

**Dr. Acep Aripudin  
Nurman Kholis, M.Hum  
Ridwan Bustamam, M.Hum**

# **DINAMIKA PESANTREN**

**LOKALITAS *To* GLOBALITAS**

**Jakarta  
2015**

# **DINAMIKA PESANTREN**

**LOKALITAS *To* GLOBALITAS**

**Dr. Acep Aripudin  
Nurman Kholis, M.Hum  
Ridwan Bustamam, M.Hum**

**Jakarta  
2015**

## Bagian Satu

# Pesantren; Harapan dan Tantangan

Lembaga pendidikan Islam, seperti madrasah dan pesantren dahulu sering diasosiasikan sebagai lembaga pendidikan kelas dua (*second class*), sementara yang disebut kelas pertamanya adalah sekolah (*school*). Almarhum mubaligh sejuta umat Kyai Haji Zaenuddin MZ pernah berseloroh tentang madrasah itu dengan letupan “madurasah” bukan madrasah. Padahal, madrasah ini merupakan perkembangan lebih luas dari lembaga pendidikan Islam Indonesia yang bernama pesantren, yang merupakan lembaga pendidikan asli produk budaya Islam Indonesia.

Pesantren dan madrasah, meskipun menghadapi ragam tantangan eksistensinya tetap awet dan lestari, bahkan pada unsur-unsur tertentu sistem lembaga pesantren diadopsi oleh sistem pendidikan sekolah, seperti asrama dan hubungan melekat di antara sesama yang bersifat organik serta watak egliter yang muncul di antara pendidik dan peserta didik. Sekolah unggul sebagai lembaga impian yang diharapkan oleh para orang tua, salah satu syaratnya ialah memiliki asrama. Karena, dalam asrama inilah proses pendidikan sebenarnya dilakukan. Kehidupan dalam asrama ada ditemukan pembinaan karakter, seperti tenggang rasa, kebersamaan, toleransi, saling menghargai dan kohesifitas hubungan yang mendalam di antara warga pesantren tanpa mengurangi spirit kompetisi dalam menimba ilmu.

Dari lembaga pendidikan Islam ini lahir ulama dan pemimpin umat, bahkan pemimpin negara dan bangsa. Ulama, seperti Asy-Syafi'i, Al-Ghazali, Muthohhari dan Aljuwaini sangat terkenal sebagai ulama produk lembaga pendidikan tradisional Islam, seperti pesantren. Tokoh-tokoh muslim Indonesia seperti Cokroaminoto, Ahmad Dahlan, Hasyim Asy'ari, Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid, di antara beberapa tokoh yang lahir dari rahim lembaga pendidikan Islam ini. Lembaga pendidikan dan pengajaran Islam terbukti telah memberi warna terhadap pendidikan di Indonesia.

Lembaga pendidikan pesantren di samping berfungsi sebagai lembaga pendidikan dan sosial Islam, seperti juga lembaga zakat dan bank Islam memiliki posisi dan peran lain dalam kehidupan masyarakat Islam, masyarakat dunia pada umumnya. Dua lembaga Islam sentral dan *sexy* yang disebut terakhir tersebut menjadi andalan penting dalam pembangunan infra struktur lembaga Islam, seperti rumah sakit dan perguruan tinggi lengkap dengan segala fasilitasnya. Beberapa perguruan tinggi Islam di Jakarta, Bandung, Surabaya dan Makasar mendapat bantuan perbaikan lembaga pendidikan tinggi Islam dari Islamic Development Bank (IDB) yang berkantor di Riyad Jeddah Arab Saudi.

Komunitas umat Islam di dunia juga terbukti telah menjadi kekuatan sosial dan politik yang tidak bisa dianggap sederhana. Kekuatan tersebut, bukan saja dicatat dalam catatan sejarah, namun juga dalam perjalanannya hingga abad modern ini. Kekuatan sosial dan politik umat Islam memang belum sepenuhnya mengendalikan dan mengimbangi kekuatan Barat yang sebelumnya telah di dahului oleh Islam, seperti ditunjukkan oleh peradaban Islam masa Dinasti Abbasiyah dan Turki Utsmani. Optimisme, bukan romantisme, umat Islam dunia menjadi kekuatan sosial dan politik mulai menggeliat kembali dengan munculnya beberapa terobosan intelektual seperti dilakukan para sarjana dari Turki dan Iran. Negara-negara muslim di Asia tenggara juga mulai menyusul, meski masih dalam tahap perkembangan, seperti sedang dilakukan oleh umat Islam Malaysia dan Indonesia.

Kenapa potensi umat Islam dunia begitu kuat eksistensinya bergandengan dan berhadapan dengan komunitas peradaban umat non muslim, seperti Tiongkok dan Barat, padahal kondisi umat Islam, fakta dalam banyak hal, nampak tidak begitu meyakinkan dan bahkan memprihatinkan jika dilihat dari problem-problem umat Islam yang sedang dihadapinya saat ini? Umat Islam di Irak, Syiria, Banglades, Afganistan dan Palestina ambruk karena badai pertikaian antarsekte agama dan persoalan politik. Beberapa komunitas minoritas muslim, seperti di Myanmar yang dialami komunitas muslim Rohingnya, Moro d Pilipina dan Patani di Thailand menghadapi tekanan mengerikan dan hidup dalam pengungsian. Problem ekonomi dan konflik politik dalam internal umat Islam tersebut, masih

menjadi pekerjaan rumah umat Islam yang paling melelahkan. Sparatisme, ekstrimisme dan radikalisme agama telah menambah beban umat Islam sebagai masalah internal, seperti didemostrasikan oleh kelompok *Islmic State for Irak and Syiria* (ISIS) dan kelompok jihadis Boko Haram.

Problem-problem internal tersebut, nampak gejalanya seperti mengiringi optimisme sebagian besar umat Islam yang sudah lama berusaha dan memimpikan menjadi umat yang moderat, harmonis dan sejahteran. Eksistensi umat Islam di tengah peradaban umat-umat di dunia dalam kondisi yang serba terbatas tersebut, makin memperkuat interes untuk mengkaji dan mengenalinya lebih mendasar lagi. Luasnya cakupan pembahasan potensi-potensi yang dimiliki umat Islam, seperti kekuatan teologi, ideologi, budaya tempat umat Islam berinteraksi, potensi ekonomi, pendidikan dan kekuatan politik yang masih eksis hingga abad ini belum menjadi kekuatan maksimal yang tidak lagi berada dalam bayang-bayang kekuatan peradaban umat lainnya, yang kebetulan non muslim.

Lembaga pendidikan dan sosial umat Islam paling menonjol dalam konteks Indonesia, tentu saja adalah pesantren. Pesantren dalam rekaman sejarahnya bukan saja lembaga tempat pendidikan dan pengajaran Islam terhadap para santri dan murid, namun lebih dari itu, pesantren merupakan pusat penyebaran Islam dan ajaran-ajarannya. Dalam bahasa lain, pesantren merupakan pusat pertahanan dan penyebaran Islam atau dakwah. Pesantren sebagai lembaga kajian Islam dan penyebaran agama memiliki daya tarik umat Islam sebagai benteng pertahanan Islam, penjaga muruwah moral bangsa dan sekaligus menjadi simbol kekuatan pendidikan Islam.

Lembaga pesantren, lepas dari daya tarik dan keagungannya, dalam faktanya mengalami pasang surut sebagaimana dialami beberapa pesantren besar di Indonesia, bahkan lembaga pesantren mengalami kematian. Mengacu pada pendapat Zamakhsyarie Dhofier dalam karya klasiknya *Tradisi Pesantren*,<sup>1</sup> beberapa pesantren besar dan tua di Jawa Timur telah mati karena berbagai masalah yang dihadapinya, terutama masalah kepemimpinan, seperti Pesantren

---

<sup>1</sup>Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 59.

Cempaka, Pesantren Kademangan, Pesantren Maskumambang dan Pesantren Jamseran.

Kita memang menyaksikan beberapa pesantren tumbuh, maju dan jaya dengan perkembangan menakjubkan. Peranannya dapat diperhitungkan dan memberi andil besar terhadap peningkatan kualitas umat Islam dalam kehidupan berbangsa, beragama dan bernegara. Pesantren Tebuireung di Jombang, Pesantren Ploso di Kediri dan Pesantren Darussalam di Ponorogo, boleh disebut sebagai pesantren yang memiliki peran penting dalam pengembangan Islam di Indonesia. Di Jawa Barat dan DKI Jakarta juga terdapat beberapa pesantren yang memiliki kekhasan tersendiri, namun tetap memiliki ciri universal sebagai lembaga pesantren. Pesantren Suryalaya di Tasikmalaya, Pesantren Albasyariyah di Bandung, Darul Falah di Bogor dan Pesantren Darunajah di Jakarta, beberapa contoh pesantren yang masih eksis hingga masa sekarang.

Pesantren di Jawa Barat dari tahun ke tahun terus bertambah. Mengacu pada data pesantren yang dikeluarkan oleh Kantor Wilayah Kementerian Agama Propinsi Jawa Barat pada survey pesantren per tahun 2014 terdapat .....pesantren.<sup>2</sup> Data tersebut, jelas menunjukkan peningkatan signifikan dibanding tahun-tahun sebelumnya. Data lebih akurat tentang lembaga pesantren memang belum ada. Apalagi data tersebut harus terus diupdate setiap tahunnya, karena seperti akan dipaparkan dalam buku ini, bahwa ditemukan beberapa pesantren redup, jatuh bahkan mati karena berbagai persoalan yang dihadapinya. Pesantren-pesantren yang mengalami kejatuhan dan kematian tersebut jumlahnya tidak sedikit. Beberapa pesantren yang mengalami kemunduran tersebut termasuk kategori pesantren tua dan besar.

Penelusuran dan pengungkapan terhadap pesantren-pesantren yang mengalami kejatuhan tersebut sangat menarik dikaji, karena beberapa alasan, berikut: *pertama*, pesantren-pesantren yang mengalami kejatuhan tersebut namanya masih harum dan dikenal oleh masyarakat, sehingga masih layak untuk dihidupkan kembali agar tidak kehilangan jejak. Jejak pesantren tersebut biasanya berfungsi bukan sebatas pusat kajian Islam, namun juga merupakan lembaga agen

---

2

perubahan sosial; *kedua*, beberapa pesantren yang mengalami kejatuhan tersebut masih memiliki bangunan-bangunan fisik yang masih bagus dan layak untuk dihuni, sehingga tidak repot lagi memikirkan pembangunan asrama santri, dan; *ketiga*, mengetahui sebab-sebab kejatuhan suatu lembaga pesantren yang kemudian melakukan pemberdayaan dan pendampingan pesantren dan pada akhirnya pesantren tetap lestari.

Berpijak pada alasan-alasan tersebut di atas, kajian terhadap lembaga pesantren sangat menarik, baik perspektif sosial, politik, teologi, arkeologi terutama sejarah. Munculnya pesantren pada lingkungan tertentu, seperti dialami Pesantren Darut Tauhid (DT) di Bandung, dalam perspektif sosial, nyata keberadaannya telah memberi warna terhadap kehidupan masyarakat setempat, warga Bandung pada khususnya. Pesantren DT dengan dinamika programnya begitu dekat dengan kehidupan remaja dan pemuda, seperti pada program Santri Siap Guna (SSG). Program pertumbuhan wirausaha muslim juga digalakan dan Pesantren DT memulainya dengan membuka semacam laboratorium usaha yang ada di sekitar pesantren. Inovasi-inovasi yang dilakukan oleh pengelola pesantren dengan tujuan agar pesantren lebih dekat dengan perkembangan zamannya sangat urgen dilakukan saat ini, tanpa mengurangi peran utama pesantren sebagai lembaga pemasok gizi moral umat dan pusat pendidikan Islam.

Tugas dan fungsi penting lembaga pesantren dengan inovasi-inovasinya mengiringi kebesaran dan popularitasnya sebagai lembaga pendidikan pembangunan bangsa patut diperhitungkan. Inovasi-inovasi lebih aktual dan masa kini yang bisa diperankan oleh lembaga pesantren dengan segala sumber daya yang dimilikinya dapat dirunut, berikut: pertama, pesantren merupakan jangkar dan sentral pendalaman ilmu-ilmu agama. Kajian agama dengan pendekatan yang dilakukan di pesantren memang masih menggunakan pendekatan yang dipelihara secara tradisional, dalam arti melaksanakan tradisi pendekatan pengajaran agama secara turun-temurun dari generasi sebelumnya. Ada kohesifitas hubungan emosional dalam diri pesantren. Elemen-elemen pesantren, seperti kyai, santri, masjid dan kitab klasik seperti tidak bisa dipisahkan satu sama lain, sehingga spirit perubahan terkesan lamban dan bahkan ruang terhadap perubahan secara

radikal nampak sulit dilakukan. Kyai sebagai sentral elemen dalam pesantren, bukan saja sangat menentukan dalam perubahan pesantren, lebih dari itu, dia adalah penentu hidup-mati serta arah suatu lembaga pesantren. Kajian dan pengembangan ilmu-ilmu agama juga sangat bergantung pada kapasitas dan wawasan sang raja kecil itu. Dengan tanpa inisiatif terjadinya perubahan dalam lingkungan pesantren oleh kiyai sebagai pimpinannya, pesantren tidak akan mengalami kemajuan.

Kedua, adanya semacam sikap ambigu dalam diri pesantren ketika menghadapi realitas perubahan, sehingga mau tidak mau pesantren harus mengikuti arus perubahan tersebut. Namun sikap demikian dapat menimbulkan respon yang tidak utuh, sehingga perubahan yang dilakukan oleh lembaga pesantren terkesan setengah hati. Pembukaan sistem sekolah dan atau dengan cara mendirikan sekolah dalam lingkungan pesantren merupakan contoh paling nyata. Sekolah yang dibuka dilingkungan pesantren tidak menyatu secara generik dengan sistem yang tumbuh dalam pesantren. Dualisme sistem pengajaran dan pendidikan makin tidak bisa dielakan yang tumbuh bersamaan namun tidak memiliki pijakan dan tujuan sama. Lagi-lagi basis epistemologi ilmu-ilmu yang dikembangkan dalam pesantren tidak bisa melahirkan saint sebagaimana dikembangkan dalam sistem sekolah. Padahal apabila mengacu pada tradisi perkembangan ilmu dalam sejarah Islam, saint maupun doktrin agama perkembangannya menyatu seperti dalam praktik perkembangan ilmu-ilmu berbasis Islam masa keemasan Dinasti Abbasiyah.

Ketiga, adanya perubahan dan perkembangan pesantren pada bentuk infra struktur yang makin maju dan megah. Kesederhanaan pesantren dalam bentuk bangunan yang sangat tidak terawat, kumuh dan tidak bebas terhadap munculnya kesan tidak “Islami” makin disadari dan diperhatikan oleh lembaga pesantren. Pesantren dalam perkembangannya dalam bentuk bangunan fisik seperti pada lembaga-lembaga pesantren yang ada di Jawa Timur dan Jawa Barat serta beberapa pesantren di Sumatera, makin meyakinkan adanya harapan dan perubahan dalam lembaga pesantren yang makin adaptif terhadap pelayanan dan kebutuhan para santri pada masa sekarang.

Keempat, adanya perubahan dan perkembangan lembaga pesantren dengan membuka penguatan kreatifitas dalam pengembangan bisnis dan perdagangan serta pengembangan agro bisnis dalam bidang pertanian. Sikap terbuka terhadap kebutuhan dan daya tarik pesantren, khususnya pesantren yang berlokasi di perdesaan upaya seperti ini menjadi tidak bisa diabaikan. Lokasi pesantren yang berada di daerah dan perdesaan memberi peluang terhadap inovasi pesantren berbasis perdesaan. Respon dan inisiatif terhadap lingkungan pedesaan yang dilakukan pesantren akan makin menancapkan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam paling mengakar dan fundamental dalam peta pembangunan bangsa dan masyarakat Indonesia. Posisinya sebagai lembaga sosial keagamaan masyarakat, lembaga pesantren idealnya lebih leluasa dalam mengelola peran dan fungsinya, sehingga respon terhadap perkembangan dan permintaan pasar umat makin cepat dan lebih dekat. Fakta *real* dalam lembaga pesantren sering menghadapi kendala dalam hal pengelolaan dan kurangnya dukungan finansial. Di samping itu, kuarangnya sumber daya manusia yang kompeten dan terlatih dalam mengelola pesantren menjadikan pesantren dapat dikategorikan sebagai lembaga unik apabila dilihat dari kaca mata orang luar.

### **Rethinking Pesantren**

Apabila anda berkunjung ke Bandung, mampirlah ke Pesantren Darut Tauhid pimpinan Abdullah Gymnastiar (Aa Gym) yang berlokasi di Bandung Utara. Setelah tiba di lokasi, kemudian anda perhatikan dan telusuri, apakah ada kamar-kamar (boarding/kobong) tempat para santri mondok. Kemungkinan kecil anda tidak dapat menemukannya. Meskipun dinamakan pesantren, Darut Tauhid (DT) yang memiliki konsep awal “Bengkel Akhlak” dan kemudian berkembang menjadi “Manajemen Qalbu” memiliki distingsi dengan umumnya pesantren yang dikenal luas dalam masyarakat. Apakah gambaran itu yang disebut konsep baru pesantren sebagai buah dari pemikiran Aa Gym, atau dalam bahasa lain inovasi rethinking pesantren pada masa kini? Jawabannya, bisa ya bisan bukan.

Apabila substansi pesantren sebagai lembaga *tafaquh fi ad-Din* dan pusat dakwah Islam, maka pesantren model DT dapat dikategorikan sebagai pesantren

dengan kemasan gaya baru dan tidak merubah misi utama lembaga pesantren. Saya termasuk yang setuju inovasi model DT dilakukan, apalagi di sentra-sentra tertentu yang memiliki kepelikan dalam lingkungan sosial dan budaya, seperti kehidupan di perkotaan. Kehidupan di kota dengan segala keterbatasan dalam gerakan sosial keagamaan model pesantren membutuhkan kecerdasan luar biasa. Keterbatasan ruang lahan sebagaimana dimiliki banyak pesantren diperdesaan tidak bisa dijangkau dengan semangat dan cita-cita serupa dalam hidup diperkotaan.

Perubahan cara berpikir lembaga pesantren juga akan merambah pada pola dan corak pemahaman agama yang menyesuaikan dengan budaya yang tumbuh dan berkembang dimana pesantren berada. Rethinking pesantren sekali lagi ditantang untuk mampu adaptif dalam masyarakat yang ada di lingkungannya. Pemahaman agama yang berorientasi pada aspek perasaan dan lebih praktis dalam melaksanakannya akan sangat tepat dan dapat diterima oleh masyarakat perkotaan. Kultur sosial kehidupan di kota memaksa umat untuk hidup lebih praktis karena kompleksnya sistem sosial budaya yang dihadapi. Kota Bandung tempat lokasi pesantren yang disebut di atas, mungkin tidak sekomplek Jakarta atau Surabaya, namun kompleksitas masyarakat nampak terasa berbeda dengan kehidupan di perdesaan tempat umumnya pesantren banyak berdiri.

Upaya-upaya lembaga pesantren agar tetap *survive* banyak dilakukan oleh para pengelola dan pimpinan pesantren sebagai bentuk meleknnya pesantren terhadap perubahan masyarakat. Beragamnya pesantren sebagai bentuk tawaran kepada umat dengan menonjolkan program-program pesantren yang lebih khas dan membedakannya dengan lembaga pesantren lainnya sudah lama bejalan, meskipun baru pada wilayah kajian materi pelajaran pesantren. Di Kota Garut Jawa Barat misalnya, dahulu ada Pesantren Sadang. Pesantren ini lebih menitikberatkan pada kajian ilmu *nahwu* dan *sharaf* (ilmu alat mengaji) atau gramatika Arab. Maka para orang tua dan santri apabila berharap nyantri di pesantren yang menitikberatkan pada ilmu nahwu, ya pilihlah Pesantren Sadang, begitu seterusnya dimana banyak pesantren menawarkan beberapa program kekhususan yang tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Beberapa

pesantren di Banten misalnya, banyak menawarkan kepada para santrinya ilmu-ilmu tertentu yang agak sedikit berbau *magic*. Di Suryalaya Tasikmalaya ada pesantren yang memiliki kekhususan dalam merehabilitasi masyarakat korban narkoba dan zat adiktif, sementara di Pesantren Manonjaya lebih menitikberatkan pada doktrin Tauhid. Inilah rethinking pesantren pada masa awalnya. Semua itu merupakan inovasi dan kreatifitas pimpinan pesantren agar lembaga tersebut tetap eksis dan berperan dalam perbaikan bangsa dan umat Islam.

### **Destinasi Pesantren**

Pesantren sebagai warisan atau khazanah lembaga pendidikan khas Nusantara tidak bisa dibantah. Usia dan tradisinya di samping eksistensinya sejak dahulu menyatu dengan tradisi rakyat yang memegang prinsip hidup bersama ini sebagai cara mempertahankan keberadaannya. Ribuan pesantren yang tersebar di hampir pelosok tanah air mestinya menjadi *icon* tersendiri sebagai pusat peradaban di Indonesia, atau setidaknya dapat menjadi pusat kunjungan masyarakat dunia. Sementara ini, pesantren masih menjadi tatapan beberapa ilmuwan sosial sebagai objek penelitian, sehingga terkesan pesantren seperti barang antik yang diperlukan konservasi. Pesantren belum menjadi semacam pusat spiritual dan pusat munculnya semangat kemajuan yang dapat dilirik oleh dunia luas.

Peran para pengelola dan semua *stakeholder* pesantren sangat diperlukan mengubah pesantren dari simbol “barang antik” menjadi barang yang dapat dikonsumsi dan dibutuhkan setiap orang. “Modernisasi” pesantren dalam makna pengelolaannya sangat bergantung kepada lembaga pesantren sendiri. Upaya menjadikan pesantren sebagai lembaga yang dibutuhkan umat akan sangat bergantung kepada pengelolaan yang berorientasi ke masa depan (*futuristic*), seperti menambah inovasi nilai pesantren yang semula hanya lingkungan tempat pendidikan dan pengajaran Islam dapat ditambah dengan inovasi pesantren sebagai pusat tujuan wisata (wisata pesantren). Ada banyak unsur yang bisa dijual dari pesantren seperti halnya komunitas masyarakat lainnya.

Pertama, pesantren merupakan tempat tujuan masyarakat yang haus akan humanisme berbasis pesantren. Humanisme dimaksud ialah merasakan adanya rasa hidup bersama dengan sikap khidmat ketika berada dalam lingkungan pesantren. Ramah dan hormatnya para santri terhadap lingkungan sekitar pesantren serta hidup lebih egaliter merupakan suasana yang tidak bisa diganti dengan bentuk benda apapun. Potensi untuk mengembangkan sikap-sikap seperti itu hanya akan tumbuh dalam lingkungan pesantren sebagai sebuah sistem budaya Islam dalam konteks muslim di Indonesia.

Kedua, adanya *image* yang masih kuat dalam masyarakat Islam umumnya bahwa pesantren merupakan benteng moral yang paling “alami”. Para santri mengkaji kitab-kitab klasik yang berisi khazanah tradisi Islam, namun mereka pun berusaha mempraktikkan isi dalam kitab tersebut. Usaha memadukan apa yang diidealisasikan dengan praktik keseharian merupakan tantangan bagi setiap elemen pesantren. Santri dan kyai dengan kesederhanaannya dapat membuat orang di luar pesantren bersikap santun karena mereka merupakan bagian dari penjaga moral dan penyambung lidah Tuhan. Penguasa dan para politisi tunduk pada norma dan tatakrama pesantren, meskipun hubungan dengan institusi-institusi tersebut, terkadang berlangsung pasang surut.

Ketiga, pesantren dalam konteks Indonesia telah menunjukkan pada dunia dengan mengenalkan wajah Islam lebih sejuk, bahkan mengenalkan corak pemahaman dan pengamalan Islam yang bersedia mengakomodasi nilai-nilai kultural lokal, tentu saja dengan kekecualian bagi bagi pesantren-pesantren tertentu yang memang diformat menyebarkan paham-paham Islam ekstrim. Pemandangan corak Islam pesantren ini dapat dilihat dan dipandang dari dekat maupun jauh, sehingga setiap orang dapat menikmati indahnya kehidupan beragama yang ramah.

Keberadaan lembaga pesantren dalam lingkungan masyarakat Indonesia dengan mengacu pada pikiran di atas, boleh jadi merupakan berkah kultural yang agak sulit ditemukan padanannya di wilayah dunia lainnya. Bentuk dan pola interaksi sosial diperankan lembaga pesantren sebagai salah satu bentuk sumbangan peradaban yang akan diuji sepanjang hayatnya.

## Bagian Dua Nurul Huda; Riwayatmu Kini

Sulit dibayangkan, ketika perintisan pesantren dengan susah payah, memutar urat syaraf dengan kencang, bersujud dan berserah kepada Tuhan dan menggerakkan potensi sosial dilingkungannya dengan target berdirinya pesantren sebagai wujud dari cita-cita seorang pelajar yang diasuh, dididik dan dibesarkan dipesantren seperti yang dialami pendiri sekaligus pimpinan Pesantren Nurul Huda. Pesantren tersebut sekarang hampir tidak mengaung, sistem tidak berjalan, masyarakat tidak memedulikan dan pimpinan nyaris tidak ada. Asrama santri putri dan dua asrama putra serta majid dan madrasah di antara bagian pesantren yang masih utuh. Itulah gambaran sederhana Pesantren Nurul Huda pasca ditinggal pendirinya.

Pesantren Nurul Huda efektif beroperasi mulai tahun 1984 tidak lama setelah pimpinan sekaligus pendirinya Kyai Haji Mu'min Abdul Bari (w. 1999) dikeluarkan dari Lembaga Pemasarakatan Kebon Waru Bandung. Ketika ia kembali ke pesantren santri saat itu hanya 4 orang (Udin Cikalong, Uu Rengasdengklok, Hasan dan Husen). Pesantren ini berlokasi di Kampung Cipanas<sup>1</sup> dan masuk wilayah kecamatan pemekaran, yaitu Kecamatan Kadipaten Kabupaten Tasikmalaya atau perbatasan paling utara antara Kabupaten Tasikmalaya dengan Kabupaten Garut. Nurul Huda bisa dibilang pesantren muda, namun memiliki reputasi cukup baik, terutama karena kyainya seorang *mubaligh*<sup>2</sup> yang cukup akrab di telinga para santri dan masyarakat Tasikmalaya, khususnya Tasikmalaya bagian utara. Ceramahnya cukup memukau dengan pendekatan layaknya seorang dalang.

Kyai Mu'min dikenal pemberani, terutama menyangkut sepaakterjangnya dalam dunia politik. Sebelum dimasukan ke LP, ia aktif dengan gerakan Komando

---

<sup>1</sup>Populer pula disebut "Pesntren Cipanas", karena dilokasi tersebut terdapat sumber air panas yang diduga berasal dari kawah Karaha (*Karaha Field*).

