html>. Diakses 1 Maret 2016.

penting dalam perkembangan Islam di Nusantara. Mereka adalah Nuruddin ar-Raniri, Abdur Rauf Singkel, dan Muhammad Yusuf al-Makassari.⁵⁵

Nuruddin ar-Raniri (w. 1068H/1658 M), misalnya, dianggap sebagai salah seorang mujadid paling penting di Nusantara pada abad ke-17 M. Meski hanya bermukim dalam waktu relatif singkat, peranan ar-Raniri dalam perkembangan Islam Nusantara tidak dapat diabaikan. Ia telah berperan membawa tradisi besar Islam sembari mengeliminasi masuknya tradisi lokal ke dalam tradisi yang dibawanya tersebut. Tanpa mengabaikan peran ulama lain yang lebih dulu menyebarkan Islam di negeri ini, ar-Ranirilah yang menghubungkan satu mata rantai tradisi Islam di Timur Tengah dengan tradisi Islam Nusantara. Bahkan, ar-Raniri merupakan ulama pertama yang membedakan penafsiran doktrin dan praktik sufi yang salah dan benar.⁵⁶

Oleh karena itu, dalam pandangan ar-Raniri, masalah besar yang dihadapi umat Islam, terutama di Nusantara, adalah akidah, paham immanensi antara Tuhan makhluknya sebagaimana dikembangkan oleh paham wujudiah merupakan praktik *Sufi* yang berlebihan. Mengutip doktrin *Asy'ariyyah*, ar-Raniri berpandangan bahwa antara Tuhan dan alam raya terdapat perbedaan (*mukhalifah*), sementara antara manusia dan Tuhan terdapat hubungan transenden.⁵⁷

⁵⁵ Lihat Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama" dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 112

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, hlm. 166-188

⁵⁷ Perdebatan antara Ar-Raniri dengan Hamzah Fansuri dapat dibaca lebih lanjut dalam buku Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995/1996).

Selama tujuh tahun berada di Aceh, ar-Raniri telah melahirkan banyak karya keislaman di berbagai bidang; teologi, tafsir, hadis, fiqh, sejarah, dan lain-lain. Ia memang dikenal seorang ulama yang sangat produktif dalam menulis. Berdasarkan sumber-sumber yang tersedia, tercatat setidaknya lima belas karya ar-Raniri yang berkenaan dengan masalah teologi dan tasawuf. Berikut ini adalah beberapa di antaranya: *Durrat al-Farâ'id bi Syarh al-Aqâ'id*; *Nubdzah fi Da'wah azh-Zhil ma'a Sâhibihi*; *Latâ'if al-Asrâr*; *Asrâr al-Ihsân fi Ma'rifah al-Rûh wa al-Rahmân*; *Tibyân fi Ma'rifah al-Adyân*; *Hill al-Zhill*; *Hujjah al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq*; dan *al-Fath al-Mubîn 'alâ al-Muhîdîn* dan beberapa karya-karya lain yang membahas masalah yang sama.

Sebagai seorang penganut aliran neo-sufisme, ar-Raniri dengan sendirinya sangat menekankan pentingnya syari'ah dalam praktik-praktik tasawuf. Dalam *Sirât al-Mustaqîm*, misalnya, ia dengan tegas menandakan kewajiban utama muslim dalam praktik beragama, di mana syariah menduduki posisi sangat mendasar. Ia dalam karyanya itu memberikan penjelasan secara rinci mengenai berbagai hal yang menyangkut ibadah, mulai dari bersuci (*wuḍu'*), salat, zakat, puasa (*ṣawm*), haji (*ḥajj*), kurban (*qurbân*), hingga masalah-masalah lain yang banyak dikupas dalam kitab-kitab fiqh yang dikenal di dunia muslim.

Di abad ke-18 M ini, jaringan keulamaan Melayu-Nusantara dengan pusat kota suci Haramain semakin terjalin dengan erat. Tidak sedikit para ulama Melayu-Nusantara yang berbondong-bondong belajar ke sana. Bahkan tak jarang, mereka juga menduduki staf pengajar dan imam di Masjidil Haram serta menjadi tokoh kenamaan dalam lingkaran keilmuan. Seperti Syaikh Arsyad Banjar (w. 1227 / 1812), Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani (w. 1203 H/ 1789 M), dan Abdul Wahhab al-Bughisi. Ketiganya adalah murid dari Syaikh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, mufti Syafi'iyah ternama di Madinah.

Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani (w. 1203 H/1789 M), misalnya mempunyai posisi terhormat dengan jaringan murid tidak hanya asal kepulauan Melayu-Nusantara. Bahkan Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani merupakan penafsir paling berwibawa dan kreatif dalam tasawuf al-Ghazali; para penuntut ilmu di Haramain dinilai belum sempurna ilmunya jika belum belajar pada Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani. Selanjutnya, ia adalah ulama pertama dari dunia Melayu yang kegiatan keilmuannya dicatat dan diberitakan dalam kamus biografi Arab (*thabaqat*), sesuatu yang tidak pernah terjadi sebelumnya, yang memastikan karirnya dihormati bukan hanya di dunia Melayu, tetapi juga di kawasan Timur Tengah.⁵⁸

Karena itu, Jajat Burhanuddin menyatakan sepanjang menyangkut dunia Melayu pada abad ke-18 M, Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani merupakan ulama paling bertanggung jawab terhadap penyebaran pemikiran neo-sufisme di Nusantara. Selama di Haramain, ia mempelajari, selain mengajarkan kepada para muridnya, pemikiran tasawuf al-Ghazali, di mana karya al-Ghazali *Ihya Ulum ad-Din* telah menjadi dasar pijakan utama karya-karya Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani. Di sini, Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani telah melampaui para ulama pendahulunya pada abad ke-17 M yang hanya menjadikan karya al-Ghazali sebagai salah satu acuan dalam karya mereka. Sebab itu, seperti dikatakan para ahli sejarah Islam, Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani kerap digambarkan sebagai “penerjemah”

⁵⁸ Lihat MalAn Abdullah, *Jejak Sejarah Abdus-Samad Al-Palimbani*, Edisi Revisi, (Palembang: Syariah IAIN Raden Fatah, 2013), hlm. 3; lihat juga Martin van Bruinessen, “Studi Tasawuf pada Akhir Abad ke-18: Amalan dan Bacaan Abdus-Samad al-Falimbani, Nafis al-Banjari dan Tarekat Sammaniyah”. Dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 70.

paling menonjol dari karya al-Ghazali di antara para ulama Melayu-Nusantara.⁵⁹

Kendati Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani mendalami tasawuf, namun ia sangat kritis terbukti ia mengkritik kalangan yang mempraktikkan tarekat secara berlebihan. Ia selalu mengingatkan akan bahaya kesesatan yang diakibatkan oleh aliran-aliran tarekat tersebut, khususnya tarekat *wujudiyah mulhid* yang terbukti telah membawa banyak kesesatan di Aceh. Berkaitan dengan ajaran tasawufnya, Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani mengambil jalan tengah antara doktrin tasawuf imam al-Ghazali dan ajaran *wahdatul wujud* Ibnu Arabi; bahwa manusia sempurna (insan kamil) adalah manusia yang memandang hakikat Yang Maha Esa itu dalam fenomena alam yang serba aneka dengan tingkat makrifat tertinggi, sehingga mampu “melihat” Allah SWT sebagai “penguasa” mutlak.⁶⁰

Bahkan atas jasa Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani, Muhammad al-Sammani dan tarekat Sammaniyah menjadi subjek utama dalam tulisan-tulisan para ulama Palembang sesudahnya. Di Palembang, tarekat Sammaniyah juga mendapat tempat tersendiri. Menurut temuan Jeroen Peeters, ketika di Palembang mengalami vakum spiritual selanjutnya diisi oleh tarekat

⁵⁹Jajat Burhanuddin, “Tradisi Keilmuan dan Intelektual”, dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 152.

⁶⁰Dalam hal pemikiran tasawufnya, Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani menentang pandangan spekulatif yang tak terkontrol dalam mistisisme. Karena itu, ia menolak doktrin-doktrin yang dikatakan *wujudiyah mulhid* (secara harfiah berarti kesatuan wujud ateistik) serta praktik-praktik keagamaan pra-Islam, seperti persembahan religius untuk ruh para leluhur. Sebagaimana ar-Raniri, Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani membagi doktrin wujud ke dalam dua jenis, yaitu; *wujudiyah mulhid* (kesatuan wujud ateistik) dan *wujudiyah muwahhid* (kesatuan wujud uniterisme). Bagi Syaikh Abdus Shamad al-Falimbani para pengikut doktrin *wujudiyah mulhid* berpendapat bahwa rukun iman pertama, yaitu; *Lâ ilâha illâ Allâh* (tidak ada Tuhan selain Allah), berarti "tidak ada hal semacam itu sebagaimana wujud kami, kecuali hanya Wujud Tuhan, yaitu, kami adalah Wujud Tuhan"

Sammaniyah. Penganut tarekat Sammaniyah bukan hanya berkembang di kalangan ulama Palembang, di antaranya Kemas H. Ahmad dan Kiagus H. Muhammad Akib. Tetapi juga dari kalangan sultan Palembang sebagai pelindungnya.⁶¹

Kontinyuitas tradisi Intelektual Islam tak hanya sampai di situ. Pada abad ke-19 M, perkembangan Islam di Jawa ditandai dengan menguatnya pengaruh ortodoksi. Hal ini terjadi terutama akibat hubungan yang semakin intensif dengan Timur Tengah melalui kegiatan ibadah haji yang semakin meningkat. Bersamaan dengan itu, perkembangan Islam di Nusantara abad ke-19 M juga ditandai dengan meningkatnya jumlah Pesantren dan tarekat. Lembaga Pesantren umumnya dipimpin para haji dan kyai yang sekaligus bertindak sebagai guru tarekat bagi santri dan masyarakat sekitarnya. Tarekat yang berkembang pesat di Jawa, yakni tarekat Qadiriyah, Naqshabandiyah, dan Syattariah.⁶²

Pada abad ke-19 M ini pula terdapat tiga orang ulama terkemuka yang dapat dikatakan mewakili tradisi intelektual Islam Nusantara dari dunia kaum santri, yakni Ahmad Rifa'i dari Kalisasak, Jawa Tengah. Sebagai ulama terkemuka, Ahmad Rifa'i telah banyak menulis karya, di antaranya; *Kitab*

⁶¹ Lihat Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821- 1942*, (Jakarta: INIS, 1977), hlm. 23-24. Lihat juga, Martin van Bruinessen, "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akherat", dalam majalah *Pesantren*, Vol. IX, No. 1, 1992, hlm. 3-14. Selain masalah keagamaan di tanah air, perhatiannya juga tertuju pada masalah kolonialisme Barat di negeri-negeri Islam. Perhatian dan keprihatinannya ini ia tuangkan dalam kitab berjudul *Nasihah al-Muslimin wa Tazkirah al-Mu'minin fi Fada'il al-Jihad fi Sabil Allah wa Karamah al-Mujahidin* (Nasihat bagi Muslimin dan Peringatan bagi Mukminin mengenai Keutamaan Jihad di Jalan Allah), yang ditulis dalam bahasa Arab pada tahun 1772. Bahkan, *Hikayat Perang Sabil* yang ditulis oleh Teungku Cik Di Tiro juga dikabarkan mengutip dari salah satu karya al-Palimbani, yaitu *Nasihah al-Muslimin wa Tazkirah al-Mu'min fi Fadha'il Jihad fi Sabilillah* tersebut.

⁶² Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 172

Tahrîriyyah (Kitab tentang Kebebasan), *Ri'ayah al-Himmah* (Pemeliharaan Semangat), *Abyan al-Hawa'ij* (Penjelasan tentang Berbagai Kebutuhan), *Tabyin al-Islahi* (Penjelasan tentang Pembaharuan), *Tasyrihah al-Mukhtaj* (Penjelasan bagi Orang-orang yang Membutuhkan), dan *Syarif al-Imam* (Imam yang Mulia).⁶³

Kemudian dalam peta intelektual Islam di Indonesia, Akhmad Khatib dikenal sangat keras menentang tarekat, khususnya Tarekat Naqsyabandiyah yang memang banyak pengikut di Minangkabau. Kritik keras Akhmad Khatib direfleksikan dalam tiga karya utamanya; *Izhar Zagl al-Kazibin fi Tasyabbuhihim bi-Sadiqin*, *al-Ayah al-Bayyinah li al-Munsifin fi Izalah Khurafat ba'd al-Muta'assibin*, dan *as-Saif al-Battar fi Mahq Kalimah Ba'd Ahl al-Iqtirar*. Dalam ketiga karyanya ini, Akhmad Khatib berpendapat bahwa Tarekat Naqsyabandiyah bertentangan dengan ajaran Islam. Ia menunjukkan beberapa praktik keagamaan para pengikut Tarekat Naqsyabandiyah yang dinilai tidak memiliki dasar yang kuat pada praktik keagamaan Nabi Muhammad Saw dan para sahabat, serta bertentangan dengan ajaran Islam dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw.⁶⁴

Selanjutnya, Nawawi al-Bantani. Selama di Mekkah Nawawi telah menulis karya keislaman dalam jumlah besar, mencapai sekitar 26 karya dan meliputi berbagai bidang, baik fiqh, tafsir, hadits, tasawuf, kalam, dan sebagainya. Meskipun sebagian besar merupakan ulasan (*syarh*) dari karya para ulama Timur Tengah, dan karya Nawawi al-Bantani sangat terkenal di Nusantara, khususnya di dunia Pesantren, dan bahkan hingga kini. Di antara karya Nawawi al-Bantani yang dianggap paling

⁶³ Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 180

⁶⁴ Jajat Burhanuddin, *Ibid*, hlm. 184

orisinil dan juga paling terkemuka adalah bidang tafsir, *Tafsir al-Munir li Ma'alim at-Tanzil* (Kitab Tafsir yang Memberi Cahaya bagi al-Qur'an).⁶⁵ Penggunaan karya-karya ilmiahnya meski sebatas syarah, tahsis kitab-kitab ulama terdahulu pada kurikulum keilmuan Islam yang diterapkan mayoritas Pondok Pesantren di pelosok nusantara maupun kawasan lain di dunia Islam, menjadi dasar kepatutan menelisik tradisi intelektual Islam yang dikembangkan Nawawi al-Bantani.