<sup>2</sup>Orang yang fasih bicaranya dalam menyampaikan pesan-pesan agama. Nama lain untuk *da'i* (pelaku dakwah) baik lewat tulisan, lisan maupun gerakan. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta, Jembatan, 1992, h. 191.

Jihad (komji) bersama Adah Jaelani. Cipanas tempat Kyai Mu'min berkarir sebagai ajengan sebelumnya dikenal sebagai salah satu basis para anggota Darul Islam (DI). Namun, seiring perkembangan politik di tanah air, atas saran Ua atau Kyai Haji Khair Afandi dari Manonjaya, yang juga gurunya, setelah keluar dari LP, Kyai Mu'min disarankan agar masuk Golkar setelah sebelumnya ada di belakang Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Alasan Ua ketika itu ialah agar Kyai Mu'min lebih leluasa berdakwah dan pesantren bisa lebih berkembang. Setelah mendukung Golkar Kyai Mu'min sering diundang bupati ke Pendopo Tasikmalaya untuk ceramah, termasuk kantor-kantor seperti polsek dan koramil yang sebelumnya sering mengawasi sepa-terjang kegiatan "dakwahnya".

Mengiringi kepopuleran Kyai Mu'min khususnya di Tasik bagian utara, Pesantren Nurul Huda juga semakin dikenal luas, sehingga banyak orang tua yang menitipkan anaknya untuk belajar agama di pesantren ini. Sebagian besar santri berasal dari daerah dan kampung-kampung sekitar Cipanas. Namun ada juga santri dari Jakarta, Bandung dan banyak dari Karawang. Mereka berasal dari beragam kelas sosial, terutama sebagian besar orang tua santri adalah pedagang dan petani. Santri di Pesantren Nurul Huda ada santri tulen dan santri sekaligus sekolah di beberapa sekolah yang berdekatan dengan Nurul Huda.

Nurul Huda sekarang memiliki bangunan fisik 2 asrama putra, 1 asrama putri, 1 buah masjid bermenara tinggi dan 1 buah madrasah umum berlantai 2. Puncak keemasan Nurul Huda apabila dilihat dari aspek banyaknya jumlah santri, yaitu pada rentang antara tahun 1964 hingga 1986 yang mencapai ratusan, bahkan tahun 1992-an tercatat ada sekira 180 santri tetap putra dan putri yang tinggal di asrama/pondok. Kegiatan pengajian dilakukan pada waktu-waktu tertentu seperti sesudah salat Subuh, Magrib, Zuhur dan sebelumnya. Sementara kitab-kitab yang dikaji relatif sama dengan yang dikaji di pesantren-pesantren lain di Jawa Barat.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Tentang kitab-kitab yang dikaji di pesantren lihat pendapat Bruinessen. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1993, h. 115.

Pada awalnya Kyai Mu'min Abdul Bari (MAB) sendiri yang mengajar kitab-kitab tersebut kepada para santri, kecuali apabila ia sedang ada acara dan undangan untuk *tabligh*.<sup>4</sup> Santri yang biasa dipercaya untuk mengisi kekosongan karena “dinas luar” kyai ialah Hasan. Hasan merupakan santri senior asli warga Cipanas, menguasai ilmu agama meskipun ketika itu masih berusia sangat muda. Hubungan kyai dan murid yang satu ini dikemudian hari membuahkan suatu fenomena dan dilema dalam dinamika kepemimpinan Pesantren Nurul Huda.

Kedekatan Hasan dengan Kyai Mu'min ternyata lambat laun menumbuhkan hubungan lebih dari sekadar guru-murid, namun sudah selangkah maju, yaitu kepincutnya hati sang kyai untuk menjadikan Hasan sebagai menantu. Kyai Mu'min seperti diketahui memiliki anak 5 orang. Titin merupakan anak dan putri kyai paling tua, sedang putri keduanya Aam Syamsiah.<sup>5</sup> Kyai Mu'min diduga mengharapkan putri sulungnya itu dinikahkan dengan Hasan. Ketika berita ini sampai di telinga Titin, ia nampaknya tidak siap rencana dinikahkan dengan laki-laki pilihan ayahnya, bahkan diberitakan bahwa Titin lari dari rumah sebagai bentuk penolakannya dan pernikahanpun tidak jadi direncanakan. Selang beberapa bulan, Titin kemudian dinikahkan dengan Ade Solih, santri pilihan dari Manonjaya yang ia juga menyukainya.<sup>6</sup> Berita tidak jadinya Hasan dinikahkan dengan putri kyai beredar luas di internal Nurul Huda maupun masyarakat Cipanas, hingga setelah pernikahan Titin-Ade Solih persoalan ini dalam lingkungan masyarakat seperti belum selesai dan mewariskan tanda Tanya hingga sekarang. Keadaan ini menumbuhkan tekanan psikis maupun sosial terhadap Hasan yang kemudian ia sendiri pergi ke Sukaratu dalam waktu beberapa bulan dengan alasan untuk mendinginkan suasana.

Hasan memang memiliki kelebihan apabila menjadi menantu Kyai Mu'min,

---

<sup>4</sup>Secara bahasa artinya “menyampaikan”, “fasih berbicara”, orangnya disebut “mubaligh”. Sebutan lain untuk penceramah, ahli agama yang fasih dalam bicaranya. A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya, Pustaka Progresif, 1997, h. 107.

<sup>5</sup>Aam selain nyantri juga merupakan sarjana jebolan IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.

<sup>6</sup>Sebenarnya sebelum Titin dinikahkan dengan Ade Solih, beberapa calon suaminya didatangkan dari manonjaya, namun mendapat penolakan dari Titin sebelum akhirnya ia memilih calon suami yang sekarang jadi suaminya, yaitu Ade Solih.

di samping sebagai santri didikan Nurul Huda, ia adalah warga setempat yang tentunya sangat mafhum karakter masyarakat Cipanas sebagai penyokong utama Nurul Huda. Hasan masuk Nurul Huda tahun 1984 hingga tahun 1999. Dalam masa itu, tahun 1987 sampai 1991 ia nyantri di Cihaurbeuti, Gempalan Baregbeg dan Cibeureum Sukabumi. Hasan aktif mengelola Nurul Huda membantu Kyai Mu'min sejak tahun 1990 di samping posisinya sebagai santri sendiri hingga tahun 2003. Posisi Hasan sebagai santri sekaligus pengajar sangat lemah dalam lingkungan Nurul Huda, karena ia tidak memiliki hubungan darah dengan keluarga kyai.

Amanat Kyai Mu'min untuk mendampingi Ade Solih, yang secara kultural maupun kekeluargaan memiliki posisi cukup kuat karena menantu dibanding Hasan, juga tidak bisa dilakukan Hasan. Harapan Hasan yang juga ingin “mengabdikan” di Nurul Huda harus dipupus pelan-pelan, meskipun perhatian kyai begitu baik kepada Hasan.<sup>7</sup> Selain itu, juga tidak logis ia tinggal dalam lingkungan Nurul Huda sebagai pengajar dan otomatis berperan dalam aktivitas di dalamnya, sementara menantu Ade Solih juga ada tinggal di sana. Tekanan psikologis dan kekakuan dialami Hasan, setidak-tidaknya dalam rentang waktu selama Hasan tinggal di rumah dalam lingkungan pesantren. Nampak jelas juga kepemimpinan pesantren tidak akan beres jika ada dua pemimpin yang berbeda, meminjam istilah dalam politik “dua matahari kembar”, baik dalam orientasi pemahaman maupun dalam struktur kekeluargaan.

Lembaga pesantren sebagaimana diketahui umum merupakan lembaga yang dikelola secara pribadi dan keluarga. Disana ada pemuka agama (*religious leader*) yang biasanya sekaligus pendirinya. Sistem kepemimpinan pesantren lebih cenderung dipraktikkan secara turun-temurun selama turunannya memiliki kemampuan dan kecakapan untuk melanggengkan kepemimpinannya. Sistem kepemimpinan pesantren lebih mirip dengan sistem kerajaan (*monarchy*). Kyai merupakan seorang *monarch* yang memiliki kekuasaan mutlak layaknya seorang raja. Nasihatnya, ujarannya, bahkan perintahnya, terutama terhadap santrinya, wajib dilakukan, baik secara

---

<sup>7</sup>Misalnya, Hasan diizinkan mendirikan rumah dalam lingkungan Pesantren Nurul Huda, bahkan Kyai Mu'min sering mengirim Hasan keperluan rumah tangganya.

sukarela maupun terpaksa.

Kelemahan seorang pimpinan pesantren atau kyai sebagai elemen sentral dalam lingkungan pesantren menjadi suatu tantangan tersendiri, terutama menyangkut kepemimpinan. Eksistensi pesantren bergantung banyak pada sosok kyai, sehingga kelemahan suatu lembaga pesantren sebenarnya dapat dilihat dari sejauhmana peran dan ketokohan sang kyai. Begitu pula keberlangsungannya, sangat terkait erat dengan kyai. Runtuhnya suatu lembaga pesantren, seperti dapat dilihat dalam beberapa bahasan dalam tulisan ini, sangat nampak bergantung kuat pada sosok kyai sebagai panutan, kepemukaannya, keberanian dan ketokohnya dalam agama (*religious figure*).

Pesantren Nurul Huda, barangkali merupakan di antara sekian pesantren yang mengalami sejarah tragis pada masa-masa pertumbuhannya. Pesantren muda namun tumbuh dan berkembang begitu cepat dengan cepat pula mengalami sejarah “kelam” hingga kemundurannya. Kemunduran suatu lembaga, termasuk pesantren dalam perjalanannya memang merupakan suatu hal yang lumrah saja. Namun demikian, seperti yang dialami Pesantren Nurul Huda cukup menarik diamati agar menjadi pelajaran bagi lembaga serupa. Karena pengalaman Nurul Huda bisa saja dialami oleh pesantren-pesantren lainnya sehingga para pengelola pesantren makin waspada dan menghindari segala bentuk yang dapat meruntuhkan lembaga pesantren, baik secara sosial, kultural maupun politik.

### **Kenapa Nurul Huda Mundur?**

Sudah disinggung sedikit di muka bahwa Kyai Mu'min kepincut hatinya oleh santrinya yang bernama Hasan. Kenapa murid dan guru ini memiliki hubungan begitu “eksklusif”? ternyata dalam pandangan Hasan ada beberapa kesamaan dan hubungan saling mengisi (komplementer) antara dia dengan kyai Mu'min, di antaranya;<sup>8</sup> *pertama*, sering terjadinya kesamaan ide dan praktik antara Hasan dan Kyai Mu'min

---

<sup>8</sup>Disarikan dalam wawancara, 4 Agustus 2011.

dalam masalah agama meskipun persoalan tersebut relatif dikategorikan persoalan ringan, seperti dalam momen upacara penyembelihan hewan qurban. Hasan terkadang diajari langsung bagaimana menyembelih hewan yang benar, termasuk bagaimana tata-cara teknis memegang pisau sembelihan; *kedua*, Hasan terkadang dijadikan teman dialog yang sepadan oleh Kyai Mu'min, bahkan kyai nampak tidak sungkan untuk bertanya kepada Hasan tentang hal-hal tertentu, dan atau mungkin juga sebaliknya kyai sedang mengujinya. Misalnya, dialog Hasan dengan Kyai Mu'min tentang persoalan waris tanah yang digugat Haji Sulaeman dalam internal keluarganya.<sup>9</sup> Hasan dalam persoalan kasus tersebut sependapat dengan Kyai Mu'min, bahkan pendapat Hasan sangat memperkuat Kyai Mu'min untuk memperlemah dan mengeluarkan Haji Sulaeman dalam perannya di Masjid Jami' karena dianggap sudah melanggar hukum.

*Ketiga*, munculnya kepercayaan dari kyai sebagai akumulasi dari hubungan yang selama itu dibangun Hasan-Kyai Mu'min. Ketika Hasan nyantri di pesantren-pesantren seperti disebut di atas, ia sering dikirim makanan dan minuman cukup oleh Kyai Mu'min, bahkan uang untuk bekal di pesantren. Namun apa yang dilakukan kyai tersebut mungkin tidak dikemukakan dan disosialisasikan dalam internal keluarga, terutama kepada putri sulungnya Titin yang secara fisik sudah dewasa saat itu diharapkan menikah dengan Hasan. Alih-alih dinikahkan, Titin bahkan menolak harapan orang tuanya tersebut yang kemudian lebih memilih Ade Solih.<sup>10</sup> Tidak jadinya rencana harapan kyai menikahkan Titin dengan Hasan, tidak membuat tekad Kyai Mu'min untuk segera memiliki menantu yang dapat meneruskan dan mengembangkan Nurul Huda. Apalagi ia sangat sibuk dengan undangan ceramah ke

---

<sup>9</sup>Sebidang tanah yang merupakan hibah dalam keluarga H. Sulaeman (Haji Sarjo, Haji Jaed dan Haji Sobari), namun kemudian Sulaeman mengklaimnya sebagai warisan. Diduga persolan ini muncul karena adanya sandaran berita yang terputus. Kyai Mukmin turun tangan dan mengetahui persoalan tersebut, namun tidak diterima oleh Suleman. Persoalan ini cukup luas terdengar ke luar lingkaran keluarga karena disentil Kyai Mu'min ketika ceramah di Masjid Jami'. Wawancara, 4 Agustus 2011.

<sup>10</sup>Titin nampaknya belum berpikir jauh ke depan tentang apa yang dipikirkan orang tuanya saat itu, namun juga dari aspek *pace*, nampaknya Ade Solih memang lebih menarik Titin dibanding Hasan.

luar pesantren, sehingga dibutuhkan orang yang bisa menggantikan perannya sewaktu ia berada di luar pesantren.

Terjadinya pernikahan antara putri kyai Titin dengan Ade Solih dalam perspektif sosiologi pesantren sebenarnya bukan hanya merupakan titik awal proses kaderisasi kepemimpinan Nurul Huda, namun lebih dari itu, juga merupakan taruhan dan bayangan kemana Nurul Huda akan dibawa. Nurul Huda semasa masih adanya Kyai Mu'min terkendali dengan baik, apalagi dibantu oleh menantu dan juga Hasan yang pada saat itu masih lengkap dan kondusif. Namun, dibelakang panggung kondusifitas tersebut, ternyata menyimpan bintik-bintik persoalan yang berpengaruh kuat terhadap redupnya Nurul Huda. Hambatan psiko-sosiologis trio Hasan, Ade Solih dan Kyai Mu'min tidak bisa disembunyikan lama-lama, seperti dalam peribahasa serapih-rapihnya menyembunyikan bangkai ia akan terhendus pula baunya.

Pada tahun 1999 Kyai Mu'min wafat yang menurut keterangan karena konflikasi dan terutama gula. Kepemimpinan pesantren setelah ditinggal pendirinya biasanya jatuh kepada putranya dan atau menantunya. Karena putra kyai masih kecil, yaitu Aceng, maka kepemimpinan jatuh kepada menantu Ade Solih yang memang sudah dipersiapkan Kyai Mu'min jauh-jauh hari. Posisi Ade Solih sebagai pimpinan pesantren secara struktural tidak begitu sulit dalam mengendalikan pesantren meskipun belum teruji secara kultural, seperti adaptasi dengan masyarakat lingkungan pesantren dan penerimaannya sebagai calon tokoh agama di lingkungan pesantren. Asumsi demikian ternyata terbukti bahwa kurang dari lima tahun setelah wafatnya sang pendiri, persoalan di Nurul Huda semakin terbuka. Persoalan-persoalan tersebut, dapat dikategorikan dalam urutan berikut:

Pertama, terjadinya perubahan orientasi idiologi pesantren setelah ditinggal Kyai Mu'min seperti diusung Ade Solih. Kegiatan belajar di pesantren tetap berjalan begitu pula dengan kitab-kitab yang dikajinya. Namun, spirit Ade Solih mengalami perubahan dalam persoalan idiologi bagaimana memperjuangkan Islam. Ade Solih

aktif dengan organisasi gerakan “radikal Islam”<sup>11</sup> yang dinamai gerakan Brigde Taliban,<sup>12</sup> suatu gerakan transnasional yang semula berkembang di Afganistan. Aktivitas Ade Solih sangat mencengangkan beberapa anggota keluarga kyai dan masyarakat luas di sekitar Cipanas. Gerakan kelompok Brigade Taliban ini pada awalnya hanya dipandang sebelah mata oleh masyarakat, bahkan masyarakat sekitar Cipanas relatif cukup akrab dengan pola-pola gerakan tersebut karena memang dalam bentuk gerakannya mirip DI/TII yang pernah hidup di Cipanas.

Persoalan muncul ketika doktrin-doktrin Taliban disebarakan kepada orang lain dan dengan cara-cara yang kurang simpatik, seperti dalam berkata dan bersikap yang cenderung tidak toleran terhadap perbedaan. Seiring perkembangannya, Brigade Taliban lambat laun mendapat sokongan dan pengikut, terutama dari kalangan muda, baik internal keluarga maupun masyarakat sekitar. Kesan ketidakjelasan, atau lebih tepatnya, perubahan arah pesantren setelah dipimpin Ade Solih telah menumbuhkan rasa curiga beberapa tokoh masyarakat sekitar seperti yang direfresentasikan oleh Hidayat. Keadaan demikian juga sangat berpengaruh terhadap santri yang kian hari terus melorot jumlahnya. Jumlah santri yang masih bertahan hingga ketika penelitian berlangsung hanya mencapai 7 orang yang menetap di pondok ditambah dengan beberapa santri tidak tetap (santri kalong) yang mengaji pada saat-saat tertentu saja.

Kedua, masalah timbulnya pro-kontra antara Ade Solih dan sebagian keluarga dengan umumnya masyarakat, sehingga menggambarkan pro kontra antar dua kelompok masyarakat. Cara-cara yang didemonstrasikan oleh kelompok Brigade Taliban sebenarnya tidak terlalu mengherankan masyarakat sekitar. Namun, eksekusi dari paham dan gerakan itu sangat mengganggu kenyamanan masyarakat, terutama ketika menyangkut masalah ritual *ubudiyah*, seperti salat lima waktu. Misalnya, ketika salat berjamaah dilakukan dan imamnya Ade Solih semua jamaah mengikuti

---

<sup>11</sup>“radikal Islam”, diolah dari berbagai sumber, merupakan suatu gerakan penolakan terhadap aturan dan tatanan yang ada dengan menggunakan simbol-simbol agama Islam. Bachtiar Effendi & Hendro Prasetyo (Ed), *Radikalisme Agama*, Jakarta, PPIM-IAIN Syahid, 1998, h. xvii.

<sup>12</sup>Lebih lengkap tentang gerakan ini, Dadang Kuswana, *Gerakan Sosial Keagamaan Brigade Tholiban*, Disertasi PPs UIN Bandung, Bandung, 2014

gerakan dia tidak terkecuali makmum yang bukan anggota kelompok Brigade Taliban. Namun, persoalan muncul ketika yang menjadi imam salat bukan Ade Solih. Mereka para anggota Taliban tidak mengikuti imam bukan Ade Solih, bahkan mereka para anggota Taliban tersebut sering melakukan salat ulang jika imam salat bukan dari, dan atau belum masuk Brigade Taliban.

Melihat cara dan sikap yang dilakukan Brigade Taliban tersebut, masyarakat protes dan mengajukan persoalan tersebut kepada Hasan yang memang sudah dijadikan ajengan di Cipanas yang masih melestarikan paham tradisi yang selama ini dikenal masyarakat. Akibat perbedaan paham dan praktik ritual salat tersebut, pada bulan 11 September 2001 masyarakat umum beserta Hasan dengan Ade Soleh dan pengikutnya hampir menimbulkan terjadi perkelahian fisik. Demonstrasi kekuatan pengikut/masa sebenarnya sering dilakukan oleh kelompok Ade Solih, bahkan unjuk masa Brigade Taliban tersebut telah memicu perlawanan tandingan serupa dari kelompok radikal Islam lain yang muncul di Cipanas, yaitu Front Pembela Islam (FPI) yang dipimpin ketua pemudanya Haji Ismail sekaligus pimpinan FPI setempat.<sup>13</sup> Masa FPI yang tadinya berusaha melakukan gerakan tandingan terhadap Brigade Taliban, ternyata ditingkat kabupaten mereka satu visi dalam gerakan serupa Brigade Taliban. Akhirnya, baik masa Brigade Taliban maupun FPI sama-sama menahan diri meskipun FPI mendapat toleransi tersendiri dari masyarakat terutama Hasan karena dianggap organisasi ini lebih terorganisir dan legal serta memiliki kepengurusan lebih jelas hingga ke tingkat pusat.

Ketiga, masih adanya sisa-sisa sejarah hubungan antara Hasan dengan Ade Solih. Pengalaman sejarah ini tidak bisa dipungkiri telah menimbulkan hubungan kompetitif antara Hasan dan Ade Solih untuk memperoleh pengaruh lebih luas sesuai opini dan gerakan yang diusungnya. Hasan lebih moderat dan tradisional dalam paham keagamaan maupun praktik ritual ibadah sebagaimana umum diketahui masyarakat, sementara Ade Solih lebih “radikal” dalam pemahaman Islam, terutama

---

<sup>13</sup>Wawancara, 4 Agustus 2011.

menyangkut isu “Negara Allah”.<sup>14</sup> Namun, Ade Solih juga belum mampu meninggalkan sepenuhnya tradisi ibadah ritual seperti yang selama ini berjalan. “berebut pengaruh” antara Hasan dan Ade Solih sebenarnya merupakan konsekuensi logis keluarnya Hasan dari ikut serta dalam pembinaan Nurul Huda. Hasan masih terlalu kaku dan normatif dalam memegang amanat Kyai Mu’min ketika ia masih hidup agar ikut membina Nurul Huda dan mendampingi Ade Solih yang dianggapnya masih perlu didampingi. Padahal secara *de facto*, Nurul Huda sudah ada dalam genggamannya Ade Solih menantu yang sudah disiapkan sebelumnya oleh kyai.

“Gagasan politik” yang diusung Ade Solih lebih dekat dengan gagasan serupa dalam sejarah kelompok Islam awal, yaitu golongan khawarij.<sup>15</sup> Salah satu ciri kelompok ini ialah tidak toleran terhadap golongan lainnya meskipun dengan sesama muslim. Khawarij menganggap kelompok di luar kelompoknya sebagai kafir, terutama khawarij ekstrim, dan oleh karenanya mereka boleh dibunuh.<sup>16</sup> Apa yang dilakukan Ade Solih dan kelompoknya, memang tidak seekstrim Khawarij, namun tendensi intoleransi terhadap pendapat dan pandangan tentang agama dengan orang atau kelompok di luar kelompoknya tidak bisa dinafikan, bahkan mereka sangat eksklusif. Misalnya, perbedaan pendapat tentang infak (pemberian), yang dalam pandangan Ade Solih hukumnya wajib. Sementara Hasan yang mewakili kelompok mayoritas membaginya menjadi wajib dan sunat saja.

Hukum infak wajib menurut Ade Solih berpijak pada surat al-Hadid ayat 7 yang diklaim sebagai ayat tentang infak. Hasan juga sama berpijak pada surat yang sama, namun Hasan memberi interpretasi lebih jauh, baik dari pendekatan nahwu

---

<sup>14</sup>Seperti diketahui bahwa Ade Solih mempunyai pandangan bahwa negara hanya bisa dibagi dalam dua kategori; “negara Allah” dan “negara Thagut”. Negara Allah ialah negara seperti yang sedang ditempuh dan diperjuangkan kelompok Brigade Taliban. Sementara “negara Thagut” merupakan negara di luar “negara Allah”.

<sup>15</sup>Golongan khawarij ialah golongan yang keluar dari barisan Ali bin Abi Thalib (*Syi’ah Ali*) karena Ali menyetujui perundingan dengan Muawiyah yang dianggapnya kafir karena melawan Ali sebagai khalifah syah dalam Perang Shiffin. Namun kemudian khawarij juga melawan dan menganggap semua golongan di luar golongannya sebagai kafir dan wajib dibunuh. Golongan ini didirikan oleh

<sup>16</sup>Harun Nasution, *Aliran-Aliran Teologi dalam Islam, Kajian Perbandingan*, Jakarta, UI Press, 1992.

maupun sharaf dan pendapat mufasir tentang makna dalam ayat surat tersebut.<sup>17</sup> Meskipun argumen Hasan cukup lengkap dalam menjelaskan ayat surat al-Hadid ini, namun Ade Solih tetap pada pendirian semula bahwa infak merupakan kewajiban. Debat tertutup yang hanya dihadiri oleh teman-teman dekat Hasan dan Ade Solih (AS) tersebut semakin menumbuhkan rasa perbedaan di antara dua kelompok masing-masing. Selain perbedaan pandangan tentang salat dan infak, mereka juga berbeda dalam pemahaman tentang perkawinan dan salat Zuhur setelah salat Jumat.

Tentang perkawinan misalnya, pandangan AS cenderung tekstual mengacu pada teks-teks yang ada dalam Quran, sedikit mengambil paham dalam buku Fiqh, sehingga melemahkan peran lembaga pernikahan yang diberlakukan di Indonesia, seperti Kompilasi Hukum Islam. Pandangan kelompok AS sangat meliput mengacu pada pandangan ideologi Islam yang berkembang sebelumnya di Jawa Barat. Artinya, acuan apapun tentang aturan kehidupan sosial selama mengacu pada aturan di luar konsepsi ideologinya masih dianggap sebagai aturan bukan Islam.

Keempat, terjadinya konflik antara Hasan cs dan Ade Solih cs. Perbedaan yang cenderung konflik ini lebih merupakan konsekuensi dari perbedaan antara AS dan Hasan yang melebar pada konflik di antara pengikut keduanya. Masyarakat lokal tempat dimana Hasan tinggal, terutama dibagian Barat lebih cenderung pada Hasan sebagai anutan dalam paham dan praktik agama. Di bagian Barat ini pula masjid Besar berdiri yang selama ini dikelola Hasan sebagai generasi kyai yang membina masyarakat setempat. Secara sosiologis maupun kultural, Hasan lebih diuntungkan berada di wilayahnya karena dukungan sebgaiain warga terhadap ketokohnya. Sementara AS berkonsentrasi di pesantren binaannya yang berada di Pagerageung. Kedua tokoh yang digadang-gadang dapat meneruskan ketenaran Nurul Huda, sekarang mengelola pesantren masing-masing, sehingga Nurul Huda makin hari semakin lemah. Inilah detik-detik akhir dari secuil contoh bagaimana lembaga pesantren tumbuh hingga menjelang keruntuhannya.

---

<sup>17</sup> Tafsir yang dimaksud adalah *Tafsir Jalalain* yang banyak diacu oleh sebgaiain besar pesantren di Jawa Barat.

**Bagian Tiga**  
**Khazanah Karya Pesantren**  
**Dari Lampung<sup>1</sup>**

**Prolog**

Pada tahun 1971 dan 1980 Lampung merupakan merupakan propinsi kedua terbesar yang menjadi daerah tujuan migrasi, dan merupakan propinsi penerima migran terbesar di luar Pulau Jawa. Tahun 1971, Lampung menerima tidak kurang dari 1 juta migran, kemudian meningkat menjadi 1,7 juta orang pada tahun 1980 dan 1990, dan hampir 2 juta orang pada tahun 1995. Ada tiga propinsi yang merupakan propinsi asal sebagian besar migran masuk ke Lampung, yaitu Jawa Tengah (33,50%), Jawa Timur (28,20%) dan Jawa Barat (13,35%). Jika kita melihat sejarah dari program transmigrasi tersebut, kita ketahui bahwa program transmigrasi ini telah dimulai pertama sekali oleh pemerintah Belanda, yaitu pada tahun 1905 dengan mengirim 155 keluarga dari Jawa ke daerah propinsi Lampung, yang waktu itu dikenal dengan istilah kolonisasi. Dan pada waktu pemerintahan Jepang di Indonesia usaha transmigrasi inipun tetap dijalankan. Kemudian pada tahun 1950 pemerintah Indonesia melakukan usaha transmigrasi pertama sekali dengan memindahkan 77 jiwa dari Jawa ke Lampung. Hingga 1990, propinsi Lampung masih menjadi tujuan transmigrasi, meskipun telah digeser Jawa Barat sehingga Lampung menjadi urutan ketiga (SUP AS 1995) sebagai penerima migran.<sup>2</sup>

Lampung identik dengan provinsi transmigrasi. Transmigrasi telah menghidupkan sedikitnya 13 kabupaten/kota di provinsi ini. Bahkan, beberapa kabupaten/ kota, seperti Tulang Bawang (dulu dikenal dengan nama Unit II), Pringsewu, Kota Metro, dan Kabupaten Mesuji, muncul menjadi kota-kota baru sebagai dampak kesuksesan transmigrasi penduduk dari Pulau Jawa.<sup>3</sup> Artinya,

---

<sup>1</sup>Tulisan ini semula berjudul *Karya Ulama Pesantren di Lampung* yang disampaikan pada Seminar Penelitian Karya Ulama pada Lembaga Pendidikan Keagamaan, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag, tanggal 16-18 September 2013 di Sahira Butik & Hotel, Bogor. Makalah ini telah direvisi terakhir tanggal 19 September 2013.

<sup>2</sup>Emalisa, 2003, *Pola dan Arus Migrasi di Indonesia*, digitized by USU digital library

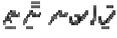
<sup>3</sup> <http://www.rumahcerdaskreatif.com/index.php?>, diakses 23 Juli 2013.

heterogenitas dan dominasi pendatang di daerah Lampung tidak dapat dipisahkan dari aspek historis interaksi ulun Lampung (orang Lampung atau etnis Lampung)<sup>4</sup> dengan masyarakat luar yang ditengarai sudah terjadi sejak beberapa abad yang lalu, antara lain dengan Cina, Banten, Bugis, dan Jawa baik melalui program kolonisasi maupun transmigrasi. Menurut data BPS (2000, 2003, 2010), jumlah ulun Lampung sangat sedikit dibandingkan dengan populasi pendatang. Perkiraan komposisi penduduk berdasarkan suku bangsa adalah Jawa sebesar 61,88%, Lampung sebesar 11,92%, Sunda (termasuk Banten) sebesar 11,27%, Semendo dan Palembang sebesar 3,55%, dan suku bangsa lainnya (Bengkulu, Batak, Bugis, Minang dan lain-lain) sebesar 11,35%.<sup>5</sup>

Semenjak abad ke-16 hingga 20 bahkan hingga kini telah terjadi kolonisasi dan transmigrasi untuk kemajuan masyarakat Lampung dari berbagai aspek sosial, budaya, dan agraris.<sup>6</sup> Provinsi Lampung adalah provinsi yang penduduknya heterogen. Selain penduduk asli Lampung, di provinsi ini banyak suku bangsa lain, seperti Jawa, Sunda, Minang, Bali, Melayu (misalnya Jakarta, Palembang, dan Bangka-Belitung).<sup>7</sup>

Berbeda dengan daerah lain di Nusantara, Islam masuk ke Lampung banyak dipengaruhi oleh Kerajaan Banten, dan belakangan pengembangan dakwah melalui lembaga pendidikan keagamaan seperti pesantren<sup>8</sup>, justru lebih banyak diperankan

---

<sup>4</sup>Etnis Lampung yang biasa disebut  (*Ulun Lampung* = Orang Lampung) secara tradisional geografis adalah suku yang menempati seluruh provinsi Lampung dan sebagian provinsi Sumatera Selatan bagian selatan dan tengah yang meliputi daerah Martapura, Muaradua di Komering Ulu, Kayu Agung, Tanjung Raja di Komering Ilir, Merpas di sebelah selatan Bengkulu serta Cikoneng di pantai barat Banten. Asal-usul *Ulun Lampung* erat kaitannya dengan istilah Lampung, yang berasal dari kata "anjak lambung", artinya berasal dari ketinggian. Hilman Hadikusuma menyatakan bahwa generasi awal Ulun Lampung berasal dari Sekala Brak, di kaki Gunung Pesagi, Lampung Barat. Lihat, [http://id.wikipedia.org/wiki/Suku\\_Lampung](http://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Lampung), *ibid*.

<sup>5</sup>Sulistyowati Irianto dan Risma Margaretha, "Puil Pesenggiri: Modal Budaya dan Strategi Identitas Ulun Lampung", dalam *Makara, Sosial Humaniora, Vol. 15, No. 2*, Desember 2011: 140-150. Sedangkan berdasarkan data penganut agama di Provinsi Lampung tahun 2010, Kanwil Kemenag Lampung menyebutkan bahwa umat Islam berjumlah 6.824.615 orang, Kristen 141.926 orang, Katholik 133.603 orang, Hindu 205.251 orang, dan Buddha 122.263 orang, lihat <http://lampung.kemenag.go.id>, diakses 24 Juli 2013.

<sup>6</sup>Sudirman AM (dkk), "Hubungan Kekerabatan Bahasa Melayu dengan Bahasa Lampung", dalam *Humaniora Vol.17, No.1*, Februari 2005, hlm. 45-54.

<sup>7</sup><http://ulunlampung.blogspot.com/2010/08/jejak-islam-di-lampung-12-fatwa-100.html>, diakses 24 Juli 2013.

<sup>8</sup>Di Indonesia, jumlah pondok pesantren *Salafiyah* yang menyelenggarakan program wajib belajar 9 tahun berjumlah 4106. Lihat, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, *Data Program Wajib*

oleh masyarakat transmigrasi asal Jawa yang jumlahnya jauh melebihi penduduk asli Lampung itu sendiri. Dari tempat asalnya, suku Jawa membawa sistem pendidikan pesantren asal mereka sehingga terjadi akulturasi dengan budaya lokal.

Seiring dengan perjalanan waktu, lembaga-lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren, telah mengalami transformasi. Salah satunya adalah munculnya model pesantren modern dan campuran di samping pesantren salafiyah. Perubahan ini tentu saja berpengaruh pada kurikulum yang diterapkan pada pesantren tersebut dan tentu saja berimplikasi pada karya ulama yang dihasilkan. Di masa awal pembentukan pesantren, kajiannya berkisar pada persoalan tauhid, akhlak dan tasawuf. Belakangan, bermunculan kajian di bidang bahasa, fikih, tafsir, hadis, dan falak.<sup>9</sup> Seiring dengan munculnya pesantren modern dan sejenisnya, berbagai karya berkembang ke wilayah pemikiran modern hingga kritis dalam wacana modernitas (kitab putih)<sup>10</sup>, yang menjadi buku *daras* di lembaga pendidikan.

Atas dasar pemikiran bahwa banyaknya pengaruh ulama di luar Lampung terhadap perkembangan pesantren beserta karyanya, juga kurang terangkatnya karya-karya ulama Lampung kepada masyarakat secara luas, maka pertanyaan penelitian yang diajukan adalah: berapa banyak karya ulama yang ada di pondok pesantren di Lampung? Bagaimana bidang ilmu dan corak penulisannya? Seperti apa isi ringkas karya-karya tersebut?

Selain ditujukan untuk menginventarisasi karya ulama yang ada di lembaga pendidikan pondok pesantren di Lampung. Tulisan ini juga ditujukan untuk mendeskripsikan kondisi fisik dan isi singkat karya tersebut. Dengan demikian, hasil penelitian ini diharapkan dapat dimanfaatkan untuk penyediaan *database* dan sumber pembuatan katalog karya ulama Nusantara, penyediaan

---

*Belajar Pendidikan Dasar 9 Tahun Pada Pondok Pesantren Salafiyah*, Jakarta: Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Kementerian Agama, 2011, h.vii. Jika diasumsikan pada setiap pesantren menggunakan 10 kitab kuning, maka dapat dipastikan ada sekitar 41060 karya ulama yang ada di pesantren *salafiyah* tersebut. Lihat, Karel Stenbrink, *Pesantren Madrasah Dan Sekolah*, Jakarta: LP3ES, 1974, h. 132.

<sup>9</sup>Lihat, misalnya, Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), hlm. 283. M. Habib Hizin, "Agama dan Ilmu dalam Pesantren", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (t.tp: LP3ES, 1995), hlm. 86. Aya Sofia et al., *Pedoman Penyelenggaraan Pusat Informasi Pesantren*, Proyek Pembinaan dan Bantuan Kepada Pondok Pesantren Jakarta 1985/1986 Departemen Agama RI, 1985, h. 32

<sup>10</sup>Abdul Munir Mulkhan, "Pesantren Pelu Berbenah", *Santri*, No.01, Januari 197 M/Sya`ban-Ramadhan 1417 H, hlm. 84

sumber rujukan bagi penelusuran karya-karya ulama yang masih tersimpan di lembaga-lembaga pendidikan keagamaan khususnya di pondok pesantren, sekaligus penyediaan bahan bacaan keagamaan bagi lembaga-lembaga pendidikan tersebut.

Berbagai penelitian tentang pesantren dengan fokus kajian lainnya seperti terkait dengan kurikulum, tahfiz Al-Qur-an, dan kelembagaannya telah dilakukan oleh Puslitbang-puslitbang dilingkungan Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama. Namun sejauh yang diketahui belum ada penelitian khusus tentang karya ulama dalam bentuk naskah tulisan tangan atau ulasan dalam bentuk hasyiyah, syarah terjemahan, khulasah, dan karangan asli. Kajian yang pernah dilakukan Ulil Abshar Abdalah dan Marzani Anwar<sup>11</sup> terbatas pada beberapa buah kitab berkaitan dengan masalah fiqhiyah saja. Demikian juga Martin<sup>12</sup> telah melakukan inventarisasi kitab-kitab kuning terpopuler yang digunakan di pesantren pesantren di tanah air. Fokus kajiannya terbatas pada tingkat penggunaan atau pemakaiannya di pondok pesantren. Penelitian karya ulama yang khusus terkait dengan naskah tulisan tangan atau ulasan dalam bentuk hasyiah, syarah, terjemahan, khulasah, dan karangan asli, pernah dilakukan oleh Amik, IAIN Sunan Amper Surabaya.

Penelitian terkait dengan literatur pondok pesantren yang pernah dilakukan Puslitbang Lektor Keagamaan, yaitu *Pergeseran Literatur Pondok Pesantren Salafiyah* pada tahun 2004, 2005, dan 2006. Penelitian pada tahun 2004 dilakukan oleh peneliti Puslitbang Lektor Keagamaan, sedang penelitian pada tahun 2005 dan 2006 bekerja sama dengan perguruan tinggi agama Islam, UIN, IAIN dan STAIN. Penelitian tersebut bertujuan untuk mengetahui pergeseran literatur yang digunakan di pondok pesantren khususnya pesantren salafiyah. Tahun 2009, Puslitbang Lektor dan Khazanah Keagamaan, kembali menginventarisasi karya ulama di lima provinsi dan berhasil menemukan 302 karya ulama, yaitu 67 naskah Sulawesi Selatan, 53 naskah Jawa Timur, 62 naskah Jawa Tengah, 29 naskah Jawa Barat, 60 naskah Sumatra Selatan, dan 31 naskah Aceh. Tahun 2010,

---

<sup>11</sup>Ulil Abshar Abdala dan Marzani Anwar, hasil penelitian, Jakarta, 1985, h.

<sup>12</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Bandung : Mizan, 1999, 131.

kegiatan yang sama dilakukan di Jawa Timur, dan memilih 12 kabupaten, yaitu Sumenep, Bangkalan, Gresik, Bondowoso, Kabupaten Kediri, Kota Kediri, Banyuwangi, Pasuruan, Malang, Situbondo, Ponorogo, Pacitan, dan berhasil menginventarisir sebanyak 613 karya ulama. Tahun 2011, terinventarisasi pula 288 karya ulama dari 6 lokasi, yakni 7 pesantren di NTB (87 judul), 6 pesantren di Jawa Timur (30 judul), 3 pesantren di Sulawesi Tengah (22 judul), 3 pesantren di Sulawesi Selatan (49 judul), 7 pesantren di Banten (63 judul), dan 1 pesantren di Kalimantan Selatan (37 judul). Terakhir tahun 2012, juga diperoleh 548 karya ulama yang tersebar di Sumatera Barat (117 kitab), Sumatera Utara (117 kitab), Aceh (87 kitab), Sulawesi Selatan (80 kitab), Jawa Tengah (161 kitab), dan Kalimantan Selatan (31 kitab).

Diakui bahwa meneliti tentang karya ulama pada lembaga pendidikan pondok pesantren terasa sangat “luas”. Untuk itu, dalam tulisan ini terdapat beberapa batasan istilah yang digunakan secara operasional, yaitu:

1. Inventarisasi: Pencatatan atau pengumpulan data hasil yang dicapai.<sup>13</sup> Dimaksud dalam kegiatan penelitian ini yaitu pencatatan atau pengumpulan data hasil karya yang ditulis para ulama di lembaga pendidikan pesantren.
2. Karya Ulama: yang dimaksud dalam kegiatan penelitian ini yaitu sesuatu yang diproduksi oleh ulama dalam bentuk cetak, yakni kitab yang corak penyajiannya berupa karya asli<sup>14</sup>, hasyiyah<sup>15</sup>, syarah<sup>16</sup>,

---

<sup>13</sup>Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999, h.386

<sup>14</sup>Karya asli yaitu karya ulama baik dalam bahasa Arab, bahasa daerah atau bahasa lokal, dalam bentuk tulisan tangan atau cetak.

<sup>15</sup>Hasyiyah adalah catatan atau keterangan yang ditulis di tepi buku Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999, h.344. Menurut Martin, *hasyiyah* adalah komentar atas komentar atas teks (matan) yang lebih tua, dan teks yang diberi komentar dicetak di tepi halaman kitab. Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung : Mizan, 1999, h.141.

<sup>16</sup>Syarah adalah komentar atas teks, lihat Louwis Maluf. *Al-Munjid fi al-Luggah wa al-'Alam*. Beirut: Darul Masyriq, 1973, h. 381. Sementara itu Martin menyebutkan syarah adalah komentar atas teks (matan) yang lebih tua, dan teks yang diberi komentar dicetak di tepi halaman kitab. Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung : Mizan, 1999, h.141. Dimaksud dengan syarah karya ulama ini yaitu kitab-kitab karya ulama yang diberikan catatan atau komentar suatu (matan) kitab baik komentar itu dalam bahasa Arab atau bahasa daerah, baik dalam bentuk tulisan tangan atau cetak.

terjemah<sup>17</sup>, dan khulasah<sup>18</sup> baik dalam bahasa Arab, Indonesia, maupun bahasa lokal dalam bentuk tulisan tangan ataupun cetakan.

3. Ulama: orang yang ahli dalam hal atau dalam pengetahuan agama Islam.<sup>19</sup> Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan ulama pesantren adalah ulama yang juga pimpinan lembaga pendidikan pesantren yang aktif dalam lembaga tersebut, termasuk ustaz/guru yang mengajar di lembaga pendidikan pondok pesantren.
4. Lembaga Pendidikan Pondok Pesantren: yaitu suatu lembaga yang menyelenggarakan kegiatan pendidikan Islam, baik formal maupun non formal, ataupun yang menggunakan pola salafiyah, khalafiyah, dan kombinasi.

Berdasarkan batasan istilah di atas, penelitian ini memilih menggunakan pendekatan kualitatif dan menggunakan metode deskriptif. Karya-karya yang ada di pesantren Lampung didekripsikan berdasarkan katagori-katagori tertentu, misalnya katagori Al-Qur'an dan ilmu yang berkaitan, Akidah dan Ilmu Kalam, Fikih, Akhlak dan Tasawuf dan lainnya. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini antara lain dilakukan melalui wawancara, observasi lapangan, dan studi dokumentasi. Merujuk pada hasil observasi, penelitian ini difokuskan di daerah Bandar Lampung dan Lampung Selatan karena dianggap memiliki banyak pesantren dan karya dimaksud. Sedangkan ruang lingkup penelitian ini meliputi: Pendataan jumlah karya ulama pesantren baik berupa manuskrip maupun yang sudah dicetak, kitab kuning maupun non kitab kuning, baik karya asli maupun syarah, hasyiyah, khulasah dan tarjamah, termasuk deskripsi fisik karya tersebut serta profil ulama atau penulisnya dan lembaga pendidikannya.

---

<sup>17</sup> Terjemahan adalah salinan atau alih bahasa dari satu bahasa kepada bahasa lain Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999, h.1047. Dalam konteks ini, terjemahan adalah hasil penerjemahan atas buku kitab karya ulama lainnya.

<sup>18</sup>Khulasah: Ringkasan dari suatu karangan yang memuat materi-materi pokok dalam rangka memudahkan pemahaman pembaca.

<sup>19</sup> Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999, h.1239.

## Sekilas Islam di Lampung

Pada situs-situs permukiman dari masa Islam banyak ditemukan artefak indikator adanya aktivitas perdagangan di Lampung yang meningkat pesat sejak Malaka dikuasai Portugis. Dalam catatan Tomé Pires mengenai kawasan Lampung pada abad ke-16 terdapat dua nama yaitu Sekampung dan Tulangbawang. Sekampung sudah menjalinan hubungan dagang dengan Sunda dan Jawa. Sedangkan Tulangbawang telah menjalin hubungan dagang dengan kerajaan Sunda<sup>20</sup> (regño de Çumda). Hubungan dagang tersebut terus berlangsung hingga masa Kesultanan Banten<sup>21</sup>. Beberapa prasasti yang ditemukan di Lampung seperti prasasti Batu Bedil, Palas Pasemah, Bungkok, Hujung Langit, dan Tanjung Raya mengarahkan suatu gambaran bahwa pada sekitar abad ke-9 sudah terjadi hubungan dagang melalui Sriwijaya.<sup>22</sup> Sajarah Banten juga menceritakan bahwa Raja atau Ratu Balaw yang merupakan salah satu kepala di Lampung dengan sukarela masuk Islam, suatu ketika turut serta membantu Banten dalam menyerang Pakuan Pajajaran. Penguasa Lampung memerlukan pengakuan dari Banten sementara itu Banten juga mengharapkan sesuatu dari Lampung.<sup>23</sup>

Agama Islam masuk ke Lampung sekitar abad ke-15 melalui tiga pintu utama. Dari arah barat (Minangkabau) agama ini masuk melalui Belalau (Lampung Barat), dari utara (Palembang) melalui Komerling pada masa Adipati

---

<sup>20</sup>Kerajaan Sunda (669-1579 M), menurut naskah Wangsakerta merupakan kerajaan yang berdiri menggantikan kerajaan Tarumanagara. Kerajaan Sunda didirikan oleh Tarusbawa pada tahun 591 Caka Sunda (669 M). Menurut sumber sejarah primer yang berasal dari abad ke-16, kerajaan ini merupakan suatu kerajaan yang meliputi wilayah yang sekarang menjadi Provinsi Banten, Jakarta, Provinsi Jawa Barat, dan bagian barat Provinsi Jawa Tengah. Wilayah Kerajaan Sunda mencakup juga daerah yang saat ini menjadi Provinsi Lampung melalui pernikahan antara keluarga Kerajaan Sunda dan Lampung. Lampung dipisahkan dari bagian lain kerajaan Sunda oleh Selat Sunda. Lihat, [http://www.kasundaan.org/id/index.php?option=com\\_content&view=article&id=15&Itemid=26](http://www.kasundaan.org/id/index.php?option=com_content&view=article&id=15&Itemid=26), diakses 1 April 2013.

<sup>21</sup><http://arkeologi.web.id/articles/epigrafi-a-manuskrip/1162-melacak-naskah-naskah-kuno-banten>, diakses 1 April 2013.

<sup>22</sup><http://kelabaisurat.blogspot.com/search/label/Sejarah%20Lampung>, diakses 1 April 2013 dan tulisan ini merupakan bagian dari buku berjudul "Perdagangan dan Pertukaran Masa Prasejarah - Kolonial" Editor Prof. (Ris.) Dra. Naniek Th. Harkantiningih, APU. Jatinangor: Alqa Print, 2010.

<sup>23</sup>*Ibid.*

Arya Damar (1443), dan dari arah selatan (Banten) oleh Fatahillah atau Sunan Gunung Jati, melalui Labuhanmaringgai di Keratuan Pugung (1525). Dari ketiga pintu masuk agama Islam itu, yang paling berpengaruh melalui jalur selatan. Ini bisa dilihat dari situs-situs sejarah seperti makam Tubagus Haji Muhammad Saleh di Pagardewa, Tulangbawang Barat, makam Tubagus Machdum di Kuala, Telukbetung Selatan, dan makam Tubagus Yahya di Lempasing, Kahuripan diduga keduanya masih keturunan Sultan Hasanuddin dari Banten. Di Ketapang, Lampung Selatan, terdapat makam Habib Alwi bin Ali Al-Idrus. Di Belalau, Islam dibawa empat orang putra Pagaruyung (Minangkabau). Sebelumnya, di wilayah ini telah berdiri sebuah kerajaan legendaris bernama Sekala Brak, dengan penghuninya suku bangsa Tumi, penganut animisme.<sup>24</sup>

Berdasarkan penelitian terakhir diketahui bahwa Paksi Pak Sekala Brak mengalami dua era yaitu era Keratuan Hindu Budha dan era Kesultanan Islam. Kerajaan ini terletak di dataran tinggi Sekala Brak di kaki Gunung Pesagi (gunung tertinggi di Lampung) Yang menjadi cikal-bakal suku bangsa etnis Lampung saat ini. Menurut Tambo, pendiri Paksi Pak Sekala Brak masing masing adalah Ratu Bejalan di Way, Ratu Nyerupa, Ratu Pernong, dan Umpu Belunguh. Kedatangan para Umpu Pendiri Paksi ini tidaklah bersamaan, berdasarkan penelitian terakhir diketahui bahwa menyebarnya Agama Islam dan pembaharuan Adat dilakukan setelah kedatangan Umpu Belunguh ke Sekala Brak yang memerangi Sekerumong dan akhirnya dimenangkan oleh perserikatan Paksi Pak sehingga dimulailah era Kesultanan Islam di Sekala Brak<sup>25</sup>.

Terkait tradisi menulis pra-Islam, Lampung yang memiliki huruf *ka ga nga* berdasarkan Sensus tahun 1930 menduduki peringkat tertinggi dalam hal pemakaian abjad pribumi, yang dikenal dengan Had Lampung. Ini membuktikan bahwa orang Lampung memiliki kesadaran yang tinggi dalam hal tradisi tulis-menulis termasuk dalam ranah sastranya. Datangnya tradisi tulisan huruf Arab,

---

<sup>24</sup><http://ulunlampung.blogspot.com/2010/08/jejak-islam-di-lampung-1-masuk-lewat.html>, diakses 23 Juli 2013. Tulisan terkait pernah dimuat dalam *Lampung Post*, Rabu, 11 Agustus 2010

<sup>25</sup>[http://id.wikipedia.org/wiki/Suku\\_Lampung](http://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Lampung), diakses 23 Juli 2013. Lihat juga, M. Hisyam (Ed.), 2012, *Sejarah Kesultanan Paksi Pak Sekala Brak*, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

yang masuk Indonesia bersama dengan agama Islam, dan yang antara lain diwakili oleh sastra Melayu, Aceh, dan Minangkabau, juga di lingkungan budaya Jawa seringkali memakai tulisan Arab itu untuk sastra keagamaan dan juga untuk sastra selain keagamaan. Had Lampung adalah aksara Lampung yang masih dipakai oleh orang Lampung sampai sekarang, yang merupakan perkembangan dari aksara Lampung yang lama yang lebih kompleks dan sekarang sudah tidak dipakai lagi.<sup>26</sup>

Banyak catatan dan karya tulis yang kemudian lahir dari peristiwa meletusnya Gunung Krakatau (Krakatoa, Carcata), 127 tahun lalu, tepatnya 26, 27, dan 28 Agustus 1883. Misalnya, Suryadi<sup>27</sup> (2008) menulis Buku *Syair Lampung Karam: Sebuah Dokumen Pribumi tentang Dahsyatnya Letusan Krakatau 1883*. Suryadi menemukan satu-satunya sumber pribumi tertulis, 125 tahun setelah Krakatau meletus. Penemuan naskahnya pun terpisah-pisah dalam bentuk naskah kuno yang tersimpan di enam negara, yakni Inggris, Belanda, Jerman, Rusia, Malaysia, dan Indonesia. Setelah naskah beraksara Arab Melayu itu diedisi, ternyata catatan saksi mata dalam bentuk syair itu ditulis oleh orang bernama Mohammad Saleh. Ia dikenal sebagai penyebar syiar Islam di Lampung, yang juga disebut-sebut sebagai salah satu pendiri Masjid Jami' Al Anwar, yang merupakan masjid tertua di Lampung. Karena kharisma dan kepandaian Mohammad Saleh di bidang agama dan kemasyarakatan, maka masyarakat memberinya gelar penghulu. Dibantu oleh Mohammad Ali (belakangan diangkat Belanda menjadi Regent di Telukbetung) dan masyarakat setempat, Mohammad Saleh memprakarsai pembangunan sebuah musalla sederhana beratap rumbia, dinding geribik, dan bertiang bamboo tahun 1839. Musalla inilah yang menjadi cikal bakal Masjid Jami' Al Anwar sekarang ini. Dari musalla inilah, Muhammad Saleh mengendalikn kegiatan pembinaan dan pendidikan agama. Tahun 1885,

---

<sup>26</sup>Bahasa Lampung adalah sebuah bahasa yang dipertuturkan oleh Ulun Lampung di Propinsi Lampung, selatan Palembang dan pantai barat Banten. Bahasa ini termasuk cabang Sundik, dari rumpun bahasa Melayu-Polinesia barat dan dengan ini masih dekat berkerabat dengan bahasa Sunda, bahasa Batak, bahasa Jawa, bahasa Bali, dan bahasa Melayu.. Lihat juga, [http://id.wikipedia.org/wiki/Suku\\_Lampung](http://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Lampung), *op.cit*.