Namun, bila dilihat dari kesimpulan Abdurrahman Wahid dalam bukunya *Menggerakkan Tradisi*,⁶⁶ bahwa intelektual Pesantren secara geneologis juga berkaitan erat dengan pergolakan intelektual di Timur Tengah, khususnya di era awal keterlibatan para arsitek atau perintis awal Pesantren di Indonesia. Sebut saja di antaranya, Nawawi al-Bantani dan Mahfudz al-Tirmisi adalah dua tokoh Indonesia kaliber dunia yang dipercayai mengajar di Makkah bahkan dikenal sebagai imam al-Haramain. Kedua ulama nusantara ini mampu menjadi rujukan para pendiri dan perintis Pesantren di Indonesia untuk mendalami ilmu- ilmu keislaman, seperti KH Kholil ibn Abdul Latif Bangkalan (1819 M -1925 M), KH Hasyim Asy'ari Jombang (1871 M -1947 M) dan KH Asnawi Kudus (1861 M-1959 M). Itu artinya, kesinambungan keilmuan Islam dalam tradisi keilmuan Pesantren cukup penting, bahkan menjadi penentu keabsahan sebuah ilmu

⁶⁵ Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 191.

⁶⁶ Hal ini bermula dari pandangan Gus Dur bahwa tradisi keilmuan Pesantren bersumber pada dua gelombang. Pertama, gelombang pengetahuan keislaman yang datang ke Nusantara bersamaan dengan penyebaran agama Islam sekitar abad ke-13, dan Kedua, gelombang ketika para ulama" Nusantara menggali ilmu di Semenanjung Arabia, khususnya di Makkah, lantas mendirikan Pesantren. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hlm. 221.

layak dikaji di lingkungan Pesantren melalui penentuan kitab-kitab kuning yang diajarkan.⁶⁷⁶⁸

Melalui jaringan ulama Haramain-Nusantara, para intelektual awal Pesantren mengalami masa-masa keemasan hingga berakhir ketika komunitas Islam Wahhabi menguasai semenanjung Arabia.⁶⁸⁶⁹ Masa keemasan ini dibuktikan bahwa para intelektual awal pesantren ini bukan hanya sebagai konsumen pengetahuan, tapi juga sekaligus menjadi produsen ilmu-ilmu keislaman dari berbagai disiplin kajian. Melalui tokoh-tokoh yang telah disebutkan, untuk tidak menyebutkan semuanya, tradisi intelektual Pesantren berkembang dan mengakar melalui pembentukan kurikulum yang mandiri dari satu Pesantren ke Pesantren lain. Perkembangan ini diyakini tetap diikat dalam bingkai kesatuan paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah (Sunnism).⁶⁹ Misalnya, dari KH Kholil Bangkalan lahir beberapa tokoh

⁶⁷ Lihat lengkapnya, Muhammad Yasin ibn Muhammad „Isa al-Padani, *Al-'Aqd al-Farid min Jawahir al-Asanid*, (Surabaya: Dar al-Thaqaf, tth).

⁶⁸ Komunitas ini dinisbatkan kepada Muhammad Abd al-Wahab dari Najd, Arab Saudi, lahir di Najd tahun 1111 H/1699 M. Semenjak ideologi Wahhabi menguasai Arab Saudi, banyak ulama sunni yang terancam bahkan hingga mengalami pembunuhan. Lihat, Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka Membunuh Semuanya, termasuk Ulama* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

⁶⁹ Istilah sunnisme seringkali diidentikkan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Secara umum paham ini mengajarkan tentang perlunya bermadzhab dalam memahami Islam. di mana dalam berfiqh mengikuti salah satu empat madzhab, yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Dalam kalam mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari atau Abu Mansur al-Maturidi, dan dalam tasawuf mengikuti Abu Hamid al-Ghazali atau Junaid al-Baghdadi. Dalam perkembangannya, khususnya di kalangan NU berkembang pemahaman bahwa Aswaja mengarah pada prinsip-prinsip berfikir (*al-fikr al-manhaji*). Lihat Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, tth); Abdurrahman Navis dkk, *Risalah Ahlussunnah Wal-Jama'ah; Dari Pembiasaan Menuju Pemahaman dan Pembelaan Akidah-Amaliah NU*, (Surabaya: Penerbit Khalista, 2012); dan Masyhudi Muchtar, *Aswaja An-Nahdliyah; Ajaran Ahlussunnah Wal Jamaah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2007).

pesantren yang kelak bukan hanya mendirikan pesantren, melainkan turut meneruskan pola bangun keilmuan yang dirintis dari sang guru yang berhaluan Sunnism.

Bahkan berdasarkan data statistik yang dihimpun oleh pejabat kolonial menunjukkan bahwa pada 1860-an di seluruh Pulau Jawa terdapat sekitar tiga ratus pesantren. Lembaga pendidikan pesantren ini umumnya dipimpin para kyai dan haji yang sekaligus bertindak sebagai guru tarekat bagi para santri dan masyarakat sekitar.⁷⁰ Para kyai pesantren inilah yang kemudian mengajarkan kitab kuning bagi para santri.

Sebagai lembaga pendidikan Islam yang memiliki karakteristik tersendiri, maka pesantren memiliki tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi keilmuan lembaga pendidikan lainnya.⁷¹ Apabila diamati dalam konteks aktivitas pendidikannya, pesantren lebih banyak memfokuskan pada *tafaqquh fi al-din*, yaitu pendalaman pengalaman, perluasan pengetahuan dan penguasaan khazanah ajaran agama Islam.⁷² Sebagai lembaga *tafaqquh fi al-din*, lembaga ini mengkaji dan mengembangkan ilmu-ilmu keislaman (*al-'ulm al-syar'iyah*).

Pengajaran di lembaga yang ditangani oleh para ulama dan kyai ini bertumpu pada bahan pelajaran yang termuat dalam kitab-kitab yang sudah baku (baca: kitab kuning) dalam dunia Islam dengan tradisi dan disiplin yang sudah berjalan berkesinambungan selama berabad-abad. Pengajaran telah berhasil membentuk masyarakat bermoral dan beradab dengan

⁷⁰Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah (ed, et all), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5, hlm. 172.

⁷¹Siswanto, "Praksis Model Studi Islam dalam Komunitas Pesantren (Menuju Humanisasi Kitab Kuning)" dalam Jurnal *KARSA, Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*, Edisi Vol. X, No. 2, Oktober, (Madura: STAIN Pamekasan, 2006), hlm. 920.

⁷²Fuad Jabali, dan Jamhari (Ed.), *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2002), hlm. 165.

tingkat kecerdasan yang berbeda-beda, mulai dari santri sampai kepada *'alim* (kiai dan ustadz), *'allamah* dan *mujtahid*. Walaupun hal ini mungkin tidak begitu disadari selama ini, namun bagaimanapun juga, terdapat *diferensiasi* yang mendasar antara manifestasi keilmuan di Pesantren dan manifestasi keilmuan di lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya di seluruh dunia Islam.⁷³

Tradisi ini mengalami perkembangan dari masa ke masa dan menampilkan manifestasi yang berubah-ubah dari waktu ke waktu. Walau demikian, masih dapat di-telusuri beberapa hal inti yang tetap merupakan tradisi keilmuan pesantren, sejak datangnya Islam ke Indonesia hingga saat ini. Kesemuanya itu menunjuk ke sebuah asal-usul yang bersifat historis sekaligus merupakan pendorong utama bagi berkembangnya pesantren itu sendiri.⁷⁴

C. Pembelajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren

Sebagai lembaga *tafaqquh fiddin*, pesantren yang tersebar luas di Indonesia sejak munculnya hingga sekarang memang mempunyai daya tarik, baik dari sosok luarnya, kehidupan sehari-harinya, potensi dirinya, isi pendidikannya, sistem dan metodenya. Tentu saja mempunyai latarbelakang dan tujuan yang berbeda-beda. Namun yang jelas, di pesantren terdapat sesuatu yang spesifik, tidak ditemukan di luar pesantren atau lembaga pendidikan lain.

Di antara sekian banyak hal yang menarik dari pesantren dan yang tidak terdapat di lembaga lain adalah mata pelajaran bakunya yang ditekstualkan pada kitab-kitab salaf (klasik) yang

⁷³ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hlm. 157.

⁷⁴ Siswanto. 2006. "Praksis Model Studi Islam dalam Komunitas Pesantren (Menuju Humanisasi Kitab Kuning)" dalam Jurnal *KARSA, Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* edisi Vol. X, No. 2, Oktober 2006, hlm. 921.

sekarang ini terintroduksi secara populer dengan sebutan kitab kuning.⁷⁵ Disebut kitab kuning karena memang kitab-kitab itu dicetak di atas kertas berwarna kuning, meskipun sekarang sudah banyak dicetak ulang pada kertas putih. Kuning memang suatu warna yang indah dan cerah serta tidak menyilaukan mata.

Kitab kuning memang menarik, tentu saja bukan karena warnanya kuning, tetapi karena kitab itu mempunyai ciri-ciri yang melekat yang untuk memahaminya memerlukan keterampilan tertentu dan tidak cukup hanya dengan menguasai bahasa Arab saja. Sehingga banyak sekali orang pandai berbahasa Arab, namun masih kesulitan mengklarifikasikan isi dan kandungan kitab-kitab kuning secara persis. Sebaliknya tidak sedikit ulama yang menguasai kitab-kitab kuning tidak dapat berbahasa Arab

Pesantren dan kitab kuning adalah dua sisi yang tak terpisahkan dalam keping pendidikan Islam di Indonesia. Sejak sejarah awal berdirinya, pesantren tidak dapat dipisahkan dari literatur kitab karya pemikiran para ulama *Salaf*. Boleh dibilang, tanpa keberadaan dan pengajaran kitab kuning, suatu lembaga pendidikan tak absah disebut Pesantren. Begitulah fakta yang mengemuka di lapangan. Abdurrahman Wahid dalam konteks ini

⁷⁵ Istilah kitab kuning pada dasarnya diberikan berdasarkan pada kertas yang digunakan menggunakan kertas kuning khas Timur Tengah, namun oleh kalangan pengkritik Pesantren istilah kitab kuning mengandung makna kitab yang memiliki kadar keilmuan yang rendah, ketinggalan zaman, dan salah satu penyebab terjadinya stagnasi berpikir umat. Lihat Affandi Mochtar, "Tradisi Kitab Kuning: Sebuah Observasi Umum", dalam Marzuki Wahid, *et.al* (ed), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 221-222. Contoh penggunaan istilah kitab kuning yang lebih longgar seperti yang digunakan oleh Azyumardi Azra yang mengartikan istilah kitab kuning sebagai kitab-kitab keagamaan berbahasa Arab, Melayu atau Jawa atau bahasa-bahasa lokal lain di Indonesia dengan menggunakan aksara Arab, yang selain ditulis oleh ulama di Timur Tengah, juga ditulis oleh ulama Indonesia sendiri. Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam (Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru)*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 111.

meneguhkan dengan menyatakan, kitab kuning telah menjadi salah satu sistem nilai dalam kehidupan Pesantren.⁷⁶

Karena itu, pembelajaran dan pengkajian kitab kuning menjadi nomor wahid dan merupakan ciri khas pembelajaran di pesantren. Kitab kuning tidak hanya menjadi pusat orientasi, tetapi telah mendominasi studi keislaman Pesantren dan mewarnai praktik keagamaan dalam berbagai dimensi kehidupan umat Islam. Saking lengketnya, dengan kitab kuning, kalangan pesantren mencoba bersikap, memaknai dan menjawab hampir seluruh persoalan yang muncul dan berkembang di masyarakat. Bahkan jika kita tengok halaqah *bahtsul masa'il* para santri di pesantren, maka seakan-seakan seluruh persoalan hidup ini sudah termaktub dan telah dijawab oleh kitab kuning. Tak hanya persoalan masa lalu, isu-isu terkini pun pembahasannya sudah ada, atau minimal diasumsikan ada. Sebut saja misalnya, persoalan poligami, dari mulai yang ekstrim pro-poligami dan yang ekstrim kontra-poligami, semua terpapar dalam kitab kuning. Pun, persoalan formalisasi syariah, perdebatan pornoaksi-pornografi, persoalan sikap terhadap agama lain, dan lain sebagainya juga tersurat dalam kitab kuning. Ibarat lautan, semua jenis ikan dapat ditemukan di sana.