<sup>27</sup>Ia adalah dosen di Department of Languages and Cultures of Southeast Asia and Oceania, Universiteit Leiden, Belanda.

dua tahun setelah Gunung Krakatau meletus Muhammad Saleh berpulang ke rahmatullah. Dia dimakamkan di kaki Gunung Kunyit (dulu: Gunung Seri), Telukbetung, Bandar Lampung. Makamnya dikenal masyarakat luas dengan sebutan Keramat Datuk Puang. Upaya yang telah dirintis Muhammad Saleh dilanjutkan para muridnya dengan pusat kegiatan tetap di musala yang dibangun 1839. Letusan Gunung Krakatau pada 26, 27, dan 28 Agustus 1883, membuat musala ini hancur. Upaya membangun kembali masjid Jami' Al Anwar dilakukan pada 1888.<sup>28</sup>

Masjid dan pesantren di Indonesia tidak hanya menjadi pusat ibadah dan pendidikan, tetapi juga menjadi basis pergerakan melawan Belanda. Ketika Belanda melakukan agresi kedua di Indonesia tahun 1949, 100 ulama Lampung saat itu berkumpul di Pesantren K.H. Gholib Pringsewu, Lampung untuk membahas hukum perang melawan Belanda dalam rangka mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Di antara ulama tersebut antara lain: K.H. Hanafiah dari Sukadana, K.H. Nawawi Umar dari Telukbetung, K.H. Abdul Rozak Rais dari Penengahan, Kedondong, K.H. Umar Murod dari Pagardewa (kini Kabupaten Tulangbawang Barat), K.H. M. Nuh, K.H. Aman dari Tanjungkarang, Kiai M. Yasin dari Tanjungkarang (ketua Masyumi Lampung saat itu), K.H. A. Rauf Ali dari Telukbetung, K.H. A. Razak Arsad dari Lampung Utara. Pertemuan tersebut menetapkan hukum bahwa perang melawan Belanda, mempertahankan kemerdekaan, dan ketinggian Islam adalah fardu ain. Keputusan ini disampaikan ke pemerintah ketika itu dan menjadi dasar perjuangan umat Islam. Pesantren K.H. Gholib telah menjadi basis pertahanan Tentara Republik Indonesia (TRI) dan Pemerintah Darurat RI di Lampung.<sup>29</sup>

Selain Masjid Jami Al Anwar di Kelurahan Pesawahan, Masjid Jami Al Yaqin menjadi rumah ibadah kedua umat Islam di sekitar Teluk Lampung. Masjid itu kini terletak di Jalan Raden Intan, Bandar Lampung, (depan Kantor BRI

---

<sup>28</sup>*ibid*, tulisan tersebut pernah dimuat secara serial dalam rubrik Jejak Islam di Lampung, *Lampung Post*, 15, 16, 19, 30, dan 31 Agustus 2010.

<sup>29</sup> <http://ulunlampung.blogspot.com/2010/08/jejak-islam-di-lampung-12-fatwa-100.html>, diakses 23 Juli 2013. Tulisan tersebut pernah dimuat di *Lampung Post*, Selasa, 24 Agustus 2010.

Tanjungkarang) bisa dikatakan sebagai salah satu tempat ibadah umat muslim yang berperan dalam kesinambungan ajaran-ajaran Islam di Bandar Lampung. Masjid yang pada awal berdirinya hanya terbuat dari geribik dan papan ini terletak di daerah Pasar Bawah, tahun 1925 dipindahkan ke Enggal (lokasi masjid saat ini) dan diberi nama Masjid Enggal Perdana. Tahun 1965, atribut masjid ini kembali diubah menjadi Masjid Jami Al Yaqin hingga sekarang. Dua tokoh agama, K.H. Ali Thasim dan K.H. Asturi, menjadi sosok penyiar Islam yang berpusat di masjid itu. Kedua orang ini berjasa dan memiliki peranan penting atas berdirinya masjid sekaligus mengajarkan agama Islam kepada masyarakat.<sup>30</sup>

### Karya Ulama di Pesantren

Berdasarkan data keagamaan yang diperoleh dari Kanwil Kementerian Agama Provinsi Lampung, dapat digambarkan bahwa data terakhir Pondok Pesantren di Lampung tahun 2012 adalah sebagaimana terlihat pada tabel, berikut:

No	Kabupaten	Jumlah Pondok Pesantren			
					Total
1	Kota Bandar Lampung	5	15	2	22
2	Kota Metro				
3	Lampung Barat				
4	Lampung				
5	Lampung				
6	Lampung Timur				
7	Lampung Utara				
8	Pesawaran				
9	Pringsewu				
10	Tanggamus				
11	Tulang Bawang				
12	Tulang Bawang				
13	Way Kanan				
<b>JUMLAH</b>					

<sup>30</sup> *Ibid*, tulisan tersebut pernah dimuat di *Lampung Post*, Rabu, 25 Agustus 2010.

Dari tabel di atas, terlihat bahwa jumlah pesantren yang ada di Provinsi Lampung secara keseluruhan berjumlah 698 pesantren, baik yang menyelenggarakan sistem pendidikan salafiyah (289 pesantren = 41,40%) , khalafiyah (72 pesantren = 10,31%), maupun pola kombinasi (337 pesantren = 48,28%). Lampung Timur merupakan daerah yang memiliki jumlah pesantren terbanyak, yaitu 102 pesantren (14,61%), sedangkan Kota Metro secara keseluruhan menjadi daerah yang memiliki pesantren terkecil, yaitu 13 pesantren (1,86%). Sedangkan jumlah pesantren salafiyah terbanyak terdapat di daerah Lampung Tengah (100 pesantren = 34,60%), dan terkecil terdapat di Kota Metro dan Lampung Utara yang masing-masing hanya memiliki 1 pesantren salafiyah.

Sementara itu, peta sebaran para pimpinan dan pengasuh ponpes di Lampung berdasarkan data resmi yang dikeluarkan Kanwil Kementerian Agama Provinsi Lampung tahun 2012 dapat digambarkan sebagaimana tabel, berikut:

No	Kabupaten	Jumlah Pimpinan			Jumlah Personel											
					Kyai						Badal Kyai					
		PP Berdasarkan Pendd			<S1		S1		≥S2		<S1		S1		≥S2	
					<S	S1	≥S	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk
1	Kota Bandar Lampung	14	7	1	22	3	1	2	-	-	5	-	6	-	-	-
2	Kota Metro	3	8	2	3	6	15	1	-	-	-	-	7	-	-	-
3	Lampung Barat	57	-	-	57	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
4	Lampung Selatan	68	8	2	45	11	48	41	3	2	12	11	-	-	-	-
											4	6				

5	Lampung Tengah	87	12	1	87	1	12	-	1	-	87	16	2	-	-	-
6	Lampung Timur	81	15	6	90	77	12	4	6	2	85	38	10	1	-	-
7	Lampung Utara	41	26	4	42	-	25	-	4	-	-	-	71	-	-	-
8	Pesawaran	33	-	-	39	11	8	5	-	-	16	4	3	2	1	-
9	Pringsewu	23	7	-	23	-	7	-	-	-	38	27	-	-	-	-
10	Tanggamus	52	6	-	54	-	4	-	-	-	77	54	-	-	-	-
11	Tulang Bawang	43	-	-	38	-	5	-	-	-	43	21	-	-	-	-
12	Tulang Bawang Barat	42	-	-	37	-	4	-	1	-	44	33	-	-	-	-
13	Way Kanan	48	1	-	43	28	10	9	-	-	11	5	20	4	2	-
	Jumlah	59 2	90	16	58 0	13 7	15 1	62	15	4	53 0	31 4	11 9	7	3	0

### Jumlah Karya Ulama

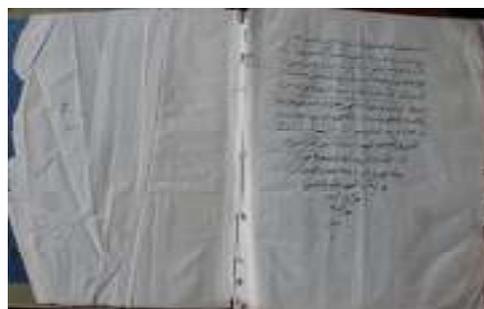
Berdasarkan hasil penelusuran karya tulis para pimpinan/pengasuh ataupun ustaz pada pesantren di Provinsi Lampung, khususnya di daerah Bandar Lampung, Lampung Selatan, dan Pesawaran, karya-karya yang dapat ditemukan antara lain sebagai berikut:

#### 1. Pondok Pesantren Nurul Huda

Ponpes yang memiliki 425 santri (tahun 2013) ini terletak di Jl. K.H. Dewantara 42/55 Kec. Pringsewu, Kab. Pringsewu, Lampung. Didirikan tahun

2000 di bawah pimpinan K.H. Moh. Ghufron (alumni IAIN Sunan Kalijaga). Selain diasuh oleh K.H. Abdullah Sayuti, pesantren ini juga memiliki pengasuh yang seluruhnya merupakan alumni ponpes dari Jawa seperti K.H. Fuad Abdillah (alumni Ponpes Lirboyo, Kediri), K.H. Sohib As (alumni Ponpes Sidogiri), dan K.H. M. Husein (alumni Ponpes Jombang).

Meskipun pada Ponpes ini tidak ditemukan karya tulis para pengasuhnya, tetapi ditemukan sebuah manuskrip yang berisi tentang Ilmu Tauhid. Naskah yang berukuran 33x23 cm ini ditulis dalam bahasa Arab beraksara Arab, menggunakan



jenis kertas modern. Kondisi naskah yang terdiri dari 242 halaman ini masih cukup baik, dapat dibaca, dan sudah digitalisasi oleh tim peneliti karya ulama Lampung.

## 2. Yayasan Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Matlaul Huda (YPPTQ-MH)

Ponpes ini beralamat di Jl. Sapuhanda No.7 Arjosari, Ambarawa, Pringsewu, Lampung. Didirikan tahun 1992 oleh 3 orang penggagasnya, yaitu K.H. Khusairi Abdillah Al-Hafidz (alm.), Prof.Dr. K.H. Ahmad Rais Abdillah (alm.), dan Hj. Lukmanati Adnan Al-Hafidz (alm.). Saat ini, pengasuh ponpes diteruskan oleh K. Moh. Muballighin Adnan (menantu Ahmad Rais Abdillah). YPPTQ-MH menyelenggarakan pendidikan Madrasah Diniyah, Tahfidz Al-Qur'an, TPA/TPQ, MTs, MA, dan SMK. Pada tahun 2013, jumlah santri YPPTQ-MH mencapai 446 orang.

Terdapat dua karya K.H. Ahmad Rais Abdillah yang belum sempat beliau terbitkan sebelum meninggal dunia, kedua karya tersebut berjudul: 1) *Zikir dan Doa*, yang berkaitan dengan bidang ilmu Akhlak dan Tasawuf; 2) *Kitab al-Hajj wa al-'Umrah* (rencana judul yang diusulkan ahli waris), yang

mengupas ilmu Fiqih khusus terkait dengan tatacara pelaksanaan ibadah haji dan umrah. (*Lihat Lampiran*)

### 3. Pondok Pesantren Miftakhul Huda

Lokasi ponpes ini berada di Ambarawa, Pringsewu Lampung. Ketika penelitian ini dilakukan, pesantren yang di pimpin dan diasuh oleh K.H. Abu Maulana Hakim al-Gifari. Karya beliau yang sudah menyebar luas di kalangan santri di sekitar Lampung antara lain berjudul: 1) *Hujjah Amaliah Ahlus Sunan Wal Jama'ah*, kitab yang berkaitan dengan bidang Akidah dan Ilmu Kalam; 2) *ar-Risalat as-Syafi'iyat fi al-Masail al-Fiqhiyyah al-Juz al-Awwal*, kitab yang mengupas masalah-masalah fikih; 3) *ar-Risalat as-Syafi'iyat fi al-Masail al-Fiqhiyyah al-Juz al-Thani*; dan 4) *ar-Risalat as-Syafi'iyat fi al-Masail al-Diniyyah al-Juz al-Thalith*, dan 5) *ar-Risalat al-Jin fi al-'Ilaj lil majru' wa al-mas'ur*, suatu kitab yang juga berhubungan dengan bidang Akidah dan Ilmu Kalam. (*Lihat Lampiran*)

### 4. Pondok Pesantren Miftakhul Falah

Ketika penelitian ini dilakukan, ponpes yang berlokasi di Banyumas, Pringsewu, Lampung Selatan dipimpin dan diasuh oleh K.H. Abdul Rais. Karyanya yang digunakan sebagai bahan ajar santri antara lain kitab berjudul *Naṣam Bismillah*. Kitab di bidang akhlak dan tasawuf ini menggunakan bahasa Arab dengan terjemahan bahasa Sunda. Kitab bertuliskan tangan ini hanya berjumlah 20 halaman. (*Lihat Lampiran*)

### 5. Pondok Pesantren Al-Mujtama' Al-Islami

Pesantren yang masih tergolong baru ini berada di Desa Karang Anyar, Kec. Jati Agung, Kab. Lampung Selatan. Dr. K.H. Bukhori Abdul Shomad el-Mesuji adalah pendiri sekaligus pengasuh ponpes yang bermanhaj Salafussaleh. Program pendidikan yang diselenggarakan mulai dari SMP Islam Terpadu, SMA Islam Terpadu, STAI Abdul Somad hingga Ma'had Tahfiz Al-Qur'an dengan para pengajarnya alumni dalam dan luar negeri. Ponpes ini memadukan tiga kurikulum pendidikan, yaitu Pondok Modern Gontor, Timur Tengah, dan Kemendikbud serta percakapan sehari-harinya bahasa Arab dan Inggris.

Terdapat beberapa karya K.H. Bukhori Abdul Shomad el-Mesuji yang digunakan untuk santri Pesantren Al-Mujtama' Al-Islami dan masyarakat umum. Dua karya di bidang fikih berjudul *Petunjuk Ibadah Puasa Lengkap dengan Dalil-Dalilnya*, dan *Kupas Tuntas Masalah Haji & Umrah (Menurut Tuntunan Rasulullah Saw.)*. Sedangkan karyanya terkait ilmu Al-Qur'an antara lain berjudul *Etika Qur'ani Pendekatan Tematik Surat al-Muzzammil*. (Lihat Lampiran)

#### 6. Pondok Pesantren Shuffah Hizbullah-Madrasah Al-Fatah

Ponpes yang terletak di Dusun Muhajirun, Desa Negararatu, Kec. Natar, Lampung Selatan ini telah dirintis semenjak tahun 1976. Pendirinya adalah K.H. Saefuddin Marzuki Adjukarsa (alm.), K.H.M. Hasyim Halimi (alm.), K.H. Abul Hidayat Saerodji, dan K.H.M. Damiri bin Tholib. Awalnya, ciri pengajaran bersifat tradisional/salafiyah, tetapi mulai 1986 pesantren menerapkan pengajaran klasikal dengan nama Al-Wustho dan madrasah. Berdasarkan tuntutan dan perkembangan dunia pendidikan, sejak tahun 1993 ponpes ini mengembangkan sistem pendidikan modern dan terdaftar di Departemen Agama, yaitu dengan nama Pondok Pesantren Shuffah Hizbullah-Madrasah Al-Fatah.

Beberapa pengasuh atau ustaznya yang berhasil menelurkan karya tulis antara lain Edy Susanto, karyanya berjudul *Kumpulan Do'a-Do'a dari Al-Qur'an dan Al-Hadits*, juga karya lain dengan judul *Sudahkah Sholat Anda Benar? Tuntunan Wudhu, Sholat dan Dzikir Berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw*. Ustaz lain yang menghasilkan karya tulis bernama Hidayatur Rohman, judul karyanya yaitu *Metode Tatbiqi Membangun Karakter Qur'ani Memahami Bahasa Al-Qur'an Melalui Metode Tatbiqi Program I'dadi (Persiapan)*, dan karya lanjutan berjudul *Metode Tatbiqi Membangun Karakter Qur'ani Memahami Bahasa Al-Qur'an Melalui Metode Tatbiqi Tadabbur Jilid 1*. (Lihat Lampiran)

#### 7. Yayasan Pendidikan dan Pondok Pesantren Al-Ismailiyun

Ponpes ini beralamat di Jl. Protokol No.68, Desa Sukadamai, Kec. Natar, Kab. Lampung Selatan. Didirikan tahun 2004 oleh Dr.K.H. Ismail MZ. Gagasan

tersebut merupakan amanah dari gurunya K.H. Ma'shum Jauhari (alm.) dari Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Jatim. Pengajaran pesantren salafiyah antara lain mengaji kitab-kitab nahwu, jaraf, Al-Qur'an dan Hadis, fikih, tajwid, ta'limul muta'allim, akidah akhlak, sejarah kebudayaan Islam, muhadarah (pidato bahasa asing), qiraatul Qur'an, qiraatul kutub, hadrah, dan al-barzanji (diba). Hingga saat ini, ponpes ini telah berhasil mengembangkan pendidikan pesantren, PAUD, SMP Plus, SMA Plus, dan SMK (Otomotif).

Karya tulis pengasuh maupun ustaz di lingkungan Pesantren Al-Ismailiyun yang dapat dilacak antara lain: 1) *SBS (Syari'at, Budi, Suci)*, karya K.H. Ismail Karim; 2) *Sya'ir Birr al-Wālidaini* karangan H. Ustad Ismail yang berisi tentang akhlak, adab, dan sopan-santun terhadap kedua orang tua ; 3) *Qalbu al-Qur'an* karya K.H. Ismail Marzuki, juga kitabnya yang belum diberi judul yang mengupas tentang macam-macam doa, seperti doa akan mengaji, doa untuk berbagai macam penyakit serta kaifiyatnya, seperti penyakit mata, mendamaikan orang yang bertengkar, dan merukunkan dua orang yang tidak rukun. (*Lihat Lampiran*)

#### 8. Yayasan Pondok Pesantren Al-Ishlah

Pesantren ini berlokasi di Jl. K.H. Hasyim Asy'ari No.3, Desa Sukadamai, Kec. Natar, Kab. Lampung Selatan. Didirikan tanggal 18 Juni 1981 oleh Kyai. Imam Muhyidin, Kyai. Syamsuri, dan Kyai. Khusnan Effendi. Saat penelitian dilakukan, pesantren ini dipimpin/diasuh oleh Kyai. Abdul Adib. Pengajaran kitabnya masih bersifat bandongan dan sorogan, yaitu meliputi kitab nahwu jaraf, fikih, tafsir, hadis, dan akidah-akhlak. Selain pendidikan pesantren kitab, Yayasan Pondok Pesantren Al-Ishlah juga menyelenggarakan pendidikan tingkat MI, MTs hingga MA.

Pada ponpes ini hanya terdapat dua karya pengasuh atau ustaznya yang berhasil ditemukan, yaitu buku berjudul *Ada Apa dengan Haid*, karya Munirul Ikhwan El Hadzaq yang digunakan sebagai penuntun bagi para santrinya, juga buku produk pesantren berjudul *Panduan dan Tuntunan Ziarah*, yang berisi tentang panduan lengkap di seputar tatacara berziarah kubur bagi umat Islam. (*Lihat Lampiran*)

## 9. Perguruan Diniyah Putri Lampung

Pondok pesantren yang dikhususkan untuk perempuan ini terletak di Jl. Raya Negeri Sakti, Ds. Negeri Sakti, Kec. Gedong Tataan, Kab. Pesawaran, Lampung. Perguruan ini didirikan atas prakarsa Gerakan Mubalig Islam (GMI) Lampung dan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) Lampung. Pembangunan perguruan ini dimulai tahun 1972 di atas tanah waqaf milik H. Abdul Syukur Thoyib, dan dua tahun kemudian pembelajaran dimulai, yang dibuka secara resmi oleh Sutiyoso, Gubernur KDH Tk.I Lampung. Pendidikan yang diselenggarakannya meliputi PAUD Terpadu, MI/SD, MTs/Diniyah Menengah Pertama (DMP), Pra Aliyah/Kelas Intensif (IC), dan Kulliyatul Mu'alimat el-Islamiyyah (KMI)/MA. Pengasuh dan pengajar perguruan ini berasal dari berbagai perguruan tinggi terkemuka dalam dan luar negeri seperti Univ. Al-Azhar Mesir; Univ. King Abd. Aziz, Mc Gill University Canada, Universitas Lampung, dan UIN Jakarta.

Beberapa karya pengasuhnya yang digunakan sebagai bahan ajar santri antara lain kitab: 1) *Modul Sejarah dan Kebudayaan Islam*, karya di bidang Sejarah Islam dan Biografi ini ditulis oleh Ustazah Hidayati; 2) *Modul Akidah, Akidah dan Ilmu Kalam* ini ditulis oleh Ustazah Sri Baniyah; 3) *Modul Risalah Faraidh Praktis*, kitab fikih pegangan santri ini ditulis oleh Ustazah Basrida Ibrahim; 4) *Intihal Maqsud*, Buku dasar yang ditulis oleh Perguruan Diniyyah Putri Lampung ini ditulis dengan teks berbahasa Arab, dan telah dilengkapi pula dengan terjemahan ke dalam bahasa Indonesia. Inti dari substansi buku ini adalah kata-kata hikmah sebagai ibarat bagi manusia. (*Lihat Lampiran*)

## 10. Yayasan Pondok Pesantren Hidaayatul Islaamiyah

Pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dari tingkat PAUD, RA/TK, MI/SD, MTs/SMP, MA/SMA hingga Salafiyah ini berlokasi di Jl. Ponpes, Kel. Sumber Agung, Kec. Kemiling, Bandar Lampung. Didirikan pertama kali tahun 1976 dengan pimpinan K.H. Sukmaja D.A. Arpin dan dibantu istrinya Hj. Siti Aisyah. Pesantren Salafiyah yang mengajarkan kitab kuning dengan sistem bandongan, sorogan, hafalan, serta penguatan bahasa Arab ini berlangsung hingga 1989. Sistem pendidikan salafiah kemudian

dikombinasikan dengan pendidikan madrasah tahun 1990. Belakangan, semenjak 23 April 1993 mulai diterapkan kurikulum Kemendikbud maupun Kemenag. Hingga tahun 2006, ponpes ini mampu menyelenggarakan pendidikan RA, MI, MTs, MA, dan Salafiyah. Bukan hanya itu, hingga sekarang ponpes ini juga membina santri yatim (piatu), anak tidak mampu, anak terlantar, dan lansia.

Pada pesantren ini hanya ditemukan buku tanpa judul yang menerangkan tentang sistematika perubahan kata dalam bahasa Arab, antara lain penjelasan tentang tasrif, sulasi mujarrad, sulasi mazid, ruba'i mujarrad, ruba'i mazid, dan tasrif lugah. Termasuk tulisan pimpinan/pengasuhnya K.H. Sukmaja D.A. Arpin pada lembar kertas ini menerangkan tentang hitungan ketika memulai kerja, ketika kehilangan, pada saat membeli, dan larangan mengerjakan suatu pekerjaan dalam perhitungan bulan Jawa. (*Lihat Lampiran*)

#### 11. Yayasan Pondok Pesantren dan Madrasah Al-Hikmah

Ponpes yang berlokasi di Jl. Sultan Agung Gg. Raden Saleh No.23, Way Halim, Kedaton, Bandar Lampung ini didirikan pada tahun 1989 oleh 4 orang penggagas, yaitu: K.H. Muhammad Sobari, alumni Ponpes Salafiah Kadukacang Pandeglang; Ust. Syamsul Ma'arif, alumni IAIN Raden Intan Lampung; Ust. Sujud Suhada, pegawai Pemda Prov. Lampung, dan; Ust. Basyaruddin Maisir, alumni Ponpes Lirboyo, Kediri dan IAIN Lampung. Di samping melaksanakan system pendidikan pesantren, di sini juga dilaksanakan pendidikan formal Raudatul A<sup>-</sup>fal (RA), MI, MTs, dan MA. Pengajian kitab dilaksanakan dengan system klasikal (Madrasah Diniyah), sorogan, dan bandongan. Kitab yang diajarkan meliputi ilmu tauhid, fiqih, ilmu alat, tafsir, hadis, dan tajwid.

Terdapat sejumlah karya pengasuh pesantren yang digunakan sebagai bahan ajar santri ataupun masyarakat umum antara lain karya Abdul Basit al-Gulan<sup>3</sup>: 1) *Taj<sup>3</sup>l al-Qirāat li al-Bidāyah*, karya di bidang Al-Qur'an; 2) *Sya<sup>3</sup>r Nahwu al-Jurūmiyyah*, karya di bidang sosial budaya Islam yang berkaitan dengan tata bahasa; 3) *Al-Mufradāt*, karya dalam bentuk Kamus Arab-Jawa; 4) *Risalah Pengantar Ramadan*, berisi tentang Puasa Ramadan, Salat Tarawih,

Salat Witir, Keutamaan Lailatul Qadr, Zakat Fitrah, dan tata cara salat Idul Fitri dan Idul Adha; 5) *Kamus ʕar±f*, berisi tentang bermacam-macam subyek, obyek, dan predikat dalam perubahan kalimat bahasa Arab; 6) *Fiqh Ibadah-Antar Madzhab*; 7) *Pembekalan Ibadah Waqī'iyah Calon Jama'ah Haji*; dan 8) *Fiqh Wanita tentang Istihā'ah*. Selain itu, salah satu ustazah yang cukup produktif menulis adalah Siti Masyitoh al-Majustiriyyah, karyanya yang telah digunakan sebagai bahan ajar santri antara lain berjudul: a) *at-Tafsīr li al-Fajli 11*; b) *at-Tafsīr li al-Fajli 12*; c) *aḍ-Ḍomīr al-Marfū' wa al-Manṣūb fī al-'Arabiyyah*; dan d) *Haid dalam Perspektif Imam Syafi'i (Pendekatan Empirisme dalam Kajian Islam)*. (Lihat Lampiran)

#### 12. Pondok Pesantren Salafiyah Tahfidzul Qur'an Madarijul'ulum

Beralamat di Jl. WA. Rahman Gg. Simpang Makmur No.1, Batuputu, Teluk Betung Utara, Bandar Lampung. Ponpes ini menggunakan pola sistem pendidikan terpadu (keilmuan agama dan umum) salafiyah dengan sistem manajemen modern. Pendidikan yang diselenggarakan meliputi: Tahfidzul Qur'an (1, 5, 10, 20, dan 30 juz); sistem Amḗlaty (metode cepat baca kitab kuning); MTs dan MA (program formal); ibtida,ḍanawy, dan Ma'had 'Aly (program salafiyah).

Beberapa karya tulis yang berhasil ditemukan pada pesantren ini antara lain berjudul: 1) *at-Taḗil fī Tarjamah Naṣam al-'Awāmil*, karya Ustaz Zainal Arifin Ibn Muhammad Rosiddin yang berisi tentang macam-macam huruf jar, nasab, rafa', isim, khabar, fi'il mudāri, dan maf'ūl; 2) *ʕar±f* (nge'lal), produk Pondok Pesantren Salafiyah Tahfidzul Qur'an Madarijul'ulum yang berisi tentang Ilmu ʕaraf dalam memahami bahasa Arab, khususnya perubahan fungsi huruf tertentu dalam pembentukan kata dan kalimat seperti huruf و (waw) ي (ya), ف (fa), dan ة (hamzah); 3) draf buku yang belum diberi judul, tetapi dapat diketahui bahwa karya ini berkaitan dengan ilmu Fikih karena menerangkan tentang tata cara/adab menghadapi mayat laki-laki dan perempuan, dan; 4) *ar-Rawātib*, kitab yang berisi tentang bersalawat kepada Nabi Muhammad Saw, serta puji-pujian kepada Allah Swt, termasuk asma'ul husna. (Lihat Lampiran)

Di luar itu, beberapa manuskrip keagamaan yang disimpan secara individual juga masih ditemukan di Lampung, antara lain dari Dr. A. Fauzie Nurdin berupa fotocopy naskah berjudul: 1) *al-Hujjah*, karya Ahmad ibn Muhammad Nur Sukadana. Isi ringkas manuskrip berbahasa Melayu dengan aksara Arab Melayu ini membahas tentang hukum salat sunat ketika khatib khutbah; hukum mengangkat tangan ketika kunut; hukum menyentuh mushaf bagi orang yang berhadass; hukum memainkan alat musik seperti tabuh, gambus, seruni, dan alat music sejenisnya; 2) *Hazihi Khutbah al-Jumu'ah*, karangan Ustaz Syeikh 'Abdus Salam bin Jaya Cibiru Cilegon. Naskah ini berisi teks khutbah berbahasa Arab untuk salat Jumat, salat Idul Fitri, dan salat Idul Adha; 3) *Inilah 'Aqidah bagi Sanusiyah: Matan Ummal Bar±h³n*, naskah ini membahas tentang pokok-pokok ajaran tauhid Sanusiyah yang disampaikan 'Abdul Qadir ibn 'Abdur Rahman Qattani. Naskah ini merupakan teks berbahasa Arab yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa dan aksara Arab Melayu. Pada halam akhir naskah setebal 32 halaman ini diketahui telah ditulis pengarangnya tahun 1319 H; 4) *Tarjamah Sa'±datul An±m*, naskah yang menggunakan bahasa dan aksara Arab Melayu yang terdiri dari 38 halaman ini ditulis oleh 'U£m±n ibn 'Abdull±h ibn 'Aq³l ibn Ya¥y±. Secara garis besar, manuskrip ini berisi tentang pokok-pokok ajaran tauhid dalam Islam, yang menjelaskan antara lain iman kepada Allah, malaikat, nabi dan rasul, hari kiamat, dan qada serta qadar.

### **Kajian dan Coraknya**

Dari 45 naskah karya pimpinan/pengasuh dan uztaz di pesantern di Lampung, sebagaimana disebutkan di atas, dapat pula diklasifikasikan berdasarkan bidang kajian dan coraknya. Berdasarkan bidang kajian, karya terbanyak mengupas tentang Ilmu Fikih sebanyak 17 naskah (37,77%), karya terbanyak berikutnya secara berurutan adalah di bidang Akhlak- Tasawuf dan bidang Sosial dan Budaya Islam masing-masing 8 naskah (17,77%), bidang kajian Al-Qur'an 7 naskah (15,55%), bidang Akidah dan Ilmu Kalam 3 naskah

(6,66%), serta kajian bidang Sejarah Islam dan Biografi dan bidang Filsafat dan Perkembangan masing-masing hanya 1 naskah (2,22%).

Jika dilihat dari segi penggunaan bahasa, pada umumnya karya-karya tersebut menggunakan bahasa Indonesia, yaitu sebanyak 21 naskah (46,66%), terbanyak berikutnya adalah karya berbahasa Arab 15 naskah (33,33%). Sementara itu, terdapat pula karya berbahasa Arab yang kemudian diterjemahkan atau diberi penjelasan oleh penuliskan ke dalam bahasa Indonesia, bahasa Sunda, dan bahasa Jawa yang masing-masing berjumlah 3 naskah (6,66%).

Berdasarkan jenis karya tulis atau tingkat otentisitas karya tulis, dapat pula dikatakan bahwa jenis karya tulis tersebut hanya dikategorikan menjadi tiga. Kategori paling dominan adalah berbentuk khulasah (ringkasan) sebanyak 17 naskah (37,77%), kategori berikutnya merupakan karya asli 16 naskah (35,55%), dan karya yang masuk dalam kategori dirasah atau buku daras berjumlah 12 naskah (26,66%).

### **Analisis Faktual**

Menarik untuk diungkap lebih jauh, bahwa penelitian ini tidak menemukan satu pun karya ulama yang ditulis oleh ulama asli Lampung yang digunakan di lingkungan pesantren, apalagi yang menggunakan bahasa dan aksara Lampung. Jika pun ada, karya tersebut dapat diidentifikasi merupakan karya yang lahir untuk 'konsumsi' atau kepentingan akademik. Dalam hal ini, karya Bukhori Abdul Shomad El-Mesuji dapat dijadikan contoh meskipun beliau adalah pimpinan/pengasuh di Pondok Pesantren Al-Mujtama' Al-Islami, Karang Anyar Jati Agung, Lampung Selatan. Banyak karya akademiknya yang telah diterbitkan hingga tahun 2013. Sedangkan karya yang dapat dikategorikan menjadi bahan ajar pengayaan santri dan masyarakat umum, antara lain: 1) *Petunjuk Ibadah Puasa Lengkap dengan Dalil-Dalilnya*; 2) *Kupas Tuntas Masalah Haji & Umrah (Menurut Tuntunan Rasulullah Saw.)*, dan; 3) *Etika Qur'ani Pendekatan Tematik Surat al-Muzzammil*.

Berbagai kemungkinan dapat saja diajukan, namun fakta sejarah telah menunjukkan ulama Lampung yang karyanya dapat dilacak, sebagaimana dikemukakan di atas merupakan ulama-ulama asal Jawa dan Sunda-Banten. Program transmigrasi dalam bentuk bedol desa dari Jawa dan Banten ke Lampung, yang telah berlangsung semenjak zaman penjajahan, membuat daerah Lampung berubah menjadi masyarakat yang multikultural, bahkan jumlah penduduk yang berasal dari Jawa lebih dominan, baik dari segi kuantitas maupun dalam memainkan perannya di ranah sosial, termasuk kehidupan keagamaan. Hampir seluruh pesantren yang ada di Lampung merupakan gagasan dan andil dari para ulama yang berasal dari Jawa dan Banten.

Bukan hanya itu, tradisi menulis ulama pesantren Lampung ini bahkan mampu mempertahankan kultur aslinya sebagai orang Jawa atau Sunda. Hal tersebut antara lain dibuktikan dengan masih ditemukannya kitab-kitab karya ulama ponpes Lampung yang menggunakan bahasa Jawa atau Sunda. Misalnya, kitab *Naṣam±n Bismill±h* karya K.H. Abdul Rais pada PP Miftakhul Falah, Banyumas, Pringsewu yang menggunakan bahasa Sunda; kitab *Sya'3r Nahwu al- Jurumiyah* karya Abdul Basit al-Gulan<sup>3</sup> pada PP. Al-Hikmah, Bandar Lampung yang berbahasa Jawa; kitab *Sya'3r Birr al-W±lidain* karya H. Ustaz Isma'il pada PP. Al-Ismailiyyun Sukadamai, Natar, Lampung Selatan yang menggunakan bahasa Jawa; juga kitab *Al-Mufrad±t* berbahasa Jawa karya Ustaz Abdul Basith pada PP. Al-Hikmah, Way Halim Kedaton, Bandar Lampung.

Hanya saja, dapat dikatakan bahwa secara umum di provinsi Lampung mengalami krisis tradisi menulis dikalangan pesantren. Memang budaya menulis di Pesantren sangat dipengaruhi oleh pengasuh atau pendirinya. Pondok Pesantren Miftahul Huda, Ambarawa, Pringsewu, Lampung merupakan contoh yang bagus, bagaimana pendiri sekaligus pengasuh Pondok Pesantren yang memiliki kemampuan dan tradisi menulis, meskipun terlihat belum mampu menularkan kepada para santri-santrinya. K.H. Abu Maul±n± Hak<sup>3</sup>m al-Gif±r<sup>3</sup>, sang pengasuh pondok tersebut terus menghasilkan karya

tulis yang tidak pernah surut hingga saat ini. Kita kondisinya membaik dari sakit, Al-Gif<sup>r3</sup> merasa ”terbangun” dan bertekad untuk menulis berbagai karya dalam rangka membangun intelektualitas dengan moralitas, sekaligus memenuhi kebutuhan untuk berekspresi, komunitasnya, dan santri di Pondok Pesantren Miftahul Huda. Karya-karyanya dalam bentuk ’kitab kuning’ yang telah terbit antara lain: 1) *ar-Ris<sup>±</sup>lat as-Sy<sup>±</sup>fi’iyyat fi al-Mas<sup>±</sup>il al-Fiqhiyyah al-Juz al-Awwal*; 2) *ar-Ris<sup>±</sup>lat as-Sy<sup>±</sup>fi’iyyat fi al-Mas<sup>±</sup>il al-Fiqhiyyah al-Juz al-<sup>±</sup>n<sup>3</sup>*; 3) *ar-Ris<sup>±</sup>lat as-Sy<sup>±</sup>fi’iyyat fi al-Mas<sup>±</sup>il al-D<sup>3</sup>niyyah al-Juz al-<sup>±</sup>lis*; 4) *ar-Ris<sup>±</sup>lat al-Jin fi al-’Il<sup>±</sup>j lilma<sup>±</sup>jr<sup>±</sup> wa al-Mashur*; dan 5) *Hujjah Amaliah Ahlus Sunan wal Jama’ah*. Kitab tersebut telah beredar luas dimasyarakat dan dapat dengan mudah ditemukan di toko-toko kitab. Bahkan beliau bertekad untuk merampungkan beberapa tulisan yang sedang dalam proses penulisan.

Berbeda dengan Pondok Pesantren Miftahul Huda, Pondok Pesantren Perguruan Diniyyah Putri Lampung melangkah lebih maju. Selain menganjurkan kepada para ustaz/ustazah untuk menulis karya, terutama modul bahan ajar, pola pembelajaran kreatif menulis telah diterapkan pada santri, misalnya dengan menulis tokoh-tokoh dan sejarah pejuang Islam. Beberapa karya guru berupa modul bahan ajar yang digunakan oleh intern pesantrennya antara lain: *Modul Akidah* dan *Modul Sejarah dan Kebudayaan Islam*.

Namun demikian, dari beberapa pesantren terkemuka yang sempat dilakukan pendataan, pada umumnya memiliki kecenderungan yang sama bahwa para kiyai atau pengasuhnya belum memiliki tradisi yang kuat untuk menuliskan karya. Mereka masih memiliki kecenderungan untuk menyampaikan dakwah dan pencerahan keagamaan malui orasi, yang tentunya sangat jarang terhimpun untuk didokumentasikan. Memang ditemukan beberapa karya pengasuh berbagai pesantren, baik dalam bentuk resensi buku, opini, karya ilmiah, buku, dan terjemahan. Hanya saja, karya-karya tersebut masih sulit dilacak, masih terserak, dan bahkan cenderung ditulis untuk kebutuhan pribadi.

Karya-karya yang masuk dalam kategori di atas antara lain: 1) kitab *Na<sup>±</sup>am Bismillah* karya K.H. Abdul Rais, pengasuh PP Miftakhul Falah,

Banyumas, Pringsewu, Lampung Selatan; 2) kitab *Taj<sup>3</sup>l al-Qir<sup>±</sup>atu li al-Bid<sup>±</sup>yah dan Sya'ir Nahw<sup>±</sup> al-Jur<sup>±</sup>umiyah* karya Abdul Basit, pengasuh PP Al-Hikmah, Bandar Lampung; 3) kitab *At-Taj<sup>3</sup>l fi Tarjamah Na<sup>±</sup>am al-'Aw<sup>±</sup>mil* karya Zainal Arifin Ibn Muhammad Rosiddin, pengasuh PP. Mad<sup>±</sup>rijul 'Ul<sup>±</sup>um, Bandar Lampung; 4) buku *Metode Tatbiqi Membangun Karakter Qur'ani Memahami Bahasa Al-Qur'an Melalui Metode Tatbiqi Program I'dadi (Persiapan)* karya Hidayatur Rohman, pengasuh PP. Shuffah Hizbullah dan Madrasah Al-Fatah Muhajirun Negararatu, Natar, Lampung Selatan; 5) kitab *At-Tafs<sup>3</sup>r li al-Fajli* karya Siti Masyitoh al-Majustiriyyah, pengasuh PP. Al-Hikmah, Bandar Lampung; 6) kitab *Ar-Raw<sup>±</sup>tib*, (anonym) oleh PP. As-Salafi al-Madarijul Ulum, Bandar Lampung; 7) kitab *Sya<sup>3</sup>r Birr al-W<sup>±</sup>lidain* karya H. Ustad Ismail, pengasuh Yayasan Pendidikan PP. Al-Ismailiyyun Sukadamai, Natar, Lampung Selatan; 8) buku *Ada Apa dengan Haid* karya Munirul Ikhwan El Hadzaq, pengasuh PP. Al-Ishlah Sukadamai Natar, Lampung Selatan; 9) kitab *Risalah Bayanul Arkan* karya Ust. Muh. Djatnika, pengasuh PP Mamba-ul Hikmah Ansor Almustaghfirin, Lampung; 10) buku *Petunjuk Ibadah Puasa Lengkap dengan Dalil-Dalilnya* karya Bukhori Abdul Shomad El-Mesuji, pengasuh PP Al-Mujtama' Al-Islami, Karang Anyar Jati Agung, Lampung Selatan; 11) kitab *Al-Mufrad<sup>±</sup>t* karya Abdul Basith, pengasuh PP. Al-Hikmah, Way Halim Kedaton, Bandar Lampung; 12) buku *Zikir dan Doa* karya K.H. Rais Abdillah, pengasuh PPTQ MH. Ambarawa Pringsewu, Lampung; dan 13) kitab *Na<sup>±</sup>am Bismill<sup>±</sup>h* karya K.H. Abdul Rais, pengasuh PP Miftakhul Falah, Banyumas, Pringsewu, Lampung Selatan.

Kelangkaan ulama yang ‘gemar’ menulis menunjukkan bahwa telah terjadi krisis intelektualisme dalam dunia Islam, terutama di lingkungan pesantren. Ulama pada umumnya merasa cukup dengan melakukan transfer keilmuaan dan khazanah keislamannya secara verbal dan instan seperti ceramah di masjid, seminar kampus, radio, dan televisi. Padahal, ilmu keislaman yang dituliskan lebih mudah diwariskan untuk generasi Muslim

berikutnya. Seperti diisyaratkan Prof. Yudian Wahyudi<sup>31</sup> bahwa ulama harus menulis. Ulama kini diharapkan untuk tidak meninggalkan tradisi menulis ulama klasik, meski itu hanya berupa karya yang sangat sederhana. Sebab, menulis bukan hanya akan mengkekalkan penulisnya, melainkan karya tulisnya itu akan menjadi warisan paling berkah dan mendapat pahala yang tidak pernah putus.

---

<sup>31</sup><http://www.suryadinlaoddang.com/2013/04/menagih-karya-tulis-ulama-sulawesi.html>, diakses 24 April 2013. Lihat juga, <http://lingkaran-koma.blogspot.com/2012/12/menjawab-kerinduan-kiai-penulis.html>, diakses 12 April 2013.

## Penutup

Pesantren adalah kampung peradaban yang didambakan setiap orang. Pondok pesantren secara berkesinambungan memproduksi ulama dengan keintelektualan yang khas. Kemampuan pesantren membangun peradaban tidak bisa dilepaskan dari kiai dengan segala pemikiran dan karyanya sebagai tulang punggung pesantren, sekaligus merawat tradisi intelektual-keilmuan yang mutawatir dari generasi ke generasi melalui transmisi kitab kuning. Para kiai dengan kreatif menyelami dan mendalami gerak kehidupan yang dipahatkan dalam karya-karya tulis yang mengagumkan. Kreasi tersebut berbentuk aneka ragam, mulai dari kitab syarah, khulashah, mukhtashar, hingga menulis kitab baru dalam beragam bahasa. Tidak sedikit kiai dari Indonesia yang menarik perhatian dunia internasional sehingga biografinya dituliskan, terutama dengan bahasa Arab, sejak abad 18 Masehi. Tarajim (biografi ulama) Indonesia yang ditulis dan diterbitkan di Arab Saudi misalnya, Sayyid Abdurrahman Abdushamad Al-Palimbani (Palembang), Mahfudz at-Termasi (Pacitan Jawa Timur), Syaikh Nawawi Al-Bantani (Banten), dan Syaikh Muhammad Yasin ibn Isa Al-Padani (Padang). Namun harus diakui bahwa tradisi berkarya tulis di pesantren mengalami kemerosotan dari zaman ke zaman. Kondisi ini terjadi di hampir semua pondok pesantren, baik salaf, khalaf, terpadu, Ma'had 'Aly, maupun pondok pesantren mahasiswa.<sup>32</sup>

Saat ini semakin sulit mencari kiai atau santri yang menulis atau dipersiapkan untuk menjadi penulis. Jangankan untuk menulis kitab kuning, sekadar terampil menulis untuk menuangkan gagasan saja sangat terbatas. Ada banyak alumni pesantren yang saat ini juga menjadi penulis, tetapi bukan hasil dari kaderisasi yang disiapkan untuk menjadi penulis ketika belajar di pesantren. Mereka menjadi penulis karena bergumul dengan dunia luar pesantren, kemudian bersungguh-sungguh secara mandiri belajar untuk menjadi penulis. Para kiai yang dikenal sebagai penulis dan berkarya tulis, umumnya tidak menularkan ilmu dan semangat menulisnya kepada para santri. Kiai yang menulis seakan menikmati dunianya sendiri.

---

<sup>32</sup> Nurul Huda SA, "Tradisi Menulis Populer di Pondok Pesantren Hasyim Asy'ari Yogyakarta", dalam *Jurnal Islam-Indonesia: Volume 01, Nomor 01*, Tahun 2009/1431, hlm. 107-143.

Oleh karena itu, sudah waktunya tradisi menulis di dunia pesantren dibangun kembali spiritnya sehingga pesantren kembali pada zaman keemasannya sebagai lembaga akademik yang memiliki dunia menulis dan berkarya yang sangat kuat. Menghidupkan kembali minat menulis (*ihya al kitabah*) para ulama memang pekerjaan rumah setiap ulama. Akan tetapi pondok pesantren juga diharapkan mampu memberi ruang bagi para ustaz dan santri untuk berkreatifitas melalui tulis menulis. Misalnya menyalurkan bakat menulis melalui majalah, koran, website, maupun majalah dinding di pesantren. Pemerintah yang dalam hal ini menjadi tugas dan fungsi Dirjen Pendidikan Islam Kemenag, tentunya perlu mempersiapkan dan mendesain secara matang konsep dunia tulis-menulis di pesantren sehingga menjadi nilai "tambah" bagi masyarakat.

Masih banyak karya ulama Lampung yang belum sempat disentuh karena berbagai keterbatasan. Untuk itu, inventarisasi terhadap karya ulama di luar daerah Bandar Lampung dan Lampung Selatan masih perlu dilanjutkan di masa mendatang. Selain inventarisasi karya ulama, kegiatan ini juga telah melacak keberadaan beberapa manuskrip dalam kondisi yang sangat memprihatinkan, yang kebetulan dimiliki dan disimpan oleh beberapa kiyai/ulama di daerah Lampung. Untuk itu, kegiatan digitalisasi naskah klasik keagamaan juga perlu memprioritaskan daerah Lampung sebagai objek kegiatan tersebut, yang kebetulan belum pernah dijadikan daerah sasaran digitalisasi naskah klasik.

**Bagian Empat**

**Ulama Lokal Berkarya di Era Global<sup>1</sup>**

*“Di hari kiamat kelak, darah syuhada dan tinta ulama akan ditimbang, hasilnya menunjukkan tinta ulama lebih berat dari pada darah syuhada”. (H.R. al-Marhab)*

Pada abad ke-9 dikatakan oleh tokoh Kristen Spanyol Paul Alvarus, bahwa “Orang-orang Kristen sangat senang membaca berbagai syair dan roman Arab. Mereka mempelajari para teolog dan filosof Arab, bukan untuk menolak pemikirannya, melainkan untuk mengetahui tata bahasa Arab yang benar dan indah. Adakah rakyat jelata yang masih mau membaca tafsir-tafsir kitab suci berbahasa Latin atau mempelajari Injil, kisah-kisah nabi dan rasul? Celaka! Semua pemuda Kristen yang berbakat membaca dan mempelajari buku-buku Arab dengan begitu antusias. Mereka menghimpun perpustakaan-perpustakaan besar dengan biaya yang tak sedikit. Mereka sepelekan buku-buku Kristen dan menganggapnya tak layak dipelajari. Pemuda-pemuda Kristen telah lupa terhadap bahasa sendiri. Untuk setiap satu orang yang bisa berkorespondensi dalam bahasa Latin kepada temannya, terdapat seribu orang yang bisa menulis, menuangkan ide dan pemikiran mereka dengan bahasa Arab yang indah, dan bahkan menulis syair-syair Arab lebih baik dibandingkan orang-orang Arab sendiri.<sup>2</sup>

Tome Pires, pelancong dari Portugis yang mengunjungi Jawa dan Sumatera (1511-1515) menyatakan pada awal abad ke-16 daerah pulau Jawa bagian barat yang berbahasa Sunda belum menganut Islam. Bahkan, penduduk Kerajaan Padjadjaran ini memusuhi agama Islam. Namun saat Banten dibawah kepemimpinan Maulana Yusuf (± 1570-1580 M), beliau berhasil menaklukkan kerajaan tersebut pada tahun 1579. Dalam perkembangan selanjutnya, kerajaan besar terakhir yang menganut

---

<sup>1</sup>Judul semula artikel ini adalah *Jihad bi al-Qalam Ulama Lokal di era Global, Inventarisasi Karya Ulama di Sukabumi* yang disampaikan pada Seminar Hasil Penelitian Karya Ulama di Lembaga Pendidikan Keagamaan, di Bogor, 16-18 September 2013.

<sup>2</sup>Maria Rosa Menocal, *Sepotong Surga di Spanyol: Kisah Peradaban Muslim, Yahudi, Kristen Spanyol Pertengahan (750-1492 M)* (terjemahan buku *Ornament of The World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain.*) Mizan, Bandung, 2006, hal. 77

Hindu-Budha di Jawa ini lenyap hingga kalangan elit di Sunda pun memeluk Islam.<sup>3</sup> Agama ini selanjutnya juga tersebar ke kawasan yang kini merupakan wilayah Kabupaten dan Kota Sukabumi.

Sekitar satu abad kemudian tepatnya pada tahun 1665, di kawasan ini diadakan musyawarah untuk menyebarkan ajaran Islam. Para peserta yang hadir, yaitu para Adipati (Raja Daerah) dari Garut, Cianjur, dan Sukabumi bermusyawarah di Gunung Rompang (Gunung Bengbreg) yang berlokasi di Desa Loji, Perbatasan antara Ciemas-Pelabuhan Ratu. Tuan rumah penyelenggaraan musyawarah ini yaitu Sang Hyang Prabu Jampang Manggung (Sukabumi) alias Prabu Boros Ngora. Adapun peserta yang hadir, antara lain: 1) Dalem Aria Wiratanudatar dari Cianjur, 2) Raden Sang Hyang Panaitan dari Sukawayana, 3) Dimati Lumajang Gde Nyiih dari Cimapag, 4) Dalem Dula Mata dari Cipamingkis, 5) Adipati Jaya Loka dari Cidamar, 6) Hyang Jatuna dari Kandang Wesi Garut, 7) Adipati Kerutuwna Parakan Tilu, dan 8) Hyang Manda Agung dari Sancang. Keputusan dari pertemuan tersebut yaitu mengangkat Ariawiratanudatar sebagai Raja Gagang. Imperium Kerajaan Gagang tidak merupakan bagian dari kekuasaan kerajaan-kerajaan lainnya, dan Pemimpin Kerajaan Gagang hanya tunduk kepada Gusti Allah Swt.<sup>4</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, para ulama dari daerah lain pun berdatangan hingga mendirikan pesantren di Sukabumi. Menurut Ketua Umum MUI Kabupaten Sukabumi, KH Zezen Zainal Abidin, pesantren yang pertama kali didirikan di Sukabumi berlokasi di Cimuncang yang didirikan oleh Syekh Tubagus Muhammad Nur Husein. Ulama asal Banten ini sebelum berkiprah di kampung tersebut, berpindah-pindah tempat tinggal saat menghadapi penjajahan Belanda. Beliau pernah tinggal di Ciwalen Cianjur dan Jampang. Beliau pun selanjutnya pindah ke daerah Kebonpedes dan mendirikan pesantren yang kemudian daerah tersebut dinamakan Kampung Pesantren di Cimuncang sehingga beliau pun dikenal dengan sebutan “Mama Cimuncang”.<sup>5</sup>

Namun, pesantren yang diperkirakan berdiri pada abad ke-18 (tahun 1700-an) itu kini sudah tiada. Pesantren tersebut telah beralih fungsi menjadi Majelis Ta’lim untuk

---

<sup>3</sup>Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (diterjemahkan oleh Satrio Wahono, dkk dari *A History of Modern Indonesia Since 1200*), PT Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, 2007, hal. 35 & 92

<sup>4</sup>Buya Royanuddin AS, *Dari Deklarasi Syari’at Islam, Melalui Advokasi Emansipatoris Ummat Oleh Aksi Wulatu al-Amri Menuju Kabupaten Sukabumi yang Maju dan Islami*, Makalah pada *Halal Bihalal & Temu Wicara Ulama-Umara Kabupaten Sukabumi*, 21 Syawal 1424 H/ 15 Desember 2001

<sup>5</sup>*Seputar Makam-Makam Pejuang Islam yang dikaromatkan di Sukabumi, Forum Pemeliharaan dan Pelestari Sejarah* ) Kabupaten Sukabumi. Data berupa *power point* tersebut diperoleh dari Ketua Umum Majelis Ulama (MUI) Kabupaten Sukabumi, K.H. Zezen Zaenal Abidin.

pengajian mingguan bapak-bapak dan ibu-ibu. Menurut Abdullah (74 tahun)<sup>6</sup> salah seorang warga kampung Pasantren dan juga keturunan Mama Cimuncang, ia mendapatkan cerita dari para leluhurnya, kampungnya tersebut dulu menjadi salah satu tempat yang berusaha dibumihanguskan oleh Belanda. Namun, saat pasukan Belanda akan mendekati kampung Pesantren yang tampak adalah cahaya yang membuat mata mereka silau. Karena itu, mereka tidak jadi membumihanguskan Kampung tersebut.<sup>7</sup>

Berkenaan dengan karya-karya tulis ulama Sukabumi terdahulu seperti yang dimiliki oleh Mama Cimuncang, Abdullah juga menyatakan bahwa saat kanak-kanak, ia masih sempat melihat koleksi naskah-naskah Islami yang masih ditulis tangan. Naskah-naskah tersebut tersimpan di gudang yang menempel di ruang masjid yang terletak di depan majelis ta'lim. Namun, pihak keluarga dan juga masyarakat di kampung Pasantren dan sekitarnya selanjutnya semakin sedikit yang berminat hingga tidak ada yang mau membacanya. Naskah-naskah itu selanjutnya dibakar di tepi sungai Cimandiri.<sup>8</sup>

Namun, perkembangan karya-karya ulama Sukabumi setelah generasi Mama Husen belum dilakukan pendataan oleh Seksi Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (PD Pontren) Kantor Kementerian Agama Kabupaten Sukabumi. Hal yang sama juga belum dilakukan oleh Seksi Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Kantor Kementerian Agama Kota Sukabumi. Kepala Seksi satuan kerja tersebut, Rizal Yunus, hanya dapat menjelaskan secara umum perkembangan tradisi keilmuan Islam di Sukabumi, yaitu berasal dari Pesantren Gentur di Cianjur dan Cantayan di Sukabumi.<sup>9</sup>

Salah seorang ulama dari pesantren Cantayan yang juga pernah belajar di Pesantren Gentur yaitu K.H. Ahmad Sanusi. Kyai yang mendirikan pesantren Syamsul Ulum Gunung Puyuh ini merupakan ulama kharismatik. Beliau juga dikenal memiliki

---

<sup>6</sup> Wawancara tanggal 30 Mei 2013

<sup>7</sup> Hal yang diluar jangkauan akal berkenaan dengan Kampung Pasantren ini juga dialami oleh kami sebelum sampai di kampung tersebut saat pengumpulan data untuk penelitian ini. Kejadian itu berlangsung ketika kami menelusuri jalan menuju Bojong Sawah dari arah jalan Sukaraja-Gandasoli agar dapat sampai ke kampung Pasantren, di Cimuncang. Namun, kami sempat memasuki jalan yang salah. Saat kebingungan hendak ke mana melanjutkan perjalanan, tiba-tiba muncul seseorang yang diperkirakan berusia 50 tahunan. Kami pun bertanya kepadanya tentang jalan menuju kampung Pasantren. Ia pun menjawabnya dengan menyarankan kami agar membalikkan arah kendaraan dengan mengatakan "*mulih deui*" (kata dalam bahasa Sunda halus yang berarti "kembali lagi"). Ia juga selanjutnya ia memberi tarahu beberapa kelokan jalan untuk menuju kampung Pasantren. Salah seorang di antara kami pun ada yang mengucapkan "*oh balik deui*" (kata dalam bahasa Sunda sedang dan cenderung kasar yang juga berarti "kembali lagi"). Setelah ucapan ini terlontar, tiba-tiba orang tersebut hilang.