Kitab kuning yang dikaji di pesantren, kebanyakan kitab-kitab karya para ulama Syafi'iyah. Mulai dari kitab fiqh tingkat dasar, seperti *Safinatun Naja*, *Taqrib*, *Kifayatul Ahyar*; menengah, seperti; *Fathul Qarib*, *Fathul Wahab*, *Fathul Mu'in*, *I'anatuth Thalibin*, *Hasyiyah Bajuri*, *Muhazzab*; hingga tingkat tinggi seperti *Nihayatul Muhtaj*, *Hasyiyah Qalyubi wa Umairah*, *Al-Muharrar*, *Majmu Syarh Muhazzab*. Semuanya merupakan susunan para ulama mazhab Syafi'i. Kitab-kitab tersebut, berisi paparan mengenai hukum-hukum hasil ijtihad Imam Syafi'i, yang

⁷⁶ Abdurrahman Wahid, "Nilai-Nilai Kaum Santri" dalam M. Dawam Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 67.

kemudian diuraikan lagi oleh para ulama pengikutnya dari abad ke abad. Hasil pemikiran ijtihad Imam Syafi'i sendiri, didiktekan (*imla*) kepada muridnya, Al-Buwaithi, yang menyusunnya lagi menjadi kitab *al-Umm* (Induk). Dari *al-Umm* inilah lahir kitab-kitab fiqh susunan para ulama mazhab Syafi'i, baik yang ringkas dan tipis, seperti *Taqrib* karya Abu Suja, maupun yang panjang lebar dan tebal-tebal seperti *Nihayatul Muhtaj* karya Ar-Ramli, atau *Majmu Syarah Muhazzab* karya An-Nawawi. Bahasan hukum-hukum dalam kitab kuning, bersumber dari hasil ijtihad para ulama mazhab (disebut mujtahid shagir dan ulama pendiri mazhab yang merupakan mujtahid kabir, atau mujtahid mutlaq), yang menggali langsung dari al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw., yang digali dan dijadikan bahan ijtihad, adalah hal-hal yang bersifat temporer, aktual, namun belum terdapat nash yang jelas di dalam al-Qur'an dan hadits. Untuk hal-hal yang sudah dijelaskan di dalam al-Qur'an dan hadits, tidak lagi dijadikan bahan ijtihad.

Jika kitab kuning bagi kalangan pesantren adalah referensi yang begitu akrab dan familiar, lain halnya bagi khalayak di luar dua ruang lingkup tersebut. Kitab kuning bahkan tak pernah terlihat, apalagi menyentuh dan membacanya. Maka jangan heran kalau tak sedikit kalangan yang mencibir dan menanyakan otentisitas kitab kuning dalam tradisi intelektual Islam, khususnya dalam pemecahan masalah umat terkait hukum Islam.

Ada banyak nama sebagai sebutan lain dari kitab yang menjadi referensi wajib di Pesantren ini. Disebut "kitab kuning" karena memang kertas yang digunakan dalam kitab-kitab tersebut berwarna kuning. Maklum saja, istilah ini bertujuan untuk memudahkan orang dalam menyebut. Sebutan "kitab kuning" ini adalah khas Indonesia. Ada juga yang menyebutnya, "kitab gundul". Ini karena disandarkan pada kata per kata dalam kitab yang tidak berharokat, bahkan tidak ada tanda bacanya sama sekali, tak seperti layaknya kitab-kitab belakangan. Istilah "kitab

kuno” juga sebutan lain kitab kuning.⁷⁷ Sebutan ini mengemuka karena rentangan waktu yang begitu jauh sejak kemunculannya dibanding sekarang. Karena saking kunonya, model kitab dan gaya penulisannya kini tak lagi digunakan. Meski atas dasar rentang waktu yang begitu jauh, ada yang menyebutnya kitab klasik (*al-kutub al-qadimah*).

Secara umum, kitab kuning dipahami oleh beberapa kalangan sebagai kitab referensi keagamaan yang merupakan produk pemikiran para ulama pada masa lampau (*al-Salaf*) yang ditulis dengan format khas pra-modern, sebelum abad ke-17-an M. Lebih rinci lagi, kitab kuning didefinisikan dengan tiga pengertian. *Pertama*, kitab yang ditulis oleh ulama-ulama asing, tetapi secara turun-temurun menjadi referensi yang dipedomani oleh para ulama Indonesia. *Kedua*, ditulis oleh ulama Indonesia sebagai karya tulis yang independen. Dan *ketiga*, ditulis ulama Indonesia sebagai komentar atau terjemahan atas kitab karya ulama asing.⁷⁸

Dalam tradisi intelektual Islam, khususnya di Timur Tengah, dikenal dua istilah untuk menyebut kategori karya-karya ilmiah berdasarkan kurun atau format penulisannya. Kategori pertama disebut kitab-kitab klasik (*al-kutub al-qadimah*), sedangkan kategori kedua disebut kitab-kitab modern (*al-kulub al-`ashriyah*). Perbedaan yang pertama dari yang kedua dicirikan, antara lain, oleh cara penulisannya yang tidak mengenal pemberhentian, tanda baca (*punctuation*), dan kesan bahasanya yang berat, klasik, dan tanpa syakl (harakat). Apa yang disebut

⁷⁷ Ali Yafi, “Kitab Kuning: Produk Peradaban Islam”. Dalam *Pesantren*, VI/1, 1988, hlm. 3. Lihat juga makalahnya, “Prespektif Kitab Kuning dan Kriteria Pengkajiannya secara Efektif dan Efisien,” pada seminar sehari “Kitab Kuning di Kampus Modern”, Senat Mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Jakarta, 6 April 1988, hlm. 2.

⁷⁸ Masdar F. Masudi, “Pandangan Hidup Ulama Indonesia dalam Literatur Kitab Kuning”, makalah pada Seminar Nasional tentang Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia, Jakarta: LIPI, 1998, hlm. 1.

kitab kuning pada dasarnya mengacu pada kategori yang pertama, yakni kitab-kitab klasik (*al-kutub al-qadimah*).

Spesifikasi kitab kuning secara umum terletak dalam formatnya (*layout*), yang terdiri dari dua bagian; *matn* (teks asal) dan *syarh* (komentar, teks penjelas atas *matn*). Dalam pembagian semacam ini, *matn* selalu diletakkan dibagian pinggir (margin) sebelah kanan maupun kiri. Sementara *sharh*, karena penuturannya jauh lebih banyak dan panjang dibandingkan *matn*, diletakkan di bagian tengah setiap halaman kitab kuning. Ciri khas lainnya terletak dalam penjilidannya yang tidak total, yakni tidak dijilid seperti buku. Ia hanya dilipat berdasarkan kelompok halaman (misalnya, setiap 20 halaman) yang secara teknis dikenal dengan istilah korasan. Jadi, dalam satu kitab kuning terdiri dari beberapa korasan yang memungkinkan salah satu atau beberapa korasan itu dibawa secara lerpisah. Biasanya, ketika berangkat ke majelis pengkajian (pengajian), santri hanya membawa korasan tertentu yang dipelajarinya bersama sang kiai.⁷⁹

Menurut Tholchah Hasan kitab kuning bisa dicirikan sebagai berikut; 1). Kitab yang ditulis atau bertulisan Arab; 2). Umumnya ditulis tanpa syakal, bahkan tanpa tanda baca semisal titik dan koma; 3). Berisi keilmuan Islam; 4). Metode penulisannya yang dinilai kuno dan bahkan ditengarai tidak memiliki relevansi dengan kekinian; 5). Lazimnya dipelajari dan dikaji di Pondok Pesantren; dan 6). Dicitak di atas kertas yang berwarna kuning.⁸⁰

Selain itu, yang membedakan kitab kuning dari yang lainnya adalah metode mempelajarinya. Sudah dikenal bahwa ada dua metode yang berkembang di lingkungan Pesantren untuk

⁷⁹ Penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milleau*, (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 146, 1990), hlm. 234-235.

⁸⁰ Abdurrahman, Mashudi, "Memelihara Tradisi, Memperbaharui Pendidikan Pesantren". Dalam *Bina Pesantren* I, (Jakarta, 2006), hlm. 32.

mempelajari kitab kuning, yaitu metode sorogan dan metode bandongan. Pada cara *pertama*, santri membacakan kitab kuning di hadapan kyai yang langsung menyaksikan keabsahan bacaan santri, baik dalam konteks makna maupun bahasa (nahwu dan sharf). Sementara itu, pada cara *kedua*, santri secara kolektif mendengarkan bacaan dan penjelasan sang kiai sambil masing-masing memberikan catatan pada kitabnya. Catatan itu bisa berupa syakl atau makna mufradat atau penjelasan (keterangan tambahan). Penting ditegaskan bahwa kalangan Pesantren, terutama yang klasik (*Salafi*), memiliki cara membaca tersendiri, yang dikenal dengan cara utawi iki iku, sebuah cara membaca dengan pendekatan *grammar* (*nahwu* dan *sharf*) yang ketat. Selain kedua metode di atas, sejalan dengan usaha kontekstualisasi kajian kitab kuning, di lingkungan Pesantren dewasa ini telah berkembang metode *jalsah* (diskusi partisipatoris) dan *halaqah* (seminar). Kedua metode ini lebih sering digunakan di tingkat kyai atau pengasuh Pesantren, antara lain, membahas isu-isu kontemporer dengan bahan-bahan pemikiran yang bersumber dari kitab kuning.

Bagian tengah setiap halaman kitab kuning. Ciri khas lainnya terletak dalam penjilidannya yang tidak total, yakni tidak dijilid seperti buku. Ia hanya dilipat berdasarkan kelompok halaman (misalnya, setiap 20 halaman) yang secara teknis dikenal dengan istilah korasan. Jadi, dalam satu kitab kuning terdiri dari beberapa korasan yang memungkinkan salah satu atau beberapa korasan itu dibawa secara lerpisah. Biasanya, ketika berangkat ke majelis pengkajian (pengajian), santri hanya membawa korasan tertentu yang akan dipelajarinya bersama sang kiai.⁸¹

⁸¹ Sejumlah nama yang berperan dalam membakukan kitab kuning dalam periode ini antara lain: Kyai Nawawi Banten, Kyai Mahfudz Termas, Kyai Abdul Ghani Bima, Kyai Arsyad Banjar, Kyai Abdul Shamad Palembang, Kyai Hasyim Asy'ari Jombang, dan Kyai Rifangi Kaliwungu. Keberangkatan dan pendidikan mereka ke Timur Tengah dimungkinkan karena meningkatnya peradaban masyarakat pada masa itu sebagai akibat dari dibukanya perkebunan-perkebunan tebu, kopi, tembakau, dan juga pabrik-

Menurut Tholchah Hasan' kitab kuning bisa dicirikan sebagai berikut; 1). Kitab yang ditulis atau bertulisan Arab; 2). Umumnya ditulis tanpa syakal, bahkan tanpa tanda baca semisal titik dan koma; 3). Berisi keilmuan Islam; 4). Metode penulisannya yang dinilai kuno dan bahkan ditengarai tidak memiliki relevansi dengan kekinian; 5). Lazimnya dipelajari dan dikaji di Pondok Pesantren; dan 6). Dicitak di atas kertas yang berwarna kuning.⁸²

Selain itu, yang membedakan kitab kuning dari yang lainnya adalah metode mempelajarinya. Sudah dikenal bahwa ada dua metode yang berkembang di lingkungan Pesantren untuk mempelajari kitab kuning, yaitu metode sorogan dan metode bandongan. Pada cara *pertama*, santri membacakan kitab kuning di hadapan kyai yang langsung menyaksikan keabsahan bacaan santri, baik dalam konteks makna maupun bahasa (nahwu dan sharf). Sementara itu, pada cara *kedua*, santri secara kolektif mendengarkan bacaan dan penjelasan sang kiai sambil masing-masing memberikan catatan pada kitabnya. Catatan itu bisa berupa syakl atau makna mufradat atau penjelasan (keterangan tambahan). Penting ditegaskan bahwa kalangan Pesantren, terutama yang klasik (*Salafi*), memiliki cara membaca tersendiri, yang dikenal dengan cara utawi iki iku, sebuah cara membaca dengan pendekatan *grammar* (*nahwu* dan *sharf*) yang ketat. Selain kedua metode di atas, sejalan dengan usaha kontekstualisasi kajian kitab kuning, di lingkungan Pesantren dewasa ini telah berkembang metode *jalsah* (diskusi partisipatoris) dan halaqah (seminar). Kedua metode ini lebih

pabrik. Selain itu, keberangkatan mereka juga dipermudah oleh pelayaran dengan kapal motor secara teratur sejak dibukanya terusan Suez. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren". Dalam *Jurnal Pesantren*, No Perdana (1984), hlm. 8.