<sup>8</sup> Selain di gudang, menurutnya juga terdapat beberapa naskah warisan dari Mama Cimuncang lainnya yang tersimpan pada beberapa keturunannya yang lain. Pihak MUI Kabupaten Sukabumi yang dikoordinasi oleh K.H. Zazen Zaenal Abidin telah berinisiatif hingga memperoleh lima naskah tulisan tangan beraksara Arab dari beberapa keturunan Mama Cimuncang. Naskah-naskah ini kini tersimpan di Pesantren Az-Zainiyah Nagrog Salabintana dan sudah dipotret oleh Tim Digitalisasi Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan. Kelima naskah tersebut belum diteliti sehingga belum diketahui apakah naskah-naskah ini karya Mama Cimuncang atau karya ulama lain. Dalam pengamatan secara sekilas, naskah-naskah ini ditulis dengan aksara Arab dan Pegon (aksara Arab-Jawa/Sunda) serta berbahasa Arab dan Jawa.

<sup>9</sup> Wawancara tanggal 27 Mei 2013

produktivitas yang tinggi dalam membuat karya tulis. Menurut Usep Abdul Matin dalam artikelnya *K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950): His Religio-Intellectual Discourse, and His Work Collection* (Jurnal "Lektur Keagamaan" Edisi Vol. 7, No.1, 2009), sebagian besar karya-karya K.H. Ahmad Sanusi tidak tersimpan di satu tempat sehingga sulit ditemukan. Meskipun demikian, Usep berhasil memperoleh karya-karya K.H. Ahmad Sanusi dalam bentuk cetak batu (litograf) dan foto kopi sebanyak 137 buah. Namun, penulis belum dapat memfoto kopi karya-karya K.H. Ahmad Sanusi tersebut sehubungan dengan domisili salah seorang dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam UIN Syarif Hidayatullah ini di Australia untuk menempuh Program Doktor. Meskipun demikian, salah satu dari sekian karya K.H. Ahmad Sanusi yang tercantum dalam hasil inventarisasi Usep Abdul Matin yaitu *al-Adawiyah al-Syafiyah fi Bayan Shalah al-Hajah wa al-Istikharah wa Daf'i al-Kurbat* telah diteliti oleh penulis.

Menurutnya, karya-karya kakeknya ini dulu banyak di rumahnya namun kemudian banyak yang punah karena lapuk. Selain itu, karya-karya tersebut banyak dipinjam tetapi tidak dikembalikan. Karena itu, beliau menyarankan penulis untuk melihat buku-buku di Perpustakaan Pesantren Gunung Puyuh, namun hanya memperoleh kitab tafsir *Radhatul 'Irfan*.

Berkenaan dengan kiprah K.H. Ahmad Sanusi khususnya dalam jihad *bil-Qalam* (perjuangan dengan pena), dalam buku *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)* terdapat sekilas biografinya sebagai salah seorang anggota BPUPKI tahun 1945. Pada buku ini ditulis K.H. Ahmad Sanusi lahir pada 18 September 1888 dan menuntut ilmu agama Islam di pesantren-pesantren di Jawa dan Mekah. Pekerjaan beliau pun ditulis sebagai pengarang buku-buku agama Islam dalam bahasa Sunda yaitu *Al loe loe oennadit* menerangkan bahasa ilmu tauhid dan *Tarqhib Tarthib* dan 100 karangan lainnya serta dalam bahasa Indonesia yaitu *Tafsier Malaja Oettolibien I boekoe, Fadahoil kasbi bab kasab dan ichtiar, Miftahul Djamman* dan 23 lainnya.<sup>10</sup>

Beberapa buku *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)* ini antara lain tersimpan di perpustakaan mini pada sekretariat Palagan Perjuangan Bojongkokosan Sukabumi 1945. Di sebelah kiri kantor tersebut area lapangan yang di tengah-tengahnya terdapat patung beberapa tentara dan kyai atau santri. Patung-patung ini merupakan replika sosok yang berjuang mempertahankan Sukabumi dan sekitarnya dalam menghadapi sekutu yang diboncengi Belanda pada 9-10 Desember 1945. Karena itu, Palagan Perjuangan

---

<sup>10</sup>*Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)* Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Jakarta, 1988, hal. 495

Bojong Kokosan bukan hanya simbol perjuangan dengan senjata, namun juga simbol perjuangan dengan tinta melalui kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama.

Namun pasca perjuangan secara militer tersebut, perjuangan menghadapi penjajahan bangsa asing secara intelektual (*Ghazwul Fikri*) terus berlangsung, tetapi tidak diketahui oleh kebanyakan umat Islam pada masa kini. Hal ini sebagaimana gagasan Christian Snouck Hurgronje, ilmuwan dari Universitas Leiden Belanda yang pernah melakukan studi kehidupan Islam di Mekah pada 1884. Hurgronje berhasil belajar langsung kepada para ulama di Mekah dan mempelajari kehidupan umat Islam Nusantara. Pengalaman studinya dijadikan landasan oleh Hurgronje yang kemudian dijadikan kebijakan politik imperialis Belanda dalam mematahkan peranan pesantren atau umat Islam di Nusantara.<sup>11</sup>

Menurut Harry Jundrich Benda, Guru Besar Sejarah Universitas Yale Amerika Serikat dalam buku *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam under The Japanese Occupation of Java*, Hurgronje juga menyarankan pemerintah kolonial Belanda agar memperkenalkan sistem pendidikan barat untuk penduduk pribumi. Hal ini bertujuan untuk menandingi pengaruh pesantren yang luar biasa. Ia juga menyatakan, sistem pendidikan barat merupakan sarana yang paling baik untuk mengurangi hingga mengalahkan Islam di wilayah jajahan Belanda. Hurgronje pun memprediksi jika pendidikan barat dan kebudayaan Belanda berhasil menarik perhatian penduduk pribumi maka Islam pasti akan kalah.<sup>12</sup>

Sistem pendidikan Barat akhirnya berhasil disebarluaskan hingga mengakibatkan penggunaan aksara Arab maupun modifikasinya seperti Jawi (Arab-Melayu), Pegon (Arab-Jawa/Sunda), dan sebagainya semakin berkurang seiring semakin meluasnya penggunaan aksara Latin. Penggunaan aksara ini telah dirintis oleh para misionaris sejak abad ke-17 melalui penerjemahan awal al-Kitab. Karena itu, semakin tersebarnya penggunaan aksara tersebut merupakan salah satu bukti peranan para misionaris dalam upaya “Latinisasi” di seluruh dunia.<sup>13</sup> Dengan demikian, terpinggirkannya aksara Arab yang telah disebarkan oleh para ulama melalui pesantren dan madrasah dengan aksara Latin melalui sistem pendidikan

---

<sup>11</sup>Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Cetakan IV), Mizan, Bandung, 1998, hal. 136

<sup>12</sup>Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta, 1982, hal. 38

<sup>13</sup>Henri Chambert-Loir, *Tulisan Latin*, dalam Henri Chambert-Loir (Penyunting), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2009, hal. 333

Barat, merupakan keberhasilan dari skenario global untuk memperlemah kekuatan umat Islam seperti yang terjadi di Indonesia.

Umat Islam pun dalam perkembangan selanjutnya semakin terpuruk perekonomiannya sehingga semakin bergantung kepada negara-negara Barat. Padahal, kesejahteraan suatu bangsa dapat menentukan sejauhmana bangsa tersebut dalam mempertahankan budayanya, termasuk salah satunya penggunaan aksara. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Casparis, di setiap daerah yang memiliki tulisan yang sudah mapan seperti juga bahasa akan menjadi lambang identitas golongan (suku, kerajaan, bangsa) dan tidak mudah digeser. Namun, menurutnya tulisan itu cenderung berlanjut selama golongan tersebut hidup sejahtera.<sup>14</sup>

Dalam konteks lokal, berkenaan dengan semakin menurunnya kualitas umat Islam di era global ini, Pemerintah Daerah Kabupaten Sukabumi telah mengidentifikasi faktor-faktor penyebabnya. *Pertama*, mulai menghilangnya tradisi mengaji di kalangan generasi muda setelah sholat maghrib dan sholat shubuh<sup>15</sup>.

*Kedua*, munculnya berbagai tayangan melalui lima media. Kelima media ini yaitu layar televisi, telepon seluler, internet, komik, dan majalah. Pengaruh negatif tersebut menumbuhkan sikap pragmatis yang akan melupakan jati diri mereka sebagai Muslim.<sup>16</sup> Secara empiris, pengaruh negatif dari kelima media ini antara lain yaitu terjadinya kenakalan remaja, pergaulan bebas, vandalism, tawuran, hedonism, penggunaan narkoba dan sebagainya.<sup>17</sup>

*Ketiga*, perkembangan kabupaten ini menjadi daerah industri yang memunculkan banyak pabrik. Banyaknya ribuan buruh pabrik-pabrik tersebut menyebabkan berubahnya struktur keluarga karena dominasi kaum wanita dalam dunia kerja. Dengan demikian, kehadiran pabrik-pabrik tersebut di satu sisi mengurangi pengangguran, kemiskinan dan menguatnya perekonomian, namun di sisi lain juga menghadirkan dampak negatif. Hal ini seperti di antara mereka sengaja meninggalkan kewajiban beribadah di sela-sela jam kerja, dan sebagainya.<sup>18</sup>

Karena itu, terjadinya kasus dekadensi nilai-nilai keislaman seperti di sisi jalan yang kini sering terjadi kemacetan ini merupakan hal yang ironis. Sebab, di masa

---

<sup>14</sup>Henri Chambert-Loir, *Tulisan Latin*, dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2009, hal 337

<sup>15</sup>*Gerakan Memakmurkan Masjid (GMM)*, Pemerintah Daerah Kabupaten Sukabumi 2012, hal. 3

<sup>16</sup>*ibid*, hal. 10.

<sup>17</sup> *Ibid*. hal. 5

<sup>18</sup>keprihatinan tersebut juga disampaikan oleh Pemimpin Pesantren an-Nidham Salabintana Sukabumi, K.H. Abdullah Mukhtar kepada penulis pada tanggal 20 Mei 2013

silam jalan yang menghubungkan Jakarta-Bandung melalui Ciawi-Sukabumi-Cianjur tersebut merupakan tempat bertempurnya tentara bersama para ulama dan santri saat menghadapi Belanda dan sekutunya sebagaimana pernah terjadi di Bojong Kokosan pada tahun 1945.

Hal-hal yang diungkapkan terkait karya ulama Sukabumi dalam penelitian ini dibatasi pada kuantitas karya khususnya yang beraksara Arab dan modifikasinya antara lain Jawi (Arab-Melayu/Indonesia) dan Pegon (Arab-Jawa/Sunda) yang dapat ditemukan di lembaga pendidikan dan masyarakat. Karya-karya ini selanjutnya dipilah dan dikelompokkan berdasarkan identifikasi pengarang, bidang kajian, aksara dan bahasa yang digunakan, serta isi ringkas karya-karya tersebut.

Adapun pesantren, toko kitab, dan kolektor yang dikunjungi berdasarkan informasi dari para informan agar pengumpulan data karya ulama Sukabumi ini berjalan secara efektif. Hal ini dilakukan sehubungan dengan keterbatasan biaya dan waktu serta luasnya wilayah Sukabumi. Sebab, secara administratif, Daerah Tingkat II ini terbagi ke dalam kota dan kabupaten. Bahkan secara khusus, kabupaten Sukabumi yang terdiri dari 47 kecamatan merupakan kabupaten paling luas di pulau Jawa dan Bali. Karena itu, pesantren pun banyak didirikan di daerah ini. Berdasarkan data yang tercatat pada Kantor Kementerian Agama Kota dan Kabupaten Sukabumi pada tahun 2013, di wilayah Kota terdapat 77 dan di Kabupaten terdapat 784 pesantren.

Untuk mengefektif dan mengefisienkan pengumpulan data untuk penelitian ini, maka pesantren, toko kitab, dan kolektor yang dikunjungi berlokasi tidak jauh dari jalan yang menghubungkan Sukabumi dengan Bogor di sebelah barat dan Cianjur di sebelah timur. Dengan demikian, pesantren, toko kitab, dan kolektor yang dikunjungi dalam penelitian ini antara lain berada di wilayah Kecamatan Cicurug, Parungkuda, Cibadak, Cisaat, seluruh kecamatan dalam wilayah Kota Sukabumi, Sukaraja, Sukalarang, dan Cireunghas.

Dari berbagai pesantren, toko kitab, dan kolektor yang ditemui, ada yang diperoleh dan ada yang tidak diperoleh karya-karya ulama yang berasal dan berkiprah di Sukabumi. Karya-karya yang berhasil ditemukan sebanyak 162 buah dan diperoleh dari:

1. Pesantren Al-Wardayani, Warudoyong Sukaraja : 14
2. Pesantren An-Nidham, Salabintana : 7
3. Pesantren Siqoyaturrohmah, Salabintana : 1
4. Pesantren Al-Masthuriyah, Cisaat : 1
5. Pesantren Al-Manshuriyah, Cibadak : 2

6. Pesantren Al-Hasaniyah, Cicurug :1
7. Pesantren Al-Musthofa, Cireunghas : 36
8. Pesantren Syamsul ‘Ulum, Gunung Puyuh : 3
9. Pesantren As-Salafiyah, Cisaat : 29
10. Pesantren Tanjungpura, Cimangkok, : 8
11. Toko Kitab Islamiyah, kota Sukabumi : 14
12. Toko Kitab Anda, kota Sukabumi : 15
13. Toko Kitab Kanzul Hikmah, kota Sukabumi : 18
14. Wawan (kolektor karya-karya K.H. Ahmad Sanusi), Ciaul : 13

Karya-karya ulama di Sukabumi tersebut yang dapat diinventarisasi dapat dilihat dalam tabel, berikut:

No	Judul Buku/Kitab	Penulis	Bid. Ilmu	Bahasa	Aksara
1	'An±£ir al-'Ulum f³ 'il wa«'i	Al-'Alim al-'Allamah H. Ahmad Inayatullah bin H. Abdul Aziz	Bahasa	Arab	Arab
2	Al-Awsa ¯ f³ al- Man±§irah	Muhammad al- Mar'is	Bahasa	Arab dan Jawa pada pengantar	Arab dan Pegon
3	Majmu'ah al- Khuthbat	Mama Syatibi Gentur dan H. M Shofiyullah Warudoyong	Khutbah	Arab	Arab
4	Nadham Natiijah al- Adab fi 'ilm Adab al-Bahts wa al- Munadharah		Bahasa	Arab dan Jawa pada pengantar	Arab
5	Tasrifan fi ilm al- Sharfi		Bahasa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
6	Bahts al-Basmalah fi 'ilm al-Mantiq		Bahasa	Arab dan Jawa pada pengantar	Arab dan Pegon
7	Majmu' al-Jadawil fi 'ilm al-'Arudh	Santri al-Wardayani	Bahasa	Arab	Arab
8	Yaquutuhu fii Nadhmi al- Maquulat	Al-'Alim al-'Allamah H. Ahmad 'Inayatullah bin H. Abdul Aziz	Bahasa	Arab	Arab
9	Al-Dzakhiirah al- Nafiisah fi al-Ahzab wa al-Ad'iyah	H. Acep Muhammad bin H. Muhammad Shofiyullah	Doa	Arab dan Melayu	Arab dan Jawi
10	Bahts al-Basmalah fi 'ilm al-Nahwi		Bahasa	Arab dan Jawa pada pengantar	Arab dan Pegon
11	Billahi Nu min fi 'ilm al-Bayan	H. Ahmad Inayatullah bin H. Abdul Aziz	Bahasa	Arab	Arab

No	Judul Buku/Kitab	Penulis	Bid. Ilmu	Bahasa	Aksara
12	Fath al-Ghoffar fi Ma'rifati al-Sa'ah al-Zawaliyah al-Haqiqiyah bi al-rub'i al-Dustur	Ahmad Hasani Afandi	Ilmu Falak	Arab	Arab
13	Bahts al-Basmalah fi 'Ilm al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'	Asep Jamaluddin al-Syibiry	Bahasa	Arab dan Jawa pada pengantar	Arab dan Pegon
14	Doa Hadhrah	H. Acep bin H. Muhammad Shofiyullah	Doa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
15	Al-Fawaid al-Janiyyah fi Syarh al-Mandhumah al-Baiquniyyah	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad	hadits	Arab	Arab (ketik)
16	Al-Minhah al-Ilahiyah fi Syarh Nadhm al-Jurumiyyah	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad	Bahasa	Arab	Arab
17	Syarh al-Shudur fi Bayan Ma Yanfa'u Li Ahl al-Qubur	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad	Fiqh	Arab dan Melayu	Arab dan Latin
18	Al-Maqshud al-Asna fi Syarh Nail al-Muna	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad	Bahasa	Arab	Arab
19	Taisir al-Thullab fi Syarh Manh al-Wahhab 'ala Nadhm Qawa'id al-I'rab	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad	Bahasa	Arab	Arab
20	Maurid al-Dham'an ila Minhal al-'Irfan fi Ajwibati al-As'ilah min Ba'dh al-Ikhwan (Juz I)	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad bin Mairan al-Bantani	Fiqh	Arab dan Melayu	Arab dan Latin
21	Majmu'ah al-Aurad	Muhammad Abdullah Mukhtar bin Muhammad	Doa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
22	Majmu'ah al-Mubarakah "Istinzal al-Rahmah"	K.H. Mahmud Mudrikah	Doa	Arab	Arab (ketik)

23	Kaifiyah al-Shalah (Manqulat Muhimmat 'an al-Kutub al-Syafi'iyah)	K.H. Muhammad Masthuro	Fiqh	Arab	Arab
24	Pelajaran Tauhid	K.H. Muhammad Mansur bin H. Muhammad Jufri	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
25	Buletin "al-Masail 2"	K.H. Muhammad Mansur bin H. Muhammad Jufri	Tasawuf	Sunda dan Melayu	Pegon dan Latin
26	Hujjah al-Mutafaththinin 'ala al-Mubtadi'ati al-Mulabbisin	Muhammad Hasan Bashri bin Abdullah, Babakan Cicurug Sukabumi	Tauhid	Arab (dengan pengantar bahasa Sunda)	Arab dan Pegon
27	Al-Fiqh al-Akbar Karangan Imam Hanafi	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
28	Taj al-Mafakhir fi Tarjamah Tafrih al-Khatir fi Manaqib al-Sayyid 'Abd al-Qadir	K.H. Ahmad Sanusi	Tarikh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
29	Tanpa judul karena 4 halaman hilang (tentang Fiqh)	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
30	Kanz al-Rahmah wa al-Luthf fi Tafsir Surah al-Kahf	K.H. Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
31	Tafsir Jilid Nomor 3	K.H. Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
32	Kifayah al-Mubtadyai fi Bayan Masail al-Samarqandi	K.H. Ahmad Sanusi	Bahasa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
33	Al-Mufhimat fi Daf'i al-Khayalat	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon

34	Majmu'ah Durus al-'Ulum Juz I	K.H. Ahmad Sanusi	Bahasa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
35	Nur al-Yaqin fi Mahwi Madzhab al-La'in min al-Mutabbiin wa al-Mubtadi'in Juz II	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Melayu	Arab dan Jawi
36	Tadzkirah al-Thalibin fi Bayan Sunnah al-Talqin	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon (Ketik)
37	...fi Ta'liq al-Hikam	K.H. Ahmad Sanusi	Tasawuf	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
38	Al-Kalimat al-Mubayyinah fi Qashidah Ibn Hujjah	K.H. Ahmad Sanusi	Bahasa	Arab dan Sunda	Arab
39	Tahdzir al-Anam min Muftarayat Nur al-Dholam 'ala Thariqati Shan'ati al-Tho'am al-Mu'tadi fi Hadza al-Zaman 'inda al-'Awam	Muhammad Zarkasyi bin H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Melayu	Arab dan Jawi
40	Du'a Nabiullah Ibrahim 'alaihi salam waktu diduruk ku Raja Namrudz	K.H. Ahmad Sanusi	Doa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
41	Al-Suyuf al-Sharimah fi al-Raddi 'ala al-Fatawa al-Bathilah	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
42	Miftah al-Jannah fi Bayan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
43	Al-Jauharah al-Mardhiyyah fii Mukhtashar al-Furu' al-Syafiyyah	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon

44	Al-Adawiyah al-Syafiyah fi Bayan Shalah al-Hajah wa al-Istikharah wa Daf'i al-Kurabat	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
45	Mishbah al-Falah fi Awwad al-Masa wa al-Shabah	K.H. Ahmad Sanusi	Doa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
46	Nur al-Yaqin fi Mahw Madhab al-La'in Min al-Mutanabbiin wa al-Mubtadiin	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Melayu	Arab dan Jawi
47	Hilyatul 'Aqli wa al-Fiqri fi Bayan Muqtadhiyat al-Syirki wa al-Kufri	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
48	Kasyf al-Niqab fi Tadris Nadhm Qawa'id al-I'rab	K.H. A. Sanus	Bahasa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
49	Kayfiyah al-Shalah (Manuskrip)	H. Masthuro	Fiqh	Arab	Arab
50	Malja al-Thalibin fi Tafsir Kalam Rabb al-'alamin Juz 30	K.H. Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
51	Tafsir Jilid 2	K.H. Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
52	Tafsir Raudhah al-'Irfan Juz 30 (Dalam perkiraan karena jilidnya sudah terlepas)	K.H. Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
53	Al-Mathlab al-Husna fi al-Asma al-Husna	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
54	Terjemah Mandumah al-Rijal Lisayyid 'Ali Zain al-Abidin Karya	K.H. Ahmad Sanusi	Tasawuf	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon

	Sayyid Ali Zain al-Abidin				
55	Al-Fiqh al-Akbar Karya Imam Hanafi (Tidak lengkap)	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
56	Al-Qaul al-Mufid fi Bayan al-Ijtihad wa al-Taqlid	Mu'allim Muhammad Shoheh Mushtofa	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
57	Al-Mufhimah fi Daf'i al-Mutakhayilah	Mu'allim Shoheh Musthofa	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
58	Buletin al-Islam No. 2 Tahun 1952/1372	K.H. A. Zarkasyi	Tasawuf	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
59	Tujuh Faedah (Terjemah dari karya Utsman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya)	K.H. Muhammad Jufri	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
60	Buletin Mindharah al-Mudarrisin	Majlis Pangaosan Pesantren Islam Gunung Puyuh (Ketua: K.H. M. Badri Sanusi)	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
61	Tentang Sifat Wajib bagi Allah (hal 1-4 terlepas)	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
62	Bahr al-Madad fi Tarjamah Ayyuha al-Walad karya Imam Ghazali (hanya jilid depan dan belakangnya, isinya terlepas)	K.H. Ahmad Sanusi	Akhlak	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
63	Buletin "Almufid" tentang Hukumna Kaayaan Maqashid Syara'	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
64	Buletin "Al Mufid" tentang "Bab Ma'rifat Jeung Nadhar"	K.H. Ahmad Sanusi	Tauhid	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon

65	Buletin "Al-Ittihadiyatul Islamiyyah"	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab
66	Nadham Safinah Basa Sunda (Manuskrip, namun tulisannya banyak yang buram)	Tidak diketahui (Penyalin atau penulis teksnya Ahmad Sayuthi)	Fiqh		Pegon
67	Al-Muthahirat min al-Mufakkirat (Jilid depan dan belakang sudah terlepas)	Tidak diketahui	Tauhid	Sunda	Pegon
68	Al-Ba'its al-Qalb lidzibr al-Rabb	K.H. Zainuddin Shiddiq	Tasawuf	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
69	Al-Mufhimat fi Daf'i al-Khayalat	K.H. Ahmad Sanusi	Fiqh	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
70	Qishah al-Hisan fi Sirah Yusuf Dzawi al-Farhan (Terjemahan ke dalam bahasa Sunda) Juz I	Ma'mur	Tarikh	Sunda	Pegon
71	Qishah al-Hisan fi Sirah Yusuf Dzawi al-Farhan (Terjemahan ke dalam bahasa Sunda) Juz 2	Ma'mur	Tarikh	Sunda	Pegon
72	Qishah al-Hisan fi Sirah Yusuf Dzawi al-Farhan (Terjemahan ke dalam bahasa Sunda) Juz 3	Ma'mur	Tarikh	Sunda	Pegon
73	'Aqidul Farid fi Tarjamah Jauhar al-Tauhid	H.M. Juwaeni bin H. Abdurrahman	Tauhid	Sunda	Pegon
74	Al-'Iqdu Farid fi Mabhats 'Ilm al-Tauhid (Jilid	Tidak diketahui	Tauhid	Sunda	Pegon

	terlepas)				
75	Al-Aman: Du'a Hizb al-Nashr Li al-Imam Abi Hasan al-Syadzili rahimahullah (Terjemah bahasa Melayu)	H. Syafi'i bin Haji Syamsuddin, Pangkalan Cibadak Sukabumi	Doa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
76	Dalil al-Muttaqin: Madah al-Munaqasah	Muhammad Manshur Muhammad Syarbini, Bojong Sawah, Baros, Sukabumi		Arab dan Indonesia	Arab dan Latin
77	Dalil al-Sairin fi Fadhl al-Shalah 'ala sayyid al-Mursalin	K.H. Ahmad Sanusi	Doa	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
78	Siraj al-Afkar fi al-Raddi 'ala Ra'yi al-Hajj Dadun Abdul Qahhar	Muhammad Abdul Karim al-Qasim	Tauhid	Arab, Sunda, Indonesia	Arab, Pegon, dan Latin
79	Tafsir Bahasa Soenda No. 5 Tahoen I	K.H. Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab dan Sunda	Arab dan Pegon
80	Penjelasan Syu'b al-Iman	(Ahmad Makki)	Tauhid	Sunda	Pegon
81	Tarjamah Nasa'ih al-Ibad Juz 1	Syekh Nawawi al-Bantani (Ahmad Makki)	Akhlak	Sunda	Pegon
82	Tarjamah Nasa'ih al-Ibad Juz 2	Syekh Nawawi al-Bantani (Ahmad Makki)	Akhlak	Sunda	Pegon
83	Tarjamah Nasa'ih al-Ibad Juz 3	Syekh Nawawi al-Bantani (Ahmad Makki)	Akhlak	Sunda	Pegon
84	Tarjamah an-Nasa'ih ad-Diniyyah Juz 1	Abdullah Ba Alawi al-Haddad (Ahmad Makki)	Tauhid	Sunda	Pegon
85	Tarjamah an-Nasa'ih ad-Diniyyah wa al-	Abdullah Ba Alawi al-Haddad (Ahmad Makki)	Tauhid	Sunda	Pegon

	Wasaya al-Imaniyyah Juz 2				
86	Tarjamah an-Nasa'ih ad-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah Juz 3	Abdullah Ba Alawi al-Haddad (Ahmad Makki)	Tauhid	Sunda	Pegon
87	Penjelasan Matn az-Zubad Juz 1	Ahmad bin Ruslan asy-Syafi'i (Ahmad Makki)	Fiqh	Sunda/Arab	Pegon/Arab
88	Penjelasan Matn az-Zubad Juz 2	Ahmad bin Ruslan asy-Syafi'i (Ahmad Makki)	Fiqh	Sunda/Arab	Pegon/Arab
89	Penjelasan Jauhar at-Tauhid	Ibrahim al-Laqan (Ahmad Makki)	Tauhid	Sunda/Arab	Pegon/Arab
90	Tarjamah Durrahan-Nasihin Juz 1	Imam Usman bin Hasan al-Syakir (Ahmad Makki)	Hadits	Sunda	Pegon
91	Tarjemah l'anah al-talibin jilid 1		Fiqh	Sunda	Pegon
92	Mukhtar al-ahadis an-nabawiyah Jilid 2	(Ahmad Makki)	Hadits	Sunda	Pegon
93	Tarjamah Minhaj al-Abidin ila Jannah Rabbil Alamin, Juz 1	Imam Al-Gazali (H. Ahmad Makki)	Tasawuf	Arab/Sunda	Arab/Pegon
94	Tarjamah Minhaj al-Abidin ila Jannah Rabbil Alamin, Juz 2	Imam Al-Gazali (H. Ahmad Makki)	Tasawuf	Arab/Sunda	Arab/Pegon
95	Qaid al-Qadir fi Tahqiq al-Maqadir	H. Ahmad Makki	Fiqh	Arab/Indonesia	Arab/Jawi
96	Penjelasan Hidayat al-Adzkiya ila Tariq alAuliya	(H. Ahmad Makki)	Tasawuf	Arab/Sunda	Arab/Pegon
97	Penjelasan Miftah al-Murid li Fath Bab Tajwid	(H. Ahmad Makki)	Ilmu Al-Qur'an	Arab/Sunda	Arab/Pegon
98	Penjelasan Kifayah al-Awwam	Syekh M. Al-Fudhali (H. Ahmad	Tauhid	Arab/Sunda	Arab/Pegon

	fi 'Ilm al-Kalam	Makki)			
99	Penjelasan Nazm al-Maqsud	Syekh Ahmad bin Abdurrahim (H. Ahmad Makki)	Bahasa	Arab/Sunda	Arab/Pegon
100	Hisn as-Sunnah wa al-Jama'ah, Juz 1	H. Ahmad Makki bin H. Abdullah Mahfuz	Tauhid	Sunda	Pegon
101	Hisn as-Sunnah wa al-Jama'ah, Juz 2	H. Ahmad Makki bin H. Abdullah Mahfuz	Fiqh	Sunda	Pegon
102	Penjelasan Al-Waraqat	Imam al-Haramain (?) syarh Jalaluddin as-Mahalli (Ahmad Makki)	Ushul Fiqh	Sunda	Pegon
103	Tariq al-Husna fi ma Yata'allaqu bi al-asma' al-Husna	Ahmad Makki	Tauhid	Sunda	Pegon
104	Nazom Safinah Pikeun Nyampurnakeun Salat	Ahmad Makki	Fiqh	Sunda	Pegon
105	Nazom Kifayah al-'Awwam Ilmu at-Tauhid pikeun Umum	Ahmad Makki	tauhid	Sunda	Pegon
106	Lubab al-Fikr fi Bayan Ma'na Ahl az-Zikr	Ahmad Makki	Tasawuf	Arab	Arab
107	Lubab al-Fikr fi Bayan Ma'na Ahl az-Zikr	Ahmad Makki	Tasawuf	Sunda	Pegon
108	Daf'u al-Halak fi Hukmi Syurb al-Tanbak	Ahmad Makki	Fiqh	Sunda/Indonesia	Pegon/Latin
109	Talab al-Falah fi Bayan al-Aula fi Sigah an-Nikah		Fiqh	Sunda	Pegon
110	AL-Zilzalah Al-Qari'ah fi Bayan Fitnah al-Mu'asyarah			Indonesia	Jawi

111	Matn al-Ajurumiyah	Imam Abu Abdullah Muhammad bin Dawud al-Sanhaji	Bahasa	Sunda/Arab	Pegon/Arab
112	Matn Tijan al-Darari	Syekh Ibrahim al-Bajuri	Tauhid	Sunda/Arab	Pegon/Arab
113	Matn al-Taqrib	Imam Abu Husein Abu Syuja'	Fikih		
114	Pelajaran Tauhid Sunda	M. Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin	Tauhid	Sunda	Pegon
115	Tashil al-Maufud fi Nazm al-Maqsud	Ahmad bin Abdurrahim (M. Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Bahasa	Sunda/Arab	Pegon/Arab
116	Kifayah Ad-Darain	Muhammad Abdurrahman al-Tijani	Fiqh	Sunda/Arab	Pegon/Arab
117	Kisah Baluqiya	Muhammad Abdurrahman al-Tijani	Tarikh	Sunda	Pegon
118	Kisah Abul-Basyar al-Awwal Kanjeng Nabi Adam a.s.	Abdurrahman al-Tijani	Tarikh	Sunda	Pegon
119	Kisah Kanjeng Nabi Syis sareng Kanjeng Nabi Idris a.s.	Muhammad Abdurrahman al-Tijani	Tarikh	Sunda	Pegon
120	Kisah Abul-Basyar al-Sani Adam Asgar Kanjeng Nabi Nuh a.s.	Muhammad Abdurrahman al-Tijani	Tarikh	Sunda	Pegon
121	Hikayat Iblis al-La'in	Muhammad Abdurrahman al-Tijani	Tarikh	Sunda	Pegon
122	Futuh al-Yaman al-Kubra Jilid 1-11	H. Muhammad bin H. M. Hasbullah	Tarikh	Sunda	Pegon
123	Futuh al-Yaman al-Kubra Jilid 12-22	H. Muhammad bin H. M. Hasbullah	Tarikh	Sunda	Pegon
124	Penjelasan Manzumah al-Baiquniyyah fi 'Ilm	Syekh Umar bin Syekh M. Ad-Dimasyqi (Ahmad		Arab/Sunda	Arab/Pegon

	Mustalah al-Hadis	Makki)			
125	Tashil al-Amani fi Tarjamah Matn al-Kailani	Imam Kailani (M. Hasbullah)	Bahasa	Sunda/ Arab	Pegon/ Arab
126	Lubab al-Hadis Juz I	Jalaluddin al-Suyuti (M. Hasbullah)	Hadis	Arab/ Sunda	Arab/ Pegon
127	Terj. Matan Bidayah al-Hidayah	Imam al-Gazali (M. Abdullah bin Hasan)	Akhlak	Arab/Sunda	Arab/Pe go
128	Nazm al-Amahdi al-Muntazor fi 'unwanihi al-muqarrar min al-ahadis al-Mutawatir	H. Muhammad bin M. Hasbullah	Tauhid	Sunda	Pegon
129	Tariq as-Sa'adah fi Tarjamah Safinah an-Najah	M. Abdullah bin Hasan, Cikaroya Kidul Gunung Jaya Cisaat	Fiqh	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
130	Risalah Khutbah Idul Fitri, Idul Adha, sareng Lafaz Takbirna	M. Abdullah bin Hasan, Cikaroya Gunung Jaya Cisaat	Khutbah	Sunda	Pegon
131	Tanbih at-Tullab fi Tarjamah Mahllah al-l'rab	M. Abdullah bin Hasan, Cikaroya Kidul Gunung Jaya Cisaat	Bahasa	Arab/Sunda	Arab/ Pego
132	Muhtaj al-Muwafiq fi Tarjamah Sulam at-Taufiq	M. Abdullah bin Hasan, Cikaroya Kidul Gunung Jaya Cisaat	Tauhid	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
133	Tariq an-Najat fi Tarjamah Sulam al-Munajat	M. Abdullah bin Hasan, Cikaroya Kidul Gunung Jaya Cisaat	Tauhid	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
134	Kitab Tuhfah al-Talamiz Tarjamah Samarqandi	(M. Abdullah bin Hasan, Ma'had Dar as-Sa'adah Cikaroya Kidul Gunung Jaya Cisaat	Tauhid	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
135	Al-Maulid	M. Al-'Azab	Tarikh	Arab	Arab

136	'Uqud al-Lujjain li Ba'dh an-Nasihin (Tarjamah Sunda)		Fiqh	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
137	Matn Qatr al-Gais wa Matn Tijan al-Darari		Tauhid	Arab	Arab
138	l'anah at-Tashil fi Tarjamah Matn Al-Ajurumiyah	(Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Bahasa	Sunda	Pegon
139	Tarjamah Qawa'id Al-l'rab (disertai keterangan)	(Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Bahasa	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
140	Tashil Al-Masalik fi Tarjamah Alfiyah Ibnu Malik	(Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Bahasa	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
141	Tarjamah Tijan Ad-Darari	(Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Tauhid	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
142	Tashil al-Tawariq fi Tarjamah Nazm Sulam al-Munaraq	(Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Fiqh	Sunda	Pegon
143	Tarjamah Matan al-Taqrif	Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Fiqh	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
144	Tarjamah 'Udud al-Lujain	Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Fiqh	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
145	Tanbih al-Agfal fi Tarjamah Tuhfah al-Atfal	Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin	Tajwid	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
146	Syarah Dua Ramadan	Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Doa	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
147	Risalah Qalb Al-Qur'an wa Hikatuhi	Kenging ngalihkeun tina kitab para ulama ku M. Abdullah bin Hasan Kongsi Caringin)	Tafsir	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
148	Lubab al-Hadis Matn Tanqih al-Qaul al-Hatsits	Al-Hafiz Jalaluddin bin al-Kamal as-Suyuti (M. Abdullah bin Hasan Kampung Kongsi	Hadits	Arab/Sunda	Arab/ Pegon

		Caringin Sukabumi)			
149	Tarjamah Matan Alfiyyah Ibnu Malik	(M. Abdullah Kongsy Caringin Cibadak)	Bahasa	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
150	An-Nur (Jilid 1)	R.A. Mansur bin H. M. Jufri Karang Tengah Cibadak	Tauhid	Sunda	Pegon
151	Taudih al-Maqsud fi Tarjamah Nazm al-Maqsud	Drs. Yusuf Ridwan bin H. Saiful Bahri Cisaat	Bahasa	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
152	Matn Ta'lim al-Muta'allim	Syekh Az-Zarnuji (Rafiq Abdurrahman Cibadak)	Akhlak		
153	Ieu Kumpulan Doa-Doa		Doa, Wirid dan Zikir	Arab/Sunda	Arab/ Pegon
154	Perkumpulan Khutbah	M. Abdullah bin Hasan Kongsy Caringin	Khutbah		
155	Matn Taqrib Tarjamah Sunda	Syekh Abu Syuja' (?)	Fiqh		
156	Penjelasan Hidayah al-Adzkiya ila Tariq al-Auliya	(Ahmad Makki)	Tasawuf		
157	Minhaj al-Sawab fi Bayan 'adam Jawaz al-Taqlid li Ahl al-Hisab	(Ahmad Makki)	Fiqh	Sunda	Pegon
158	Istri Rasul Semuanya Cantik dan Muda	(Ahmad Makki)	Tarikh	Indonesia	Jawi
159	Syi'iran Tugas al-Mukminin	Rahmatullah Jamaluddil Pingpinan Pesantren Cijambe Kaler Cigunung	Akhlak		
160	Tanmiyah Barakat al-Makasib	M. Hasbullah bin M. Thaha	Fiqh		
161	Raudah al-'Irfan fi Ma'rifah al-Qur'an	Ahmad Sanusi	Tafsir	Arab/Sunda	Sunda/



K.H. Ahmad Makki adalah pemimpin pesantren as-Salafiyah. Beliau adalah putra keempat H. Abdullah Mahfudh pendiri pesantren Babakan Tipar. Sejak usia tujuh tahun, beliau sudah tinggal di asrama pesantren sampai dewasa. Pada tahun 1969 saat berusia 20 tahun ayahnya wafat. Selama 9 tahun berikutnya beliau pun belajar di Pesantren Ciharashas Cianjur pimpinan K.H. Syuja'i, (3 tahun) dan memperdalam ilmu tauhid dari K.H. Khoir Affandi pimpinan Pesantren Huda Manonjaya Tasikmalaya (6 tahun). Pada tahun 1977, K.H. Ahmad Makki kembali ke kampungnya untuk mengembangkan pesantren Babakan Tipar hingga pesantren ini diberi nama "As-Salafiyah". Sejak tahun 1989, beliau pun mendirikan percetakan as-Salafiyah dan menerbitkan kitab terjemahan dan juga karangan asli beliau.<sup>19</sup>

Karena itu, berdasarkan latar belakang pesantrennya tersebut maka dapat dikatakan terjadi estafet secara geneologis dalam penyebaran karya-karya oleh ulama dari daerah ini. Sebab, K.H. Ahmad Makki sendiri pernah belajar kepada K.H. Khair Affandi pemimpin Pesantren Miftahul Huda Manonjaya Tasikmalaya yang juga merupakan salah seorang murid K.H. Ahmad Sanusi.

## 2. Bidang Kajian

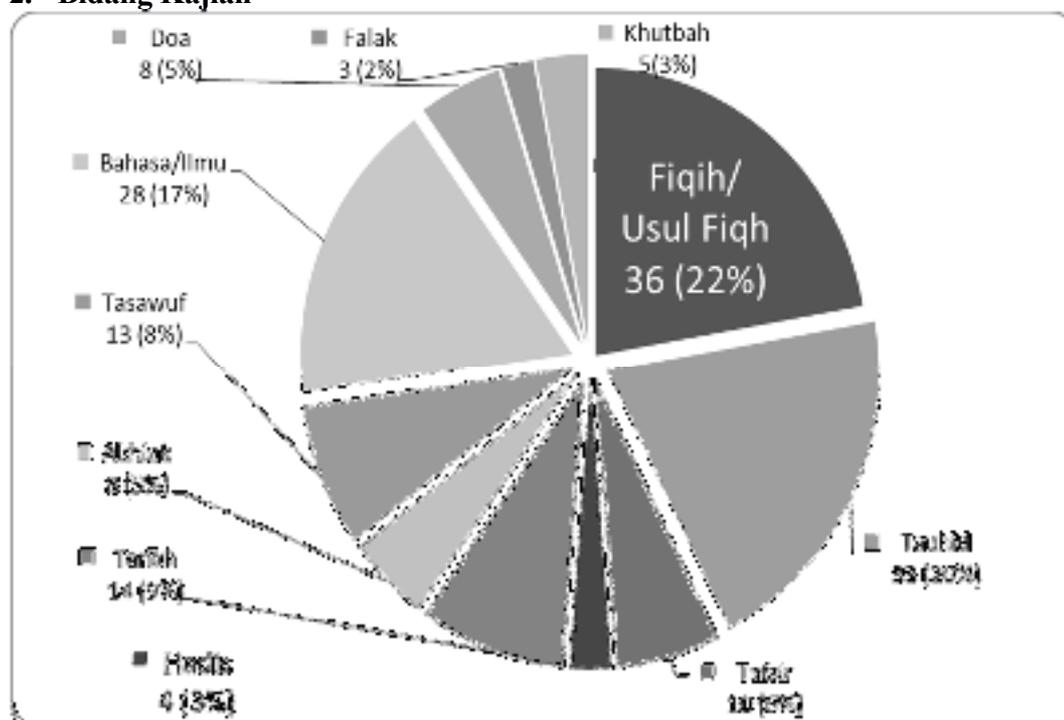


Diagram tersebut menunjukkan fiqh menjadi prioritas para ulama Sukabumi dalam pengajaran kepada masyarakat. Namun, pada masa silam bidang fiqh pernah menjadi bahan perdebatan yang tajam di kalangan masyarakat Sukabumi. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Sulasman, dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

<sup>19</sup>K.H. Ahmad Makki, *Penjelasan Ta'lim al-Muta'allim*, Pesantren As-Salafiyah Sukabumi, tanpa tahun, pada pengantar

Menurutnya, pada tahun 1920-an, pola keberagaman masyarakat muslim di Sukabumi terbagi ke dalam empat kelompok. *Pertama*, kelompok birokrat keagamaan yang diangkat menurut sistem pemerintah kolonial Belanda yang terdiri dari kyai-kyai yang diangkat secara resmi sebagai penghulu dan naib. Mereka merasa sebagai orang yang berhak mengawinkan dan memungut ongkos perkawinan, mengumpulkan zakat yang tidak diperuntukkan untuk bagi mustahiq tetapi untuk gajinya, mengelola sekaligus menjadi imam masjid kaum dan sebagainya serta menunjukkan sikap bersaing dengan kyai-kyai pengelola pesantren dan kyai-kyai yang secara langsung berhubungan dengan masyarakat.

*Kedua*, kelompok modernis. Mereka ingin mengadakan pembaharuan pemikiran dalam Islam secara radikal dan bila menjelaskan soal-soal keagamaan selalu menyerukan "kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah". Konsekuensinya mereka tidak mengikuti bahkan tidak mengakui mazhab secara teoritis. Kekurangan referensi serta ilmu bantu pada mereka dalam masalah keislaman dan kecenderungan mengenyampingkan ulama terdahulu serta karyanya menjadi masyarakat setempat ragu untuk ide pembaharuan yang disebarkannya. Kelompok ini tidak pro dan juga tidak kontra pemerintah serta berpusat di Ciseureuh dan Cipetir.

*Ketiga*, kelompok ortodoks yang statis. Mereka mempertahankan praktik amal yang menjadi objek kritikan kelompok kedua, mengistimewakan bahan bacaan mazhab Syafi'i tetapi terbatas pada matan dan syarah kitab yang ringan seperti *Safinah*, *Sullamut taufiq*, dan *Taqrib*, tidak membenarkan menerjemahkan al-Quran, mengharamkan sekolah, patuh terhadap pemerintah kolonial tetapi mereka bukan birokrat. Kelompok ini bertempat di Cibunar dan Cicurug dengan pendukungnya yang tersebar di daerah Bogor dan berpusat di Gentur.

*Keempat*, Kelompok ortodoks yang progresif. Mereka mengikuti mazhab tetapi mengintrodusir pembaharuan dalam bidang kegiatan yang bersifat praktis. Mereka masih mempertahankan praktik amal yang menjadi objek kritikan kelompok kedua, menggunakan referensi kitab-kitab kuning, bermazhab tetapi tidak membatasi pada mazhab Syafi'i, mempelajari berbagai kitab tafsir serta menerbitkan buku tafsir baik yang berbahasa Melayu dengan huruf latin, membolehkan sekolah (madrasah), berorganisasi dan berkoperasi dalam ekonomi, kontra terhadap pemerintah kolonial, menjadi saingan kelompok pertama dan bersikap mengambil alih fungsi penghulu. Kelompok ini berpusat di Cantayan.<sup>20</sup>

Namun, dalam perkembangan selanjutnya umat Islam di Sukabumi dapat

---

<sup>20</sup>Sulasman, KH. Ahmad Sanusi (1889-1950): *Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, PW PUI Jawa Barat, 2007, hal. 3-5

dikatakan berusaha untuk bertasamuh dalam berbagai *khilafiyah* (perbedaan) pada aspek *furu'iyah* (cabang) dalam ibadah. Hal ini sebagaimana motto Gerakan Memakmurkan Masjid (GMM) yang dicanangkan oleh Pemerintah Kabupaten Sukabumi pada tahun 2012 yaitu "*Bersatu dalam Aqidah, Toleransi dalam Khilafiyah, dan Berjamaah dalam Ibadah*".<sup>21</sup> Salah satu ekspresi *tasamuh* tersebut juga sebagaimana penunjukkan K.H. Zezen Zainal Abidin sebagai salah seorang anggota Dewan Kurator Universitas Muhammadiyah Sukabumi (UMMI). Selain Ketua Umum MUI Kabupaten, beliau juga merupakan pimpinan tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah di Sukabumi serta pengurus Nahdhatul Ulama (NU) yang memiliki andil dalam pendirian kampus tersebut.<sup>22</sup>

### 3. Aksara dan Bahasa

#### 1) Aksara

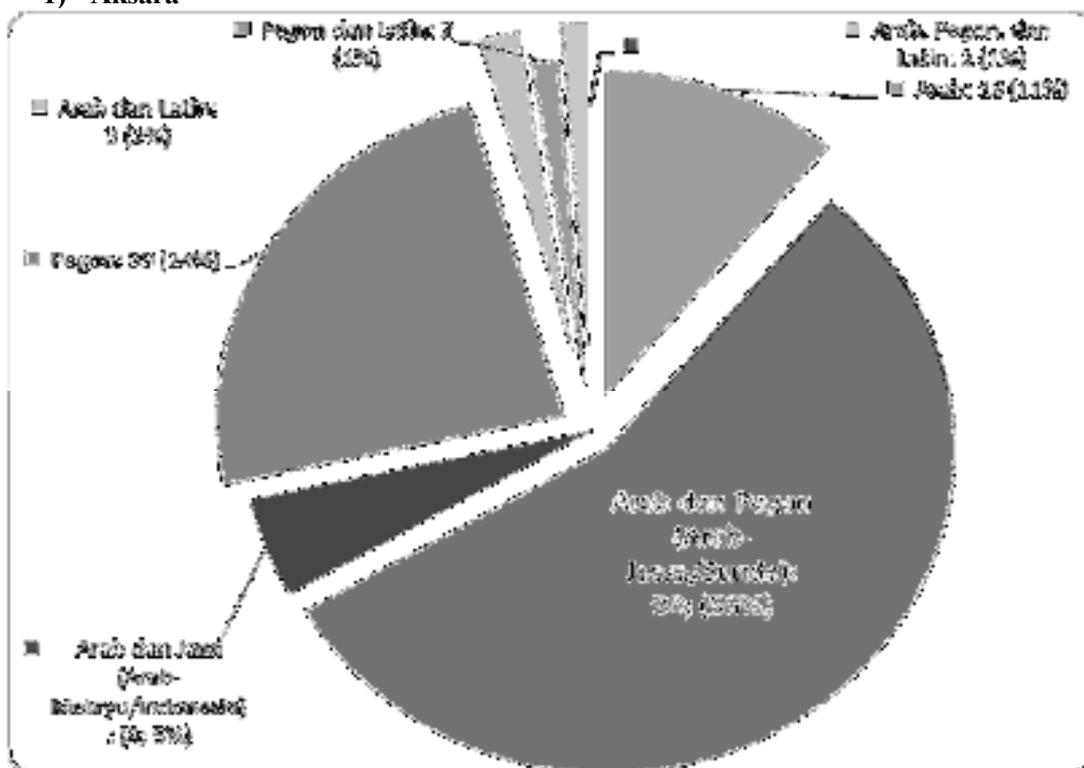


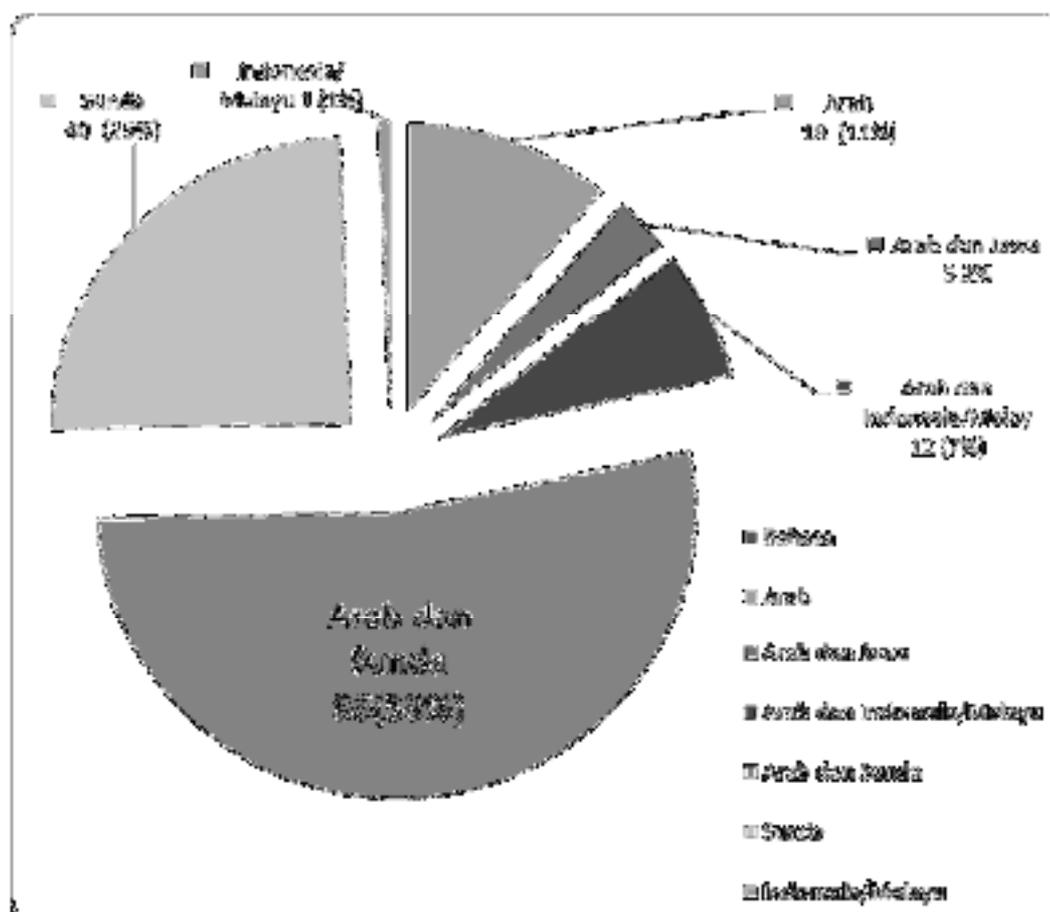
Diagram tersebut menunjukkan penggunaan Aksara Arab dan Pegon sekaligus dalam suatu karya tulis banyak dilakukan oleh para ulama Sukabumi. Hal ini menunjukkan upaya untuk mengharmonisasikan ajaran Islam yang berasal dari Arab dengan suku Sunda yang menjadi sasaran pengajaran agama tersebut. Penggunaan aksara ini penggunaan aksara Arab juga merupakan bagian dari perjuangan para ulama dalam menyebarkan dan mempertahankan ajaran Islam. Penggunaan berbagai aksara di Nusantara pada masa pra-Islam juga tidak terlepas dari spirit keagamaan. Hal ini sebagaimana teks-teks beraksara Pallawa pada prasasti di Kutai Kalimantan