⁸²Martin van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning; Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren". Dalam *Jurnal Ulumul Quran* III (4), (Jakarta: 1992), hlm. 75.

sering digunakan di tingkat kyai atau pengasuh Pesantren, antara lain, membahas isu-isu kontemporer dengan bahan-bahan pemikiran yang bersumber dari kitab kuning.

Kalau ditelisik, tradisi kitab kuning jelas bukan berasal dari Nusantara. Sebagian besar kitab klasik yang dipelajari di Indonesia berbahasa Arab, dan ditulis sebelum nusantara terislamisasi. Demikian juga banyak syarah bukan berasal dari Indonesia, meskipun jumlah syarah yang ditulis ulama nusantara makin banyak. Bahkan pergeseran perhatian ulama dalam tradisi itu mengikuti pergeseran serupa di sebagian besar dunia Islam. Sementara sejumlah kitab kuning yang ditulis pasca islamisasi nusantara, juga sebagian besar tak berasal dari Indonesia, tapi dari Makkah atau Madinah meskipun pengarangnya boleh jadi orang Indonesia.⁸³

Sejarah permulaan dan perkembangan tradisi intelektual dan keilmuan Islam nusantara sejauh ini telah mengundang perhatian sejumlah sarjana dan pengamat yang menekuninya. Selain Martin van Bruinessen,⁸⁴ mereka adalah Abdurrahman Wahid,⁸⁵ Taufik Abdullah,⁸⁶ dan banyak lagi ilmuwan lainnya. Dalam berbagai karyanya, masing-masing intelektual itu memberikan analisis dan penilaian atas masalah ini. Walaupun berbeda rumusan karena perbedaan pendekatan yang digunakan, hasil kajian mereka agaknya memperlihatkan kecenderungan yang sama dalam mempertimbangkan dua faktor penting.

⁸³ Martin van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning; Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren". Dalam *Jurnal Ulumul Quran* III (4), (Jakarta: 1992), hlm. 78.

⁸⁴ Martin van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning; Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren". Dalam *Jurnal Ulumul Quran* III (4), (Jakarta: 1992), hlm. 780.

⁸⁵ Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren". Dalam *Jurnal Pesantren*", hlm. 4-11.

⁸⁶ Taufik Abdullah, *Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa*, *Jurnal Prisma*, III, (Jakarta: 1991), hlm. 16-27.

Pertama, kontak ulama nusantara dengan ulama Timur Tengah sebagai bagian dari proses internasionalisasi Islam. *Kedua*, interaksi budaya Islam dengan budaya lokal sebagai konsekuensi logis dari proses islamisasi nusantara. Kedua aktor ini berperan dalam membentuk dan mewarnai corak keilmuan Islam Nusantara seperti tercermin dalam tradisi Pesantren.

Untuk melihat posisi dan sejauhmana makna penting kitab kuning di kalangan Pesantren, setidaknya ada beberapa abstraksi yang perlu dicermati. *Pertama*, cara pandang masyarakat terhadap Pesantren. Pesantren pada umumnya dipandang sebagai sebuah “subkultur” yang mengembangkan pola kehidupan yang tidak seperti biasa atau katakanlah unik. Di samping faktor kepemimpinan kyai-ulama, kitab kuning adalah faktor penting yang menjadi karakteristik subkultur itu. Kitab kuning seakan menjadi kitab pusaka yang mandraguna. Kitab yang terus “diwariskan” turun temurun dari generasi ke generasi, sebagai sumber bacaan utama bagi masyarakat Pesantren yang cukup luas. Dengan begitu, ini merupakan bagian dari sebuah proses berlangsungnya pembentukan dan pemeliharaan subkultur yang unik tersebut.

Kedua, kitab kuning juga difungsikan oleh kalangan pesantren sebagai “referensi” nilai universal dalam menyikapi segala tantangan kehidupan. Karena itu, bagaimanapun perubahan dalam tata kehidupan, kitab kuning harus tetap terjaga. Kitab kuning dipahami sebagai mata rantai keilmuan Islam yang dapat bersambung hingga pemahaman keilmuan Islam masa tabiin dan sahabat. Makanya, memutuskan mata rantai kitab kuning, sama artinya membuang sebagian sejarah intelektual umat. Kita mungkin sering mendengar sebuah hadist yang disabdakan oleh Rasulullah Saw. “*Al-ulama warosatul anbiya*”, ulama adalah pewaris para Nabi.

Ketiga, segi dinamis yang diperlihatkan kitab kuning. Kalau ditelisik, ternyata segi dinamisnya adalah transfer

pembentukan tradisi keilmuan fikih-sufistik yang didukung penguasaan ilmu-ilmu instrumental, termasuk ilmu-ilmu humanistik (adab). Tanpa kitab kuning, dalam pengertian yang lebih kompleks, tradisi intelektual di Indonesia agaknya tidak bisa keluar dari kemelut sufi-ektrem dan fikih-ektrem. Pesantren yang akrab dengan khazanah klasik kitab kuning inilah yang membedakan dengan Pesantren-Pesantren lain yang lebih cenderung pada adopsi terhadap keilmuan Barat. Melalui ini pula, pesantren melahirkan sikap-sikap yang tasamuh (lapang dada), tawazun (seimbang), dan i'tidal (adil). Dengan begitu, sulit diramalkan akan terjadinya sikap ekstrem atau radikal yang saat ini tengah menjadi hantu menakutkan bagi dunia.

Keempat, pemilihan kitab kuning sebagai referensi utama di pesantren, tentu terkait dengan perkembangan tradisi intelektual Islam Nusantara. Sejak periode paling dini, bersamaan dengan proses internasionalisasi, yang berarti Arabisasi, dokumentasi tentang ajaran-ajaran Islam selalu ditulis dalam bahasa Arab, sekurang-kurangnya dengan menggunakan huruf Arab. Arabisasi seperti ini tidak lain menempatkan keislaman di Indonesia selalu dalam konteks universal. Proses seperti ini terus berlanjut sejalan dengan semakin kuatnya intervensi bahasa Arab ke dalam bahasa-bahasa di Nusantara, dan Pesantren tampaknya hanya melanjutkan proses ini saja. Hal ini mencapai momentumnya ketika Pesantren berada dalam tekanan kekuasaan asing, dan ia melakukan gerakan defensif non kooperatif. Pemasok utama nilai dan pengetahuan yang dapat dipercaya dalam situasi seperti itu adalah kitab kuning yang sudah beredar sangat luas di lingkungan mereka.

Terkait dengan hal ini, Abdurrahman Wahid justru menyoroti segi dinamis dari perkembangannya di Pesantren. Menurutnya, kitab kuning merupakan faktor penting dalam pembentukan tradisi keilmuan yang fikih-sulistik, yang didukung penguasaan ilmu-ilmu instrumental, termasuk ilmu-ilmu

humanistik (adab)-nya. Tanpa kitab kuning dalam pengertian yang lebih kompleks, tradisi intelektual di Indonesia agaknya tidak bisa keluar dari kemelut sufi-ekstrem dan fiqih-ekstrem. Apa yang dicapai oleh Kyai Ihsan Jampes melalui karyakaryanya, *Siraj al-Thalibin* dan *Manahij al-Imdad*, yang masing-masing merupakan komentar atas *Minhaj al-Abidin* dan *Irsyad al-Ibad*, merupakan contoh prestasi intelektual yang mengandalkan kitab kuning. Dalam *Manahij al-Imdad* ini, sekali lagi, telah membuktikan kepiawaian ulama Pesantren dalam mengkombinasikan kemampuan mendalami ilmu-ilmu agama secara tuntas dan mengamalkan tasawuf secara tuntas pula.⁸⁷

Keempat abstraksi di atas paling tidak memberikan gambaran luas bagaimana sesungguhnya pergumulan kitab kuning di kalangan Pesantren. Dengan begitu, usai mencermati beberapa gambaran di atas, jika disederhanakan, setidaknya ada dua poin penting yang dapat menjelaskan posisi dan signifikansi kitab kuning di Pesantren.

Poin pertama, otentisitas kitab kuning bagi kalangan Pesantren adalah referensi yang kandungannya sudah tidak perlu dipertanyakan lagi. Kenyataan bahwa kitab kuning yang ditulis sejak lama dan terus dipakai dari masa ke masa menunjukkan bahwa kitab tersebut sudah teruji kebenarannya dalam sejarah. Kitab kuning dipandang sebagai pemasok teori dan ajaran yang sudah sedemikian rupa dirumuskan oleh para ulama dengan bersandar pada al-Qur'an dan hadits. Menjadikan kitab kuning sebagai referensi tidak berarti mengabaikan al-Qur'an dan hadits, melainkan justru pada hakikatnya mengamalkan ajaran keduanya. Kepercayaan bahwa kedua kitab itu merupakan wahyu Allah Swt menimbulkan pengertian bahwa al-Qur'an dan hadits tidak boleh diperlakukan dan dipahami sembarangan. Cara paling aman untuk memahami kedua sumber utama itu agar tidak terjerumus

⁸⁷ Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren". Dalam *Jurnal Pesantren*", hlm. 11.

dalam kesalahan dan kekeliruan yang dibuatnya sendiri adalah mempelajari dan mengembangkan khazanah kitab kuning. Sebab, kandungan dipercaya dalam situasi seperti itu adalah kitab kuning yang sudah beredar sangat luas di lingkungan mereka.

Terkait dengan hal ini, Abdurrahman Wahid justru menyoroti segi dinamis dari perkembangannya di Pesantren. Menurutnya, kitab kuning merupakan faktor penting dalam pembentukan tradisi keilmuan yang fiqih-sulistik, yang didukung penguasaan ilmu-ilmu instrumental, termasuk ilmu-ilmu humanistik (adab). Tanpa kitab kuning dalam pengertian yang lebih kompleks, tradisi intelektual di Indonesia agaknya tidak bisa keluar dari kemelut sufi-ekstrem dan fiqih-ekstrem. Apa yang dicapai oleh Kyai Ihsan Jampes melalui karya-karyanya, *Siraj al-Thalibin* dan *Manahij al-Imdad*, yang masing-masing merupakan komentar atas *Minhaj al-Abidin* dan *Irsyad al-Ibad*, merupakan contoh prestasi intelektual yang mengandalkan kitab kuning. Dalam *Manahij al-Imdad* ini, sekali lagi, telah membuktikan kepiawaian ulama Pesantren dalam mengkombinasikan kemampuan mendalami ilmu-ilmu agama secara tuntas dan mengamalkan tasawuf secara tuntas pula.⁸⁸

Keempat abstraksi di atas paling tidak memberikan gambaran luas bagaimana sesungguhnya pergumulan kitab kuning di kalangan Pesantren. Dengan begitu, usai mencermati beberapa gambaran di atas, jika disederhanakan, setidaknya ada dua poin penting yang dapat menjelaskan posisi dan signifikansi kitab kuning di Pesantren.

Poin pertama, otentisitas kitab kuning bagi kalangan Pesantren adalah referensi yang kandungannya sudah tidak perlu dipertanyakan lagi. Kenyataan bahwa kitab kuning yang ditulis sejak lama dan terus dipakai dari masa ke masa menunjukkan

⁸⁸ Muhammad M. Basyuni, *Revitalisasi Spirit Pesantren; Gagasan, Kiprah, dan Refleksi*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Dirjen Pendis Depag RI, 2006), hlm. 123.

bahwa kitab tersebut sudah teruji kebenarannya dalam sejarah. Kitab kuning dipandang sebagai pemasok teori dan ajaran yang sudah sedemikian rupa dirumuskan oleh para ulama dengan bersandar pada al-Qur'an dan hadits. Menjadikan kitab kuning sebagai referensi tidak berarti mengabaikan al-Qur'an dan hadits, melainkan justru pada hakikatnya mengamalkan ajaran keduanya. Kepercayaan bahwa kedua kitab itu merupakan wahyu Allah SWT menimbulkan pengertian bahwa al-Qur'an dan hadits tidak boleh diperlakukan dan dipahami sembarangan. Cara paling aman untuk memahami kedua sumber utama itu agar tidak terjerumus dalam kesalahan dan kekeliruan yang dibuatnya sendiri adalah mempelajari dan mengembangkan khazanah kitab kuning. Sebab, kandungan kitab kuning merupakan penjelasan dan pengejawantahan yang siap pakai dan rumusan ketentuan hukum yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits yang dipersiapkan oleh para mujtahid di segala bidang.

Poin kedua, kitab kuning sangatlah penting bagi Pesantren untuk memfasilitasi proses pemahaman keagamaan yang mendalam sehingga mampu merumuskan penjelasan yang segar tetapi tidak ahistoris mengenai ajaran Islam, al-Qur'an dan hadits Nabi Saw. Kitab kuning mencerminkan pemikiran keagamaan yang lahir dan berkembang sepanjang sejarah peradaban Islam. Untuk menjadikan Pesantren tetap sebagai pusat kajian keislaman, pemeliharaan dan bahkan pengayaan kitab kuning harus tetap menjadi ciri utamanya. Termasuk dalam proses pengayaan ini adalah penanganan kitab kuning dalam bidang dan masa luas, termasuk yang lahir belakangan, yakni *al-kutub al-ashriyyah*. Hanya dengan penguasaan kitab kuning seperti inilah kreasi dan dinamika pemikiran Islam yang serius di Indonesia tidak berhenti.

Terkait dengan relasi pesantren dan kitab kuning dewasa ini setidaknya terdapat dua model pesantren. Model pertama, pesantren kitab kuning atau juga biasa dikenal orang sebagai

pesantren murni *Salaf*. Pesantren model ini adalah pesantren yang sejak berdirinya hingga kini tetap mempertahankan kitab kuning sebagai literatur utama dalam kurikulum pembelajaran. Kini, pesantren ini terhitung amat langka. Pesantren ini jamaknya tidak menyelenggarakan pendidikan formal, tapi hanya menyelenggarakan sekolah diniyah. Ukuran kelulusan dan keberhasilan seorang santri betul-betul ditentukan oleh kepiawaiannya dalam penguasaan kitab kuning. Penguasaan dalam hal ini adalah tak sekedar bisa membaca dengan benar, tapi juga memahami, mengungkapkan, mengembangkan, dan mengkontekstualisasikan kandungannya. Kalau pun toh ditemukan “kitab putih” (non kitab kuning) dalam kurikulum, itu pasti hanya bagian yang sangat kecil, dan sifatnya tak wajib atau hanya sekedar pengayaan. Di antara contoh pesantren ini adalah Pondok Pesantren Lirboyo, Ploso, Sidogiri, Kajen, dan Langitan. Keberadaan Pesantren jenis ini kini sudah langka, karena mungkin sudah tergerus oleh perubahan zaman arus modernisasi dan industrialisasi, yang mengutamakan ijazah formal dan persaingan pasar kerja.

Karena jumlahnya yang sangat minim, tentu ini harus menjadi perhatian pemerintah, khususnya Kementerian Agama RI, yang juga turut bertanggung jawab dalam membangun dan mengembangkan Pesantren. Jangan sampai aset bangsa yang luar biasa ini luntur begitu saja ditelan zaman. Pesanten kitab kuning, bagi penulis, adalah Pesantren yang masih mewarisi genuine karakteristik khazanah Islam Indonesia, jadi sangan sampai Pesantren jenis ini juga ikut-ikutan menyelenggarakan pendidikan formal seperti MI/SD-MTs/SMP-MA/SMA. Mengapa? Agar karakteristik dan tradisi keilmuannya tidak luntur dan tetap berperan besar sebagai pialang budaya sekaligus subkultur dari masyarakat. Indigenous khazanah keilmuan kitab kuning dalam dunia pesanten seperti ini harus terus dilestarikan, dipupuk, dan dikembangkan.

Langkah Kementerian Agama melalui program muadalah ijazah Pesantren adalah langkah positif untuk mengembangkan jenis Pesantren ini.⁸⁹ Program ini adalah proses penyetaraan antar-institusi pendidikan, baik pendidikan di dalam maupun di luar pesantren. Dengan begitu, ijazah sekolah diniyah di Pesantren dapat disetarakan dengan ijazah Madrasah Aliyah di sekolah formal. Kalau sudah setara (mu'adalah) maka lulusan pesantren jenis ini dapat meneruskan kuliah di perguruan tinggi, layaknya alumni Madrasah Aliyah di sekolah formal. Dengan adanya sistem muadalah ini minimal ada dua manfaat yang dapat diraih: 1) tradisi kitab kuning yang terus terpelihara dan berkembang dengan baik, 2) kapasitas alumennya yang “jago” kitab kuning itu dapat memberikan warna dalam diskursus studi keislaman di perguruan tinggi.

Namun, tak semua pesantren jenis ini dapat mengajukan muadalah dengan mudah, ada persyaratan yang mesti dipenuhi. Di antara syarat-syarat itu adalah penyelenggara pendidikan harus berbentuk yayasan atau organisasi berbadan hukum, terdaftar di Kementerian Agama, menggunakan kurikulum lokal kreasi sendiri (tidak menggunakan kurikulum Kementerian Agama atau Diknas), serta tersedianya komponen penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran pada satuan pendidikan. Lebih jelasnya, di antara jenis jenjang pendidikan di Pesantren yang lulusannya sapat disetarakan setingkat Madrasah Aliyah (MA) yaitu Madrasah *Salafiyah Ulya* (*Aly* atau Aliyah), Dirasat Muallimin Islamiyah (DMI), Tarbiyatul Muallimin al-Islamiyah (TMI), dan madrasah diniyah Ulya atau setingkat takhassush yang sudah lulus jenjang Wustho dan Ula. Di antara „Pesantren kitab kuning“ yang sudah mengikuti program muadalah ini adalah Pondok Pesantren Lirboyo, Sidogiri, dan Kajen.

⁸⁹ Lihat Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu'in bi Syarhi Qurrati al-A'yun*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), hlm. 25.

Model kedua, pesantren kolaboratif. Perpaduan antara sekolah formal dan sekolah diniyah, itulah yang dimaksud dengan kata kolaboratif dalam jenis Pesantren ini. Mulanya Pesantren ini hanya menyelenggarakan pendidikan diniyah dengan tanpa ijazah formal, tapi sesuai dengan perkembangan zaman, lembaga ini juga menyelenggarakan pendidikan formal. Jenis pesantren inilah yang kini merebak dan mendominasi karakter pesantren di berbagai penjuru. Biasanya, santri harus bersekolah dua kali dalam sehari, misalnya sekolah formal pada pagi hari dan sekolah diniyah pada malam hari. Inilah yang penulis sebut sebagai kolaborasi “kitab kuning” dengan “kitab putih”. Porsi terbesar pembelajaran kitab kuning diberikan di sekolah *diniyah*, sedangkan kitab putih dipelajari di sekolah formal. Kitab putih di sini dipahami sebagai kitab yang tidak masuk definisi kitab kuning, seperti keterangan di atas. Berarti kitab putih bisa jadi kitab-kitab umum atau kitab-kitab pelajaran berbahasa Arab kontemporer, baik karangan ulama Indonesia atau Timur Tengah.

Secara garis besar, pesantren kolaboratif ini sebenarnya ingin merespons modernisasi dalam arus pendidikan Islam di Indonesia. Mulanya memang bagus, ingin mengkolaborasikan antara *tafaqquh fi al-din* dan penguasaan ilmu pengetahuan umum.⁹⁰ Tapi sayang, lama-kelamaan seiring perkembangan lembaga pendidikan, ternyata kemajuan yang diraih tak berjalan seimbang. Santri lebih mementingkan penguasaan ilmu umum sebagai standar kelulusan ujian nasional daripada kepiawaian menguasai kitab kuning yang tak bisa menunjang diterimanya kuliah di sebuah perguruan tinggi terkemuka. Ini adalah tamsil sederhana kenyataan modernisasi di pesantren. Jika kenyataannya seperti ini, maka sah-sah saja jika ada orang yang mengemukakan nomenklatur, bahwa modernisasi Pesantren berarti pergeseran

⁹⁰ Lihat Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu'in bi Syarhi Qurrati al-A'yun*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), hlm. 29.

dari kitab kuning ke kitab putih. Pergeseran ini bukan berarti terjadi semudah membalik telapak tangan. Begitu sistem pendidikan modern masuk Pesantren, saat itu pula kitab kuning tergeser. Tidak. Proses pergeseran literatur ini memakan waktu lama, seiring dengan perjalanan modernisasi itu sendiri.

Pada dasarnya, kitab kuning di jenis pesantren kolaboratif ini tidak hilang, hingga kini pun masih diajarkan. Tapi yang jadi masalah adalah *wujuduhu ka 'adamih*. Keberadaannya hanya berperan sebagai referensi yang dianggap tak penting bahkan tak diperhitungkan oleh para santri. Ini bisa dilihat dari kualitas santri jebolan pesantren kolaboratif, rata-rata mereka akan ter-gagap-gagap tatakala disuruh membaca kitab kuning yang gundul (tanpa tanda baca) itu. Bagi mereka, membaca saja susah apalagi memahami kandungan bahkan mengkontekstualisasikan. Kondisi ini sungguh memprihatinkan, padahal jenis Pesantren model ini adalah rata-rata Pesantren yang ada di Indonesia. Hanya sedikit sekali pesantren yang masih memprioritaskan kitab kuning dalam kurikulum pembelajarannya, apalagi menjadi tolak ukur kelulusan. Kitab kuning yang selama ini dielu-elukan banyak kalangan sebagai bagian dari buah asimilasi dan kreasi intelektual keislaman yang mengandung ciri khas corak pemikirann Islam Indonesia (*indigenous*), bisa jadi akan luntur ditelan zaman jika keberadaannya tak lagi diminati.

Dengan demikian, kitab kuning sebagai kurikulum pesantren ditempatkan pada posisi istimewa. Karena, keberadaannya menjadi unsur utama dan sekaligus ciri pembeda antara pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya. Secara keseluruhan kitab kuning yang diajarkan dalam Pesantren dapat dikelompokkan dalam delapan bidang kajian, yaitu; *nahwu* dan *sharaf*, *fiqh*, *ushul fiqh*, *tasawuf* dan *etika*, *tafsir*, *hadits*, *tauhid*, *tarikh* dan *balaghah*.

Selain itu, berdasarkan periode pengarang (mushanif) sebelum atau sesudah abad ke-19 M, kitab kuning dapat

dikelompokkan menjadi dua bagian. Pertama, *al-Kutub al-Qadimah*, kitab klasik Salaf. Semua kitab ini merupakan produk ulama pada sebelum abad ke-19 M. Ciri-ciri umumnya adalah: 1). Bahasa pengantar seutuhnya bahasa klasik, terdiri atas sastra liris (nadzam) atau prosa liris (natsar); 2). Tidak mencantumkan tanda baca, seperti koma, titik, tanda seru, tanda tanya dan sebagainya; 3). Tidak mengenal pembabakan alinea atau paragraf. Sebagai penggantinya adalah jenjang uraian seringkali disusun dengan kata kitâbun, bâbun, fashlun, raf‘un, tanbîh dan tatimmatun; 4). Isi kandungan kitab banyak berbentuk duplikasi dari karya ilmiah ulama sebelumnya. Kitab sumber diperlukan sebagai matan, yang dikembangkan menjadi *resume* (*mukhtashar* atau *khulâshah*), *syarah*, *taqrîrat*, *ta’liqât* dan sebagainya; dan 5). Khusus kitab *Salaf* yang beredar di lingkungan Pesantren si pengarang harus tegas berafiliasi dengan *madzhab sunni*, terutama *madzhab arba’ah*. Sedangkan, *kitab Salaf* yang pengarangnya tidak berafiliasi dengan *madzhab sunni* hanya dimiliki terbatas oleh kyai sebagai studi banding.

Kedua, *al-Kutub al-‘Ashriyyah*. Kitab ini merupakan produk ilmiah pada pasca abad ke-19 M. Ciri-cirinya, adalah: 1] Bahasanya diremajakan atau berbahasa populer dan diperkaya dengan idiom-idiom keilmuan dari disiplin *non-syar’i*. Pada umumnya karangannya berbentuk prosa bebas. 2] Teknik penulisan dilengkapi dengan tanda baca yang sangat membantu pemahaman. 3] Sistematika dan pendekatan analisisnya terasa sekali dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan umum pada zamannya. 4] Isi karangan merupakan hasil studi literer yang merujuk pada banyak buku dan seringkali tidak ada keterikatan dengan paham madzhab tertentu.

Pada tingkat atas pada umumnya kitab yang digunakan, yaitu: *Jalâlayn (tafsir)*, *Mukhtâr al-Hadîts*, *al-Arba’în Nawâwi*, *Bulûgh al-Marâm* dan *Jawâhir al-Bukhâri (hadits)*, *Minhâj al-Mughîts (musthalah hadits)*, *Tuhfah al-Murîd*, *Husûn al-*

Hamîdiyyah, *'Aqîdah Islâmiyyah* dan *Kifâyah al-'Awwâm* (tauhid), *Kifâyah al-Akhyâr* dan *Fath al-Mu'în* (fiqh), *Waraqat al-Sulâm* (ushul fiqh), *Alfiyyah Ibnu Mâlik*, *Mutammimah*, *'Imrithi*, *Syabrawi* dan *al-'Ilal* (nahwu dan sharaf) serta *Minhâj al-'Âbidîn* dan *Irsyâd al-'Ibâd* (tasawuf/akhlak). Yang paling menarik, pada Pesantren ini kitab *al-Munawwarah* digunakan sebagai pelajaran *mantîq* (logika formal), yang berisi logika Aristoteles dan lainnya.

Bila merujuk pada klasifikasi keilmuan Hassan Hanafi, pada umumnya kitab-kitab yang diajarkan di Pondok Pesantren dapat dikelompokkan menjadi keilmuan *naqlî* dan keilmuan *naqli-'aqlî*. Keilmuan *naqlî* termasuk keilmuan kebahasaan, sedangkan keilmuan *naqli-'aqlî* termasuk keilmuan keagamaan. Oleh karena itu, produk keilmuan yang diajarkan di Pesantren pada dataran menggunakan kadar penalaran interpretatif, elaboratif dan justifikatif. Dengan kata lain, proses penalaran diarahkan pada pemaknaan teks, penguraian makna dan penegasan ulang makna teks. Ciri penalaran tekstual terletak pada pola penalaran tekstual yang dirujuk *madzhabi* yang dimaksud *madzhabi* adalah pola penalaran yang diikat oleh produk pemikiran ulama tertentu sebagai sebuah aliran. Struktur keilmuan yang *madzhabi*, sehingga variasi pemahaman al-Qur'an dan al-Hadits yang dikembangkan juga tetap dalam koridor madzhab.⁹¹

Struktur nalar kitab-kitab di Pesantren mengakui otoritas sebagai salah satu sumber pengetahuan atau kebenaran. Otoritas yang dimaksud adalah pendapat ulama atau ahli (*expert*) yang dinilai otoritatif dalam kaitannya dengan pemahaman maksud al-Qur'an dan al-Hadits. Di sinilah ada kecenderungan memposisikan otoritas sebagai kerangka pemahaman dan rujukan otoritatif (*referential authority*) terhadap al-Qur'an dan al-Hadits.

⁹¹ Lihat Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu'în bi Syarhi Qurrati al-'Ayn*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), hlm. 26.

Bahkan, seringkali tidak diungkap secara eksplisit pijakan al-Qur'an atau al-haditsnya, misalnya dalam kitab-kitab syarh yang diajarkan di Pesantren Tebuireng.⁹² Dengan demikian, kitab-kitab yang diajarkan di Pesantren tampak mengikuti tradisi keilmuan abad pertengahan.⁹³

Dengan demikian, dapat dijelaskan bahwa struktur keilmuan pesantren didominasi oleh nalar “bayâni-,irfâni”. Pada pesantren yang berbasis NU akar historis tradisi keilmuan merujuk pada pemikiran al-Ghazali yang lebih mendapatkan apresiasi di dunia pesantren menjadi faktor penentu dominannya struktur nalar *bayâni* ‘*irfâni* dalam matra intelektual keagamaan pesantren. Dunia pesantren seperti ini memiliki dimensi metafisis, spiritual-keagamaan para santri.⁹⁴ Corak nalar ini memungkinkan lestarnya kepemimpinan kharismatik kyai. Hanya saja, seiring dengan derap modernisasi, pesantren pelan-pelan mengalami pergeseran dan perubahan. Dengan demikian, pembentukan tata nilai ditentukan oleh hukum fiqh dan adat kebiasaan kaum *sufi* sebagaimana diungkap oleh Abdurrahman Wahid.⁹⁵ Tentunya, implikasi metodologis keilmuan ini adalah dominasi model pemikiran deduktif-dogmatis agama dibanding model pemikiran induktif-rasional faktual.⁹⁶ Biasanya pengajaran kitab kuning di pesantren berjenjang yang dimaksudkan untuk pendalaman dan perluasan santri terhadap isi dan materi yang

⁹² Lihat Syeikh al-Zurnuji, *Ta'lim al-Muta'allim*, (Mesir: Al-Maktabah al-Mishriyah, 1940), hlm. 23.

⁹³ Martin van Bruissen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 30.

⁹⁴ Benedict Anderson, “Bahasa Politik Indoensia,” dalam Yudi Latif (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 128.

⁹⁵ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 19.

⁹⁶ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 69.

pelajari di Pesantren merupakan ciri khas pesantren yang imenganut sistem *salafi*, sebagaimana klasifikasi Kementerian Agama RI dalam buku *Pola Pembelajaran di Pesantren*.⁹⁷ Sesuai dengan jenjangnya sebagaimana dalam tabel berikut:

Tabel 1.
Aqidah/Tauhid

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>'Aqidat al-'Awwam</i> <i>Tijan Dirari</i> <i>Matn al-Bajuri</i> <i>Sanusiyyah</i> <i>Al-Jauharat</i> <i>Matn Kharidah</i> <i>Bahiyyah</i> <i>Badu al-Amal</i> <i>Qathar cal-Ghayts</i> <i>Qami' al-Thughyan</i>	Syaikh Ahmat Marzuqi Ibrahim al-Bajuri Ibrahim al-Bajuri Muhammad Bin Yusuf al-Sanusi Ibrahim al-Laqani Muhammad Shiddiq Abu Husayn Sirajuddin Muhammad Nawawi Muhammad Nawawi
2	Menengah	<i>Kifayat al-'Awwam</i> <i>Al-Dasuqi Al-Jawahir</i> <i>al-Kalamiyyah</i> <i>Umm al-Barahin</i>	Muhammad al-Fadlali Muhammad Al-Dasuqi Thahir bin Shalih Sayyid Muhammad Sanusi
3	Tinggi	<i>Husn al-Hamidiyyah</i> <i>Al-Fajar al-Shadiq</i>	Sayyid Hussain Affandi Affandi Shiddiqi az-Zahuri

Tabel 2.
Tajwid

No	Tingkat	Kitab Pegangan	Penyusun
1	Awal	<i>Nadzham</i> <i>Hidayatussibyan</i> <i>Syifa al-Jinan</i> <i>Tuhfatul Athfal</i>	Sa'id bin sa'd Nabhan Sulaiman bin Husein bin Muhammad Al-jamzuri

⁹⁷ Departemen Agama RI, *Pola Pembelajaran Pondok Pesantren*, (Jakarta: (Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Direktorat Pembinaan Perguruan Agama Islam Proyek Peningkatan Pondok Pesantren Tahun 2001), hlm. 31-70

No	Tingkat	Kitab Pegangan	Penyusun
2	Menengah	<i>Al-Kharidat al-Bahiyyah Hilyat al-Thilawah wa Zinat Al-Ada wa al-Qiraat Hidayat al-Mustafid Mursyid al-Wildan Syifa al-Rahman Nadzam Jazariyyah</i>	Muhammad shiddiq Syaikh Munajat bin Hannah
3	Tinggi	<i>Qira'at al-Sab'ah</i>	Ibn Mujahid

Tabel 3.
Akhlak/Tasawuf

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>Akhlaq lil Banin & Akhlaq lil Banat Taysir ak-Khallaq Al-Tahliyyah wa-Targhib Nadzham</i>	Umar Ahmad ba Raja Hafid Hasan al-Mas'udi Sayyid Muhammad
2	Menengah	<i>Ta'lim al-Muta'allim Bidayat Al-Hidayah Risalat al-Muawanah Nashaih al-'Ibad Nashih al-Diniyyah al-Badi'ah 'Idzdzatun Nasyi'in</i>	Syaikh Ibrahim bin Isma'il Imam Ghazali Abdullah bin Alawi Syihabuddin Ahmad bin Hajar al-'Asqalani Muhammad Hasbullah Musthafa al-Ghulayani
3	Tinggi	<i>Kifayat al-Atqiya Mau'idzat al-Mu'minin Al-Hikam Ihya Ulumuddin</i>	Sayyid Abu Bakr Muhammad Jamaluddin al-Qasimi Imam Ghazali

Tabel 4.
Bahasa Arab (Nahwu-Sharaf)

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>Awamil Jurumiyyah Fath nabb al-Bariyyah Syarh Jurumiyyah Kaylani Al-Bina wa al-Asas Qawaid al-I'lal Asymani Tashrif Mutammiah Qawaid al-Natstsar</i>	Abdul Qahir al-Jurjaini Ibrahim al-Bayjuri Ahmad Zain Dahlas Abu Husaen Ali bin Hisyam Abdullah al-Danqizi Mundzir Nadzir Abdullah bin Syaikh Asymani Muhammad Ma'shum bin Ali
2	Tengah	<i>Al-Qawaid al-Sharfiyyah Nadzam Maqshud 'Imrithi Alfiyah ibn Malik</i>	Syaikh Imrithi Muhammad bin Abdullah bin Malik
3	Tinggi	<i>Al-Jauhar Al-Maknun Sullam al-Munawwaroq Uqud al-Juman</i>	Abdurrahman bin Muhammad al-Ansori Jalaluddin al-Suyuthi

Tabel 5.
Fiqh

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>Sullam Munajat Safinat al-Bajat Sullam Taufiq Fath al-Qarib Safinat al-Salah Minhaj al-Qawim Bahjat al-Wasiil Umdat al-Salik</i>	Muhammad Nawawi Muhammad Qasim al-Ghozi Muhammad Nawawi al-Syafii Syihabuddin Abu Abbas
2	Tengah	<i>Tausiyah ala ibn Qasim Fath al-Muin I'anat al-Thalibin Kifayat al-Ahyar Fath al-Wahhab Al-Iqna'</i>	Muhammad Nawawi al-Jani. Zaenuddin bin Abdul Aziz, Sayyid Abu Bakar, Imam Taqiyuddin Abu Bakar, Abu Yahya Zakariyya Al-Ansori

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
3	Tinggi	<i>Al Mahalli Bidayat Mujtahid Al-Mizan al-Kubra Al-Fiqh ala Madzahib al-Arbaah Al-Umm Al-Muhahadzdzab Fii Fiqh al-Abu Imam Syafii</i>	Jalaluddin bin Ahmad al-Mahalli Ibn Rusyd Abu al-Mawahib Abd. Wahab Al-Jaziri, Imam Syafi'i, Abu Ishaq Ibrahim

Tabel 6.
Ushul Fiqh

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	-	-
2	Tengah	<i>Waraqat al-Dimyathi ala Syara Ghayat al-Wushul Faraid al-Bahiyyah</i>	Ahmad bin Muhammad Dimiyati Abu Yahya Zakaria al-Ansori Abu Bakr al-Yamani
3	Tinggi	<i>Tashil al-Thuruqat Lathaif al-Isyarat</i>	Imam Tajuddin Abdul Wahab al-Subhi

Tabel 7.
Al-Qur'an (Tafsir)

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>Tafsir Yasin</i>	
2	Menengah	<i>Tafsir Jalalain Shafwat Tafasir Tafsir Munir Tafsir al-Baidhawi</i>	Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, M. Ali al-Shabuni, Syaikh Nawawi Imam Baidhawi
3	Tinggi	<i>Tafsir Shawi Tafsir Ahkam Tafsir al-Maraghi Tafsir Ibn Katsier</i>	M. Ali al-Shabuni Musthafa al-Maraghi Ibn Katsier

Tabel 8.
Ilmu Tafsir

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
2	Tengah	<i>Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an Qawaid al-I'rab Al-Imam al-Dirayah</i>	Jalaluddin al-Suyuthi Syaikh Yusuf Abdul Qadir Al-Barnawi
3	Tinggi	<i>Ilmu Tafsir, Al-Tafsir wa al Mufasssirun, Asraru tartib al-Qur'an</i>	Syaikh Muhammad Nawawi al-Dzahabi Jalaluddin al-Suyuthi

Tabel 9.
Hadits

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>Hadits Arba'in Nawawi, Tsalats Rasa'il, Arba' Rasa'il, Abi Jamroh Tanqib al-Qaul</i>	Yahya bin Syarafuddin Nawawi, Abu Sa'id al-Khadimi, Ahmad bin Zaini Dahlan, Muhammad A.S.
2	Tengah	<i>Riyadhus Sholihin Bulughul Maram Mukhtar al-Ahadits Jawahir al-Bukhari</i>	Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi Al-Hafid bin Hajar al'Asqalani, Sayyid A.H.
3	Tinggi	<i>Subulus Salam Jami' al-Shaghir Shahih al-Bukhori Shahih Muslim Sunan Abu Daud, Tirmidzi, Nasa'I, Ibn Majah dan Al-Muwaththa</i>	Al-Kahlam Jalaluddin al-Suyuthi Bukhori, Muslim, Abu Daud, Tirmidzi, Nasa'I, Ibn Majah, dan Imam Malik

Tabel 10.
Ilmu Hadits

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Tengah dan Tinggi	<i>Al-Mughits 'Ilm Mustholah al-Hadits Taisir Musthalah al-</i>	Al-Hafidz Hasan al-Mas'udi, Abd. Qadir Hasan

		<i>Hadits, Ulum al-Hadits wa mustholahuh Minhaj Dzawi al-Nadzar al-Manhal al-Latif fi Ushul al-Hadits al-Sayarif ThuruJ Takhrij Hadits Rasulillah Ushul Tkhrij wa Dirasal al-Asanid, Manhaj al-Muhadditsin fi Dhabt al-Sunnah</i>	Dr. Mahmud at-Thahhan Dr. subhi Shalih Mahfud al-Termasi (Karya Ulama Indonesia) Al-Sayyid Muhammad al-'Alawy al-Maliky Abu Muhammad Mahdi ibn Abd. Hadi Muhammad al-Tahhan Dr. Mahmud Ali al-Fayyad
--	--	---	---

Tabel 11.
Tarikh (Sejarah Islam)

No	Tingkat	Nama Kitab	Penyusun
1	Awal	<i>Khulashah Nurul Yaqin Qishshat al-Mi'raj Madaryj al-Shu'ud Nur al-Dzalam Duru Tarikh Islam</i>	Syaid Ahmad Darderi Muhammad Nawawi al-Bantan Muhammad Nawawi
2	Tengah	<i>Sirah ibn Ishaq Nurul Yaqin</i>	
3	Tinggi	-	-

Kitab kuning sebagai kurikulum pondok pesantren secara umum dipelajari di setiap pondok pesantren, namun dalam pengklasifikasian antara pondok pesantren dan modern setidaknya terdapat pola yang membedakan antara pondok pesantren yang bersifat salafi dan modern. Pola tersebut sebagai berikut:

Pola I

Pesantren pola I yang dimaksud adalah pondok pesantren yang masih terikat kuat dengan sistem pendidikan Islam sebelum zaman pembaruan pendidikan Islam di

Indonesia. Ciri-ciri pesantren pola I ini adalah: *pertama*, pengkajian kitab-kitab klasik semata-mata. *Kedua*, memakai metode sorogan, wetonan, dan hafalan di dalam berlangsungnya proses belajar mengajar. *Ketiga*, tidak memakai sistem klasikal. Pengetahuan seseorang diukur dari sejumlah kitab-kitab yang telah pernah dipelajarinya dan kepada siapa ia berguru.

Keempat, tujuan pendidikan adalah untuk meninggikan moral, melatih dan mempertinggi semangat, menghargai nilai-nilai spiritual, dan kemanusiaan, mengajarkan sikap dan tingkah laku yang jujur dan bermoral, serta menyiapkan para santri untuk hidup dan bersih hati. Dan sebagian Pesantren Pola I ini ada yang lebih mengkhususkan diri kepada satu bidang ilmu tertentu misalnya: keahlian fiqh, hadits, bahasa Arab, tasawuf ataupun lainnya. Oleh karena itu sering seorang santri pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya untuk mendalami bidang ilmu yang tidak pelajari di pesantren tempat ia belajar.

Pola II

Pesantren pola II adalah merupakan pengembangan dari pesantren pola I. Pada pola I inti pelajaran adalah pengkajian kitab-kitab klasik dengan menggunakan metode sorogan, wetonan, dan hafalan, sedangkan pada pesantren Pola II ini inti pelajaran tetap menggunakan kitab-kitab klasik yang diajarkan dalam bentuk klasikal dan non klasikal.

Di samping itu diajarkan ekstrakurikuler seperti keterampilan dan praktek keorganisasian pada bentuk sistem klasikal, tingkat pendidikan dibagi kepada jenjang pendidikan dasar (ibtidaiyyah) 6 tahun, jenjang pendidikan menengah pertama (tsanawiyah), dan jenjang pendidikan atas (Aliyah) 3 tahun. Di luar waktu pengajaran klasikal di pesantren pola II ini diprogramkan pula sistem nonklasikal, yakni membaca kitab-kitab klasik dengan metode sorogan, wetonan dan santri

bebas memilih kitab apa yang hendak dipelajarinya dengan jadwal telah disediakan waktunya.

Selain materi pelajaran ilmu agama lewat kitab-kitab klasik, di pesantren ini juga diajarkan sedikit pengetahuan sebagai suplemen tambahan yaitu dalam bentuk pengetahuan umum, keterampilan/kebutuhan untuk hidup (*life skill*), latihan organisasi, olahraga dan berbagai aktivitas pendukung lainnya.

Pola III

Pesantren pola III adalah pesantren yang di dalamnya program keilmuan telah diupayakan menyeimbangkan antara ilmu agama dan umum. Ditanamkan sikap positif terhadap kedua jenis ilmu itu kepada santri. selain dari itu dapat pula digolongkan kepada ciri pesantren pola III ini adalah penanaman berbagai aspek pendidikan seperti kemasyarakatan, keterampilan, kesenian, kejasmanian, kepramukaan, dan juga melaksanakan pengembangan kemasyarakatan.

Struktur kurikulum yang dipakai pada pesantren pola III ini ada yang mendasarkannya kepada struktur madrasah negeri dengan momodifikasi mata pelajaran agama, dan ada pula yang memakai kurikulum yang dibuat oleh pondok sendiri. Pengajaran ilmu-ilmu agama pada pesantren pola III ini tidak mesti bersumber dari kitab-kitab klasik.

Pola IV

Pesantren pola IV, adalah pesantren yang mengutamakan pengajaran ilmu-ilmu keterampilan di samping ilmu-ilmu agama sebagai mata pelajaran pokok. Pesantren ini mendidik para santrinya untuk memahami dan dapat melaksanakan berbagai keterampilan guna dijadikan bekal hidupnya. Dengan demikian kegiatan pendidikannya meliputi kegiatan kelas, praktik di laboratorium, bengkel,

kebun/lapangan yang menjadi satu kesatuan dalam pelaksanaan Pondok Pesantren.

Pola V

Pesantren pola V adalah pesantren yang mengasuh beraneka ragam lembaga pendidikan yang tergolong formal dan nonformal. Pesantren ini juga dapat dikatakan sebagai pesantren yang lebih lengkap dari pesantren yang telah dikemukakan di atas. Kelengkapannya itu ditinjau dari segi keanekaragaman bentuk pendidikan yang dikelolanya.

Di pesantren ini ditemukan pendidikan madrasah, sekolah, perguruan tinggi, pengkajian kitab-kitab klasik, majelis taklim, dan pendidikan keterampilan. Pengajian kitab-kitab klasik di pesantren ini dijadikan sebagai materi yang wajib diikuti oleh seluruh santri yang mengikuti pelajaran di madrasah, sekolah, dan perguruan tinggi. Sementara itu ada santri yang secara khusus mengikuti pengajian kitab-kitab klasik saja.⁹⁸⁹⁹

Pola Pondok Pesantren menggambarkan karakteristik dan perbedaan antara setiap Pesantren, namun secara umum kurikulum Pondok Pesantren baik bersifat tradisional/klasik atau khalafi/modern keduanya berbeda. Kurikulum Pondok Pesantren khalfi modern cenderung menggabungkan keduanya artinya mengadopsi kurikulum Pondok Pesantren (kitab kuning) juga memperkaya pengetahuan santrinya dengan pelajaran umum yang diadopsi dari Departemen Pendidikan Nasional dan Departemen Agama, dengan memasukkan pelajaran-pelajaran umum sebagai tambahan dan juga menggunakan sistem kelas dengan penjenjangan dan

⁹⁸ Lihat *Majalah Pesantren*, Edisi 1, Tahun 1, November 2013, hlm. 7.

⁹⁹Dahri, "Relevansi Kurikulum Pondok Pesantren Terhadap Kebutuhan Orang Tua: Studi Kasus Pondok Pesantren Sabilul Hasanah Kabupaten Banyuasin". *Tesis* (Palembang: Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah, 2005), hlm. 60-65.

nilai kelulusan ditentukan secara nasional dengan ijazah yang didapatkan dan hal ini dapat kita lihat pada Pesantren pola II, III, IV, dan V.

Mencermati perbedaan yang mendasar di antara keduanya dapat disimpulkan bahwa kurikulum Pondok Pesantren tidak hanya berupa mata pelajaran atau rencana pengajaran saja, melainkan semua aktifitas pendidikan pada Pondok Pesantren baik berupa materi pengajaran di kelas, maupun di luar kelas yang merupakan pengajian kitab, undang-undang dan peraturan Pondok Pesantren, kegiatan santri baik di dalam maupun di luar kampus pondok, baik tertulis maupun tidak tertulis, baik direncanakan maupun tidak direncanakan, untuk mencapai tujuan pendidikan Pondok Pesantren yang diinginkan berbeda dengan pendidikan umum.

Di dalam lembaga pendidikan Pesantren yang memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan pendidikan formal, yaitu dapat dilihat dari anak didik dan pendidik yang berinteraksi selama mereka berada di lingkungan sekolah saja, dan kemudian mereka kembali ke komunitas masyarakatnya masing-masing. Kondisi pendidikan yang terjadi pada pendidikan umum dengan pelaksanaan pendidikan yang terjadi dalam dunia Pesantren berbeda.

Pendidikan pada Pondok Pesantren antara pendidik dan anak didik justru berinteraksi selama 24 jam. Maka pelaksanaan pendidikan pada Pesantren jika dilihat dari tugas dan tanggungjawabnya Pondok Pesantren mempunyai tugas dan tanggungjawab yang lebih besar dari lembaga-lembaga pendidikan lainnya.

Pelaksanaan pendidikan pada Pondok Pesantren yang tidak direncanakan, artinya banyak kegiatan santri yang terlepas dari rencana kegiatan Pondok Pesantren, namun hal

itu boleh saja terjadi asal tidak bertentangan dengan undang-undang dan peraturan Pondok Pesantren serta mendapat restu dari kyai. Dengan demikian yang menjadi kunci dari kurikulum pendidikan Pondok Pesantren itu pada hakikatnya adalah kyai itu sendiri.

Sebab kyai mempunyai kedudukan yang paling tinggi dalam menentukan kebijakan kurikulum Pondok Pesantren. Begitu juga dengan kegiatan santri untuk mendapatkan apa yang dicari selama belajar di Pondok Pesantren serta mendapat restu dari kyai. Selain itu memang ada kurikulum, buka direncanakan sebelum awal proses belajar mengajar dimulai.

Seperti ada beberapa ustadz yang setelah menamatkan pengajian kitab, mereka melanjutkan pengajiannya dengan kitab yang baru, yang sebelumnya tidak direncanakan, namun kegiatan itu justru mendapat restu dari kyai. Dengan demikian jelas bahwa pengertian hakikat kurikulum pendidikan Pondok Pesantren berbeda dengan kurikulum pada umumnya. Hal ini disebabkan adanya perbedaan antara sekolah dan Pondok Pesantren dalam beberapa aspek, termasuk besarnya tugas dan tanggung jawab peserta didik.

Pada dasarnya, metode pembelajaran kitab kuning di Pondok Pesantren dapat diklasifikasikan menjadi dua metode, yaitu; metode sorogan (metode belajar individual) dan metode bandongan atau wetonan (metode kelompok/klasikal). Pada metode pembelajaran sorogan, santri membacakan kitab kuning dihadapan kyai yang langsung menyaksikan keabsahan bacaan santri, baik dalam konteks makna maupun bahasa (nahwu dan sharf).¹⁰⁰

¹⁰⁰Alipiah, "Minat Mahasiswa Pendidikan Agama Islam Dalam Pembelajaran Kitab Kuning (Studi Kasus di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta)". *Skripsi*, Jurusan Pendidikan Agama Islam, Fakultas

Ciri utama penggunaan sistem individual ini adalah; 1). Lebih mengutamakan proses belajar daripada mengajar; 2). Merumuskan tujuan yang jelas; 3). Mengusahakan partisipasi aktif dari pihak santri; 4). Menggunakan banyak *feedback* atau balikan dan evaluasi; dan 5). Memberi kesempatan kepada santri untuk maju dengan kecepatan masing-masing.¹⁰¹

Sedangkan menurut Andi Zuchairiny, metode individual atau sorogan lebih menekankan pada keaktifan individu secara perorangan dalam penyerap pelajaran. Dalam lembaga Pesantren, metode individual ini mencakup hapalan dan model sorogan dari santri, yang dalam proses tersebut kyai atau ustadz membaca sebuah teks kitab kuning, memberikan makna kata perkata, kemudian memberikan penjelasan.¹⁰²

Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2011), hlm. 27.

¹⁰¹Alipiah, “Minat Mahasiswa Pendidikan Agama Islam Dalam Pembelajaran Kitab Kuning (Studi Kasus di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta”. *Skripsi*, Jurusan Pendidikan Agama Islam, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2011), hlm. 32.

¹⁰²Andi Zuchairiny, “Penguatan Islam Tradisional: Studi Kasus Model Pembelajaran Kitab Kuning di Pesantren Alkhairaat Madinatul Ilmi Dolo Sulawesi Tengah”, dalam *ISTIQRA’*, Jurnal Penelitian Ilmiah, Vol. 1, No. 2 Juli-Desember, (Palu: P3M STAIN Datokarama Palu, 2013), hlm. 280; Zamakhsyari Dhofier mendefinisikan metode sorogan adalah “*sistem pengajian yang disampaikan kepada murid-murid secara individual*”, Lihat Zamakhsyari Dhofier *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. 28. Kemudian Mastuhu mengartikan metode sorogan adalah “*Belajar secara individual di mana seorang santri berhadapan dengan seorang guru, terjadi interaksi saling mengenal diantara keduanya*”, lihat Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 61; lihat juga Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 26; Manfred Ziemek, *Pesantren dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 68; M.H Chirzin, “Agama, Ilmu, dan Pesantren”, dalam M. Dawam Raharjo, *Pesantren dan Pembaruan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 88; dan Karel A.

Metode sorogan yang biasa disebut dengan pengajaran individual ini memberikan kebebasan kepada para santri (siswa) sekaligus, untuk mengikuti pelajaran menurut prakarsa dan perhitungan sendiri, menentukan bidang dan tingkat kesukaran buku pelajarannya sendiri serta mengatur intensitas belajar menurut kemampuan menyerap dan memotifasinya sendiri.

Dalam pengajaran yang memakai metode sorogan ini kadang ada pengulangan pelajaran ataupun pertanyaan yang dilakukan oleh kedua pihak dan setiap pelajaran biasanya dimulai dengan bab baru. Semua pelajaran ini diberikan oleh kyai atau pembantunya yang disebut badal (pengganti) atau qori' (pembaca) yang terdiri dari santri senior. Kenaikan kitab ditandai dengan bergantinya kitab yang dipelajari. Sedangkan evaluasi dilakukan sendiri oleh santri yang bersangkutan, apakah ia cukup menguasai bahan yang telah dipelajari dan mampu mengikuti pengajian kitab berikutnya.

Dalam mengikuti pelajaran santri mempunyai kebebasan penuh baik dalam kehadiran, pemilihan pelajaran, tingkat pelajaran, dan sikapnya dalam mengikuti pelajaran. Tentang hal ini Abdurrahman Wahid juga mengemukakan hipotesa bahwa; "sistem pendidikan di Pesantren pun memiliki watak mandiri seperti itu, bila dilihat secara keseluruhan. Bermula dari pengajaran *sorogan*".¹⁰³ Jadi dapat dipahami bahwa metode sorogan memiliki hubungan (korelasi) terhadap pembentukan sikap mandiri, khususnya kemandirian santri dalam belajar.

Teknik penyampaian materi dalam metode sorogan adalah sekelompok santri satu persatu secara bergantian

Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah*, (Jakarta: Dharma Aksara Putra, 1986), hlm, 14.

¹⁰³Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hlm 104.

menghadap kyai, mereka masing-masing membawa kitab yang dipelajari, disodorkan kepada kyai. Kyai membacakan pelajaran yang berbahasa Arab, kalimat demi kalimat kemudian menterjemakan dan menerangkan maksudnya, santri menyimak ataupun *ngesahi* (memberi harkat dan terjemah) dengan memberi catatan pada kitabnya, kemudian santri disuru membaca dan mengulangi sepersis mungkin seperti yang dilakukan kyainya, serta mampu menguasainya.

Sistem ini memungkinkan seorang guru mengawasi dan membimbing secara maksimal kemampuan seorang murid dalam menguasai pelajarannya. Pelaksanaan pengajaran dengan menggunakan metode sorogan akan tersusun kurikulum *individual* yang sangat *fleksibel* dan sesuai dengan kebutuhan pribadi seorang santri sendiri.¹⁰⁴ Dengan demikian metode sorogan merupakan bentuk pengajaran yang dapat memberikan kesempatan kepada seluruh santri untuk belajar secara mandiri berdasarkan kemampuan masing-masing individu. Dan kegiatan ini setiap santri dituntut mengerjakan tugasnya dengan kemampuan yang mereka miliki sendiri.

Oleh karenanya kyai atau ustadz harus mampu memahami dan mengembangkan strategi dalam proses belajar mengajar dengan pendekatan individu. Implikasi dari kegiatan belajar ini guru harus banyak memberikan perhatian dan pelayanan secara individual, bagi siswa tertentu guru harus dapat memberikan pelayanan yang sesuai dengan kebutuhan taraf kemampuan siswa.

Berbagai hasil penelitian membuktikan bahwa kemampuan dasar atau kemampuan potensial (intelegensia dan bakat) seseorang berbeda satu dengan yang lainnya. Tidak ada individu memiliki intelegensia yang sama dalam berbagai

¹⁰⁴Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hlm 109.

bidang. Hakikatnya setiap santri (siswa) berbeda secara individual, baik dalam prestasi belajar maupun kemampuan potensialnya. Oleh sebab itu guru harus mampu memahami dan mengembangkan strategi belajar mengajar dengan pendekatan individual, disamping memungkinkan setiap siswa dapat belajar dengan kemampuan potensialnya, juga dapat menguasai setiap bahan pelajaran secara penuh.¹⁰⁵

Kegiatan belajar mengajar secara individual dapat melatih santri untuk terbiasa lebih aktif dalam belajar dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab untuk mencari, menemukan, memecahkan masalah dan menerapkannya dengan situasi yang baru dengan semangat dan gairah yang tinggi. Keberhasilan kegiatan belajar mandiri tidak akan tercapai dengan sendirinya melainkan harus diusahakan semaksimal mungkin dengan cara proses belajar mengajar yang dapat meningkatkan keaktifan belajar santri.

Memang metode sorogan ini tidak terlepas dari berbagai kelemahan. Sebab bila dipandang dari segi waktu dan tenaga mengajar kurang efektif, karena membutuhkan waktu yang relatif lama apalagi bila santri yang belajar sangat banyak akan membutuhkan waktu yang sangat panjang dan banyak mencurahkan tenaga untuk mengajar yang menuntut kesabaran, kerajinan, ketekunan, keuletan, dan kedisiplinan pribadi seorang kyai (ustadz). Tanpa ada sifat-sifat tersebut di atas, maka proses pembelajaran dengan menggunakan metode sorogan tidak tercapai secara maksimal. Sistem sorogan dalam pengajaran ini merupakan bagian yang paling sulit dari keseluruhan sistem pendidikan Islam tradisional.¹⁰⁶

¹⁰⁵Muhamad Ali, *Guru Dalam Proses Belajar Mengajar*, (Bandung: Sinar Baru, 1987), hlm. 94.

¹⁰⁶Zamakhsyari Dhofier *Tradisi Pesantren*, hlm. 28.

Sementara kelebihan metode sorogan di mana kemajuan individu lebih terjamin karena setiap santri dapat menyelesaikan program belajarnya sesuai dengan kemampuan individu masing-masing, dengan demikian kemajuan individual tidak terhambat oleh keterbelakangan santri yang lain. Memungkinkan perbedaan kecepatan belajar para santri, sehingga ada kompetisi sehat antar santri.

Memungkinkan seorang guru mengawasi dan membimbing secara maksimal kemampuan seorang murid dalam menguasai pelajarannya. Memiliki ciri penekanan yang sangat kuat pada pemahaman tekstual atau literal.¹⁰⁷ Sistem ini terbukti sangat efektif sebagai taraf pertama bagi seorang santri untuk belajar ilmu agama.

Sedangkan metode pembelajaran bandongan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, yaitu pengajaran dalam bentuk kelas (pada sekolah agama).¹⁰⁸ Bandongan juga bisa berarti belajar secara kelompok yang diikuti oleh seluruh santri. Biasanya kyai menggunakan bahasa daerah setempat dan langsung menerjemahkan kalimat demi kalimat dari kitab yang dipelajarinya.¹⁰⁹

Metode bandongan atau wetonan identik dengan metode kuliah. Metode ini dikenal dengan istilah weton. Istilah ini berasal dari kata wektu (Jawa) yang berarti waktu, karena pengajaran ini diberikan pada waktu-waktu tertentu, biasanya pada saat sebelum dan sesudah melaksanakan shalat

¹⁰⁷Sa'id Aqiel Siradj (*et.all*), *Pesantren Masa Depan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 281.

¹⁰⁸Tim Penyusun Kamus pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm. 87.

¹⁰⁹Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, hlm. 61.

fardhu.¹¹⁰ Di Jawa Barat, metode ini disebut .dengan bandongan, sedang di Sumatra dipakai istilah halaqah.¹¹¹

Dalam metode belajar kelompok, para santri yang terdiri dari beberapa orang berkumpul untuk membaca, memahami, mengkaji satu masalah dengan menggunakan berbagai literatur atau mengkaji satu tema tertentu yang ada dalam sebuah kitab. Penekanan pada partisipasi aktif santri dan dapat menimbulkan sifat kritis pada diri santri.¹¹²

Sistem evaluasi yang dipergunakan dalam metode bandongan, yakni meliputi (a) aspek pengetahuan dilakukan dengan menilai kemampuan santri dalam membaca, menterjemahkan dan menjelaskan, (b) aspek sikap dapat dinilai dari sikap dan kepribadian santri dalam kehidupan keseharian, dan (c) aspek keterampilan yang dikuasai oleh para santri dapat dilihat melalui praktek sehari-hari.

Sebagai metode pembelajaran, metode bandongan tidak terlepas dari beberapa kelemahan, di antaranya; (a) metode ini dianggap lamban dan tradisional, karena dalam menyampaikan materi sering diulang-ulang, (b) guru lebih kreatif dari pada siswa karena proses belajarnya berlangsung satu jalur (c) dialog antara guru dan murid tidak banyak terjadi sehingga murid cepat bosan dan (d) metode bandongan ini kurang efektif bagi murid yang pintar karena materi yang disampaikan diulang-ulang.

Sedangkan kelebihan metode bandongan, adalah (a) lebih cepat dan praktis untuk mengajar santri yang jumlahnya

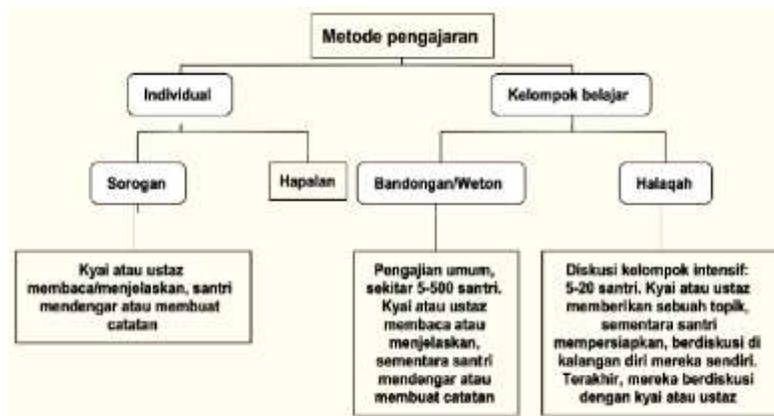
¹¹⁰Abdullah Syukri Zarkasyi, *Gontor dan Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm.75.

¹¹¹M. Dawam Raharjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Cet V, (Jakarta: PT Pusta LP3ES Indonesia, 1995), hlm. 88.

¹¹²Andi Zuchairiny, “Penguatan Islam Tradisional: Studi Kasus Model Pembelajaran Kitab Kuning di Pesantren Alkhairaat Madinatul Ilmi Dolo Sulawesi Tengah”, dalam *ISTIQRA*, Jurnal Penelitian Ilmiah, Vol. 1, No. 2 Juli-Desember, (Palu: P3M STAIN Datokarama Palu, 2013), hlm. 280.

banyak (b) lebih efektif bagi santri yang telah mengikuti sistem sorogan secara intensif (c) materi yang diajarkan sering diulang-ulang sehingga memudahkan anak untuk memahaminya; dan (d) sangat efisien dalam mengajarkan ketelitian memahami kalimat yang sulit dipelajari.¹¹³

Berdasarkan penjelasan di atas ditegaskan bahwa pembelajaran bandongan atau wetonan maupun halaqah di mana santri secara kolektif mendengarkan dan mencatat uraian yang disampaikan oleh kyai, dengan menggunakan bahasa daerah setempat, dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu, materi (kitab) dan tempat. Keunggulan metode ini adalah lebih cepat dan praktis sedangkan kelemahannya metode ini dianggap tradisional. Biasanya metode ini masih digunakan pada Pondok Pesantren Salaf. Untuk lebih jelasnya, dapat digambarkan pada gambar 4 sebagai berikut:



Gambar 4: Metode Pengajaran Kitab Kuning di Pondok

¹¹³ Aldy Mirza Fahmy, “Pengaruh Metode Sorogan dan bandongan Terhadap Keberhasilan Pembelajaran (Studi Kasus Pondok Pesantren Salafiyah Sladi Kejayan Pasuruan Jawa Timur”. *Skripsi*, Jurusan Pendidikan Agama Islam, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2014), hlm.13 dan 16.

Gambar di atas menyiratkan bahwa sorogan, hapalan, dan bandongan atau wetonan adalah metode-metode dengan penekanan Pesantren¹¹⁴ yang proses pembelajaran adalah berpusat pada atau ustadz (*teacher-centred*), dan komunikasi satu arah (*one-way communication*). Sementara itu, metode halaqah tampaknya lebih melatih pemahaman, pemikiran kritis dan kemampuan pemecahan masalah dari para santri, dan komunikasi dua arah (*two-way communication*). Model belajar berbasis masalah atau interaksi di Pesantren hanya diterapkan pada santri-santri senior orang terkadang pada ustadz-ustadz.

¹¹⁴Andi Zuchairiny, “Penguatan Islam Tradisional: Studi Kasus Model Pembelajaran Kitab Kuning di Pesantren Alkhairaat Madinatul Ilmi Dolo Sulawesi Tengah”, hal. 280.