<sup>21</sup>Gerakan Memakmurkan Masjid (GMM), Pemerintah Daerah Kabupaten Sukabumi 2012,hal. , 18

<sup>22</sup>Wawancara tanggal 28 Mei 2013

Timur, Batutulis di Bogor Jawa Barat, dan di Kanjuruhan Jawa Timur. Prasasti-prasasti ini menjadi data sejarah perkembangan agama Veda di Nusantara.<sup>23</sup>

## 2) Bahasa



Sebagaimana penggunaan aksara yang sebagian besarnya banyak menggunakan secara bersamaan aksara Arab dan Pegon, penggunaan bahasa dalam karya-karya ulama Sukabumi banyak digunakan secara bersamaan bahasa Arab dan Sunda. Karena itu, penggunaan aksara Arab dan Pegon serta bahasa Arab dan Sunda secara bersamaan dalam teks karya-karya ulama Sukabumi tersebut menunjukkan upaya para ulama agar umat Islam khususnya di Tatar Sunda untuk terbiasa membaca dan menulis teks berbahasa dan beraksara Arab, namun tidak mengenyampingkan bahasa ibu, dalam hal ini bahasa Sunda.

Membaca dan menulis merupakan beberapa hal yang diajarkan oleh agama Islam.. Hal ini sebagaimana wahyu pertama dalam al-Quran, kitab suci umat Islam yang didahului kata “*iqra*” (“bacalah!”). Karena itu, Nabi Muhammad SAW

<sup>23</sup>Hariani Santiko, *Agama Veda di Nusantara*, dalam Riris K. Toha-Sarumpaet (Editor), *Ilmu Pengetahuan Budaya dan Tanggungjawabnya: Analekta Pemikiran Guru Besar FIB UI*, UI Press, Jakarta, 2011, hal. 137-139.

membebaskan sejumlah tawanan dalam Perang Badar dengan syarat mereka terlebih dahulu mengajarkan membaca dan menulis kepada kaum Muslimin. Bahkan dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Marhaba, ia juga mengisahkan bahwa di hari kiamat kelak, darah syuhada (orang-orang yang mati syahid di jalan Allah) dan tinta ulama (orang-orang berilmu) akan ditimbang. Hasilnya menunjukkan bahwa tinta ulama lebih berat dari pada darah para syuhada. Dengan demikian, berjuang melalui tulisan lebih mulia dari pada berjuang dengan senjata<sup>24</sup>

Karena itu, para ulama yang berdakwah ke Nusantara pun menyebarkan tradisi membaca dan menulis sebagaimana diajarkan dalam agama Islam. Menurut Ikram, ajaran yang disebarkan ke Nusantara ini dalam berbagai bentuk penetrasinya benar-benar merupakan agama perdamaian. Agama ini pun diterima tidak hanya sebagai agama tetapi juga dengan berbagai unsur bawaannya, antara lain bahasa Arab dengan tulisannya, kesusastraan serta adat istiadat tanah asalnya. Bahkan, terjemahan Bibel pun dicetak dengan aksara Arab sampai abad ke-18.<sup>25</sup>

Aksara Arab pun diadaptasikan dengan sistem bunyi Melayu yang dinamakan aksara Jawi. Pengertian Jawi atau Jawa sendiri semula adalah “lebih atas”. Hal ini disebabkan posisi pulau Jawa dan juga pulau-pulau lainnya yang mengindikasikan kepada pulau Jawa bila dibaca dari daratan Arab letaknya lebih atas dari pada India dalam peta bumi. Pada awalnya peta bumi dibuat oleh ahli geografi muslim yang menjadikan nol meridian melalui Makkah sehingga seluruh tata letak wilayah dunia dilihat dari salah satu kota suci umat Islam ini<sup>26</sup>

Dengan menyebarnya bahasa Melayu ke sebagian besar Nusantara, aksara Arab juga disebarkan ke Ternate, Tidore, Sumbawa, Bima, Sulu, dan Ambon. Bahasa Melayu menjadi bahasa yang digunakan dalam kepustakaan resmi dan aksara Arab mendapatkan tempat yang mantap. Penggunaan aksara Arab, juga meluas ke bahasa-bahasa daerah lain seperti bahasa Aceh, Minang, Jawa, Sunda, Madura, dan lain-lain di mana saja ada kelompok budaya yang memeluk agama Islam<sup>27</sup>

.Dalam perkembangan selanjutnya, penggunaan aksara Arab atau aksara turunannya tidak terbatas hanya untuk kepentingan penulisan hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan dalam lingkungan pesantren, tetapi telah menjadi aksara yang

---

<sup>24</sup>Husein Ja'far al-Hadar, *Mengembangkan Islam 'Tinta'*, *Republika*, 22 Januari 2010

<sup>25</sup>Achadiati Ikram, *Filologia Nusantara*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1997, hal. 137-142

<sup>26</sup>Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, Salamadani, Bandung, hal. 269

<sup>27</sup>Achadiati Ikram, *ibid.*, hal. 142-143

digunakan untuk memenuhi kebutuhan tulis menulis dalam kehidupan sehari-hari seperti surat menyurat, penulisan surat perjanjian, tanda bukti jual-beli, demikian pula untuk penulisan berbagai cerita, hikayat yang berkembang dalam masyarakat.<sup>28</sup>

Dengan demikian, keberadaan naskah-naskah islami di Nusantara turut serta dalam mempertahankan dan menyebarkan ajaran Islam di Nusantara serta membuat hubungan antarulama dari berbagai suku terjalin dengan erat. Namun, seiring dengan kedatangan bangsa Belanda, kekuatan umat Islam di Nusantara mulai terancam. Ancaman ini diperparah dengan adanya sebagian kecil penduduk Nusantara yang mau menjadi abdi bagi bangsa Belanda sehingga memperlemah kekuatan umat Islam. Meskipun demikian, kaum Muslimin dapat bertahan termasuk mempertahankan penggunaan aksara Arab (Jawi dan Pegon).

Selain meninggalkan peninggalan bersifat normatif yang terkandung dalam naskah-naskah beraksara Arab, kaum Muslimin juga meninggalkan peninggalan bersifat empiris yaitu terintegrasinya bangsa Indonesia. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh George Mc Turnan Kahin dalam buku *Nationalism and Revolution Indonesia*. Menurutnya, ada tiga faktor penting yang mempengaruhi terwujudnya integrasi nasional di Indonesia. *Pertama*, agama Islam yang dianut oleh mayoritas bangsa Indonesia. *Kedua*, agama Islam tidak hanya mengajari berjamaah (bersatu) tetapi juga menanamkan gerakan antipenjajah. *Ketiga*, umat Islam menjadikan bahasa Melayu sebagai senjata pembangkit kejiwaan yang sangat ampuh dalam melahirkan aspirasi perjuangan nasionalnya.<sup>29</sup> Sejalan dengan Kahin, Michael H. Hart dalam buku *100 Ranking of The Most Influential Persons in History* yang menempatkan Nabi Muhammad SAW dalam peringkat pertama, menyatakan bahwa agama Islam merupakan faktor pemersatu di Indonesia.<sup>30</sup> Hal yang sama juga ditegaskan oleh Menteri Agama RI yang pertama, H.M. Rasyidi yang menyatakan bahwa Islam merupakan salah satu faktor yang paling penting dalam menyatukan berbagai suku bangsa Indonesia<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup>I. Syarief Hidayat, *Naskah Sunda Islami Sebagai Fakta Sejarah Perkembangan Islam di Tatar Sunda*, Makalah dalam Orientasi Peningkatan Kualitas Tenaga Teknis Digitalisasi Khazanah Keagamaan yang diselenggarakan Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama di Pekanbaru, Riau, 17-20 Februari 2009

<sup>29</sup>Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Cetakan IV), Mizan, Bandung, 1998

<sup>30</sup>Michael H, Harta, *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah* (diterjemahkan oleh Ken Ndaru dan M. Nurul Islam dari *100 Ranking of The Most Influential Persons in History*), Hikmah, Jakarta, 2009, hal. 7

<sup>31</sup>Azyumardi Azra, *H.M. Rasyidi, BA; Pembentukan Kementerian Agama dalam Revolusi*, dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI: Bigrafi Sosial Politik*,

## Penutup

Karya-karya para ulama Sukabumi terdahulu yang masih banyak berada di lembaga pendidikan dan masyarakat dapat diasumsikan sudah banyak yang punah. Demikian pula karya-karya yang masih ada juga terancam punah. Ancaman tersebut baik secara internal oleh menurunnya kualitas generasi Muslim saat ini maupun secara eksternal oleh hegemoni pihak tertentu yang mengendalikan berbagai aspek kehidupan di era globalisasi ini. Karena itu, dalam rangka mengantisipasi punahnya karya-karya ulama terdahulu di Sukabumi yang kini sudah tidak digunakan dan dalam rangka pemanfaatan karya-karya yang masih ada, maka perlu dilakukan upaya untuk mengeksplorasi dan menginventarisasi secara kolosal terhadap karya-karya ulama dari Sukabumi secara lebih luas. Inventarisasi tersebut baik yang masih berada di lembaga pendidikan seperti pesantren, di masyarakat, maupun di berbagai perpustakaan di luar negeri.

Agar hasil inventarisasi karya-karya ulama ini dapat dimanfaatkan oleh generasi umat Islam di Sukabumi dan juga di Tatar Sunda serta suku-suku lainnya di Indonesia, maka karya-karya tersebut selanjutnya direproduksi (antara lain melalui pencetakan ulang dan digitalisasi) dan disimpan di berbagai lembaga pendidikan atau perpustakaan di Sukabumi dan juga di perpustakaan daerah provinsi Jawa Barat di Bandung. Hasil inventarisasi tersebut juga dapat digunakan dalam pengayaan bahan bacaan keagamaan, khususnya terkait sejarah dan perkembangan karya-karya ulama Sukabumi. Dengan demikian, sejarah perkembangan tersebut dapat dijadikan cermin bagi kaum Muslimin di Sukabumi khususnya dan di Tatar Sunda umumnya dalam rangka meningkatkan kualitas umat Islam pada masa kini dan masa yang akan datang.

## Bagian Lima

# Politik Santri: Kasus Brigade Tholiban

Aktualisasi kebebasan beragama dan berkeyakinan kembali bergairah setelah lama terpendam dalam kubangan tekanan penguasa Orde Lama dan Orde Baru. Gejala menggeliatnya gerakan keagamaan, baik dalam bentuk idiologi, politik maupun sparatisme, makin menampakan batang hidungnya, terutama pasca reformasi tahun 1998. Momentum reformasi telah dijadikan oleh sebagian kelompok-kelompok idiologi, termasuk idiologi berbaju agama, sebagai ekspresi atas tekanan yang dirasakan selama bertahun-tahun. Kondisi seperti itu, lebih sederhana bisa dianalogikan seperti besot yang ditekan begitu kuat sebagai bentuk dari dinamika sistem interaktif atau bentuk dialektika sosial menunggu gilirannya untuk berperan lebih terbuka. Reformasi merupakan saat katup pandora dibuka dalam mengekspresikan gagasan-gagasan dan gerakan idiologis tersebut.

Fenomena dan gejala menguatnya idiologi agama terjadi bukan saja diperkotaan dimana potensi munculnya gerakan dan pemahaman idiologi agama mendapat tempat nyaman karena kompleks dan berkembangnya dinamika kehidupan beragama. Gejala munculnya gerakan idiologi agama juga terjadi di daerah-daerah, baik gerakan idiologi tersebut merupakan pengembangan sayap dari gerakan idiologi agama diperkotaan maupun gerakan idiologi khas daerah tertentu yang tidak ada di daerah lain. Kelompok idiologi agama dalam Islam misalnya, kembali menggeliat di beberapa daerah di Jawa Barat, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Majelis Mujahidin dan Brigade Tholiban. Kelompok-kelompok gerakan idiologi Islam tersebut, makin berkembang dengan motivasi beragam, seperti ekonomi, politik dan dakwah. Kelompok gerakan idiologi Islam yang disebut terakhir bahkan telah menjadi patron politik pimpinan daerah seperti bupati dan walikota dan menumbukan hubungan simbiosis mutualisma. Kelompok ini diduga kuat telah menjadi kekuatan sosial dan politik lokal yang khas di Tasikmalaya, tempat tumbuh dan berkembangnya Brigade Tholiban (BT).

Beragam bentuk politik idiologi Islam yang digerakan oleh kelompok-kelompok tersebut, berdasar pada sikap dan tindakan-tindakannya mengusung isu-isu perbaikan etika dan moral agama yang cenderung dilanggar oleh masyarakat, sehingga gerakan dan tindakan mereka masuk

kategori *amar ma'ruf nahi munkar*<sup>1</sup> atau *da'wah*.<sup>2</sup> Namun demikian, metode dan pendekatan dakwah mereka cenderung mengarah pada ekstrimitas yang memicu munculnya sikap pro dan kontra dalam masyarakat, terutama warga masyarakat yang memiliki pemahaman dan pendekatan Islam yang lebih lembut dan moderat.

Brigade Tholiban sebagai kelompok Islam yang tumbuh dan berkembang di Kota Santri Tasikmalaya memiliki peran penting dalam konstelasi peta dakwah dan syiar Islam, bahkan politik santri lokal hingga Nasional. Peran BT dalam ranah politik lokal telah berhasil menggolkan dan memasarkan gagasan-gagasan idiologi mereka masuk pada ranah hukum positif, seperti target-target gagasan Islam mereka agar dituangkan dalam bentuk peraturan daerah atau Perda, sehingga menjadi aturan dan rujukan hukum yang berlaku bagi masyarakat di daerahnya. Aktualisasi cita-cita gerakan Islam kelompok BT ini hingga menjadi besar, tersiar dan legal dilakukan dengan berbagai pendekatan yang potensial dalam masyarakat Tasikmalaya, seperti politik lokal, sejarah dan sentimen keagamaan.

Pengaruh gerakan Islam transasional dan perkembangan politik domestik juga diduga memberi andil terhadap tumbuh dan berkembangnya kelompok-kelompok idiologi agama di daerah sebagai akibat dari perkembangan teknologi informasi yang masuk ke daerah-daerah. Perkembangan informasi dan konstelasi politik domestik misalnya, nampak pada gerakan dan strategi BT yang lebih politis ketika musim pemilihan umum anggota legislatif baik pusat maupun daerah.<sup>3</sup> BT berusaha menggolkan kader-kadernya masuk pada ranah politik praktis seperti menjadi anggota dewan dengan target agar lebih mudah gagasan dan cita-cita mereka menjadi kebijakan sehingga legal, atau setidaknya kader mereka mampu mempengaruhi arah kebijakan agar sesuai dengan cita-cita mereka.

Demokratisasi yang ditabuh rakyat Indonesia 14 tahun yang lalu memberi peluang lebih leluasa bagi kelompok seperti BT melakukan kolaborasi dan koalisi dengan pimpinan daerah atau mendukung calon pimpinan daerah dengan target bisa memperoleh dukungan kebijakan

---

<sup>1</sup>Secara bahasa artinya “menyuruh yang ma’ruf dan mencegah yang munkar” berdasar pada Quran dan Hadits. QS, 3:4.

<sup>2</sup>Secara etimologi artinya “menyeru”, “memanggil” atau “mengajak”. Maksudnya ialah mengajak manusia kepada Islam.

<sup>3</sup>Brigade Tholiban Tasikmalaya dicatat sudah menggolkan 1 orang wakilnya di DPR RI, 1 orang di DPRD Propinsi dan 21 orang di DPRD Kota Tasikmalaya. Ismail Hasani & Bonar T. Naipospos, *Radikalisme Agama dan Implikasinya Terhadap Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabotabek dan Jawa Barat, Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Petras, 2010, h. 184.

yang menyokong gerakan-gerakannya. Namun demikian, gagasan dan gerakan mereka terbukti telah menimbulkan reaksi dari kelompok dan penganut paham Islam lainnya yang lebih mapan dan “tidak politis”, seperti selama ini berkembang di pesantren-pesantren di Tasikmalaya. Reaksi kelompok mapan ini, ternyata bukan sebatas karena perbedaan pada pendekatan dan metode dakwah, dimana kelompok Islam seperti BT menggunakan metodenya lebih militan, namun juga perbedaan pada tataran pemahaman konsep etika dalam Quran dan perebutan pengaruh dalam masyarakat.<sup>4</sup>

Kelompok BT seperti dilansir beberapa media cetak maupun online telah beberapa kali melakukan tindakan penggalangan massa dan tindakan kekerasan terhadap masyarakat yang dianggapnya telah melakukan pelanggaran etika agama. Sweeping terhadap tempat-tempat hiburan malam, tempat minuman keras, penangkapan anggota masyarakat yang melakukan tindakan asusila hingga tekanan politik terhadap pemerintah setempat yang membiarkan pembangunan dan eksplorasi tambang yang dianggapnya menodai keadilan masyarakat setempat seperti terjadi di distrik Panca Tengah. Tindakan dan aksi-aksi tersebut dilakukan merupakan bentuk konkrit komitmen para anggota BT terhadap nilai-nilai Islam yang harus diperjuangkan.<sup>5</sup>

Namun demikian, dibalik aksi-aksi dan tindakan mereka terhadap berbagai perilaku masyarakat yang dianggapnya meresahkan tersebut bukanlah satu-satunya tujuan gerakan mereka, karena bisa saja mereka juga memiliki agenda-agenda lain seperti masalah pemahaman tentang filantropi Islam dan cara-cara mengonsumsinya dan mendistribusikannya. Pandangan BT tentang jihad dan cara-cara melakukannya hingga pemahaman mereka tentang masyarakat Islam lengkap dengan konsep-konsep kepemimpinan yang mesti diaktualisasikan dan diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>A. Aripudin, *Tipologi Kejatuhan Lembaga Pesantren, Studi Tiga Pesantren di Jawa Barat*, Bandung, Fidkom-Lemlit Univ. Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2011.

<sup>5</sup>Ratusan Brigade Tholiban Suarakan Aspirasi Ke DPRD Kabupaten Tasikmalaya, *Tasik Selatan Media Online, Media Informasi Tasik Selatan*, 29 Maret 2011. Sopyan Munawar, *Ormas Islam Sweeping Sarang Gang Motor Brigez*, RMOL (Rakyat Merdeka Online)-Minggu 18 Nopember 2012. Masyarakat Tasikmalaya Selatan (Rampas) dan Brigade Tholiban Kembali Berdemo, *PR Online 29 Maret 2011*. Para Pendekar Pemberantas Kemaksiatan Bermunculan. [Rahmat Blog blog.re.or.id](http://Rahmat Blog blog.re.or.id). *Eksistensi Brigade Taliban di Kab. Tasikmalaya Sebatas Dakwah Islamiyyah*. Nuansa Post Minggu, 01 Januari 2012.

<sup>6</sup>Rajiv Chandrasekaran, *Indonesian Style Taliban Fights for Islamic Law*, The Washington Post, Saturday, May 4, 2002.

Pandangan sentral BT tentang “negara Islam”, sepertinya merupakan salah satu gagasan sentral tentang bagaimana memelihara Islam dan umat Islam. Namun demikian guna mencapai cita-cita tersebut, seluruh komponen umat harus melakukan tahapan-tahapan sebagaimana dilakukan Rosulullah di Mekkah. Konsep “hijrah” di antara sekian konsep yang digunakan sebagai tahapan mencapai “negara Islam”. Tanpa melakukan hijrah kecil kemungkinan masyarakat Islam dan negara Islam terwujud. Namun demikian, lepas dari gagasan-gagasan dan opini yang dikemukakan ke publik, kelompok BT juga tidak canggung melakukan “bargaining politik” dengan penguasa atau tokoh politik untuk mendapatkan “bantuan keuangan”. Ikatan militansi massa yang kuat dijadikan alasan bahwa mereka memiliki massa yang banyak dan berpengaruh. Perolehan keuangan mereka, sebagian kecil dibagikan kepada para anggota BT, sementara sisanya digunakan oleh pemimpin mereka untuk membangun masjid, madrasah atau majlis taklim.

Pertanyaan pentingnya berkaitan dengan peran dan eksistensi BT di Tasikmalaya ialah tentang bagaimana proses aktulisasi cita-cita kelompok BT hingga mendapat dukungan luas dari masyarakat Tasikmalaya. Bagaimana pula konsep-konsep penting yang dijadikan prioritas dalam gerakan mereka sehingga mudah diserap dan dipahami masyarakat. Konsep-konsep penting yang dikembangkannya kemudian melahirkan sebuah jaringan komunikasi yang mengatur hubungan di antara mereka dan di luar kelompoknya. Bagaimana pula keterkaitan gerakan BT secara historis dengan gerakan-gerakan Islam sebelumnya yang pernah terjadi di Tasikmalaya. Semua pertanyaan tersebut pada akhirnya akan bermuara pada sebuah pertanyaan besar hal-ihwal keberadaan BT dalam konteks gerakan Islam santri di Indonesia yang bersifat kedaerahan.

Persoalan menguatnya kembali gerakan “keagamaan lokal” seperti terjadi di Tasikmalaya tersebut menarik diungkap, karena berbagai pertanyaan terbuka maupun tersembunyi dibalik gerakan tersebut. Persoalan-persoalan mendasar nampaknya masih berputar di sekitar persoalan sumber-sumber ekonomi ekonomi dan dakwah. Potensi demikian mendapat momentumnya pada era demokrasi dan kebebasan berpolitik di Indonesia pasca reformasi. Potensi sosio-historis politik yang sudah ada sebelumnya di Tasikmalaya juga memberi sumbangan cukup kuat

---

terhadap munculnya gerakan radikal Islam di kota santri tersebut. Dukungan masyarakat, khususnya kalangan muda produktif makin menjadi isyarat terhadap persoalan kaum muda menghadapi tantangan kehidupan yang makin kompleks dan berat. Begitu besar persoalan tentang munculnya kembali gerakan keagamaan di daerah membutuhkan keseriusan dalam menanggulangnya. Luasnya bahasan dan kompleksnya persoalan diperlukan pembahasan lebih spesifik dan masuk pada jantung persoalan. Oleh karena itu, maka perlu dilakukan reduksi melalui rumusan-rumusan pertanyaan, berikut: Bagaimana proses munculnya gerakan kelompok Brigade Tholiban hingga menjadi kekuatan politik massa santri berkembang di Tasikmalaya? Apa saja konsep-konsep agama yang digunakan oleh gerakan Brigade Tholiban dan perkembangannya hingga menjadi sebuah jaringan komunikasi di antara mereka dan di luar kelompoknya? Bagaimana aktualisasi gerakan-gerakan Brigade Tholiban hingga memunculkan bentuk interaksi dan dialektika dengan kelompok-kelompok Islam lainnya dan dengan pemerintah?

### **Lahirnya Brigade Tholiban**

Pasca kerusuhan 1996, Tasikmalaya seperti tidak sepi dari munculnya dinamika sosial-keagamaan yang memang potensial tumbuh dalam masyarakat. Sejarah gerakan keagamaan yang bernuansa politik di Tasikmalaya pernah terjadi jauh sebelumnya, yaitu pada masa perjuangan gerakan DI/TII pada tahun 1949 yang diproklamasikan oleh tokoh S.M. Kartosuwirjo, seorang pemuda Jawa Tengah dan kemudian menikah dengan gadis Sunda.<sup>7</sup> Gerakan lainnya ialah Komando Jihad (Komji) yang terjadi sepanjang tahun 1976-1980 di berbagai daerah, seperti Sumatera, Jawa Barat, Jawa Tengah sampai Jawa Timur. Komando Jihad digerakan oleh tokoh H. Ismail Pranoto di Sumatera, sementara di Jawa Barat digerakan oleh Warman. Berbagai tindakan dan peristiwa yang melibatkan kelompok ini, seperti teror, perampokan, pengeboman dan pembunuhan. Gerakan Komji juga terjadi di Tasikmalaya dan mereda menjelang tahun 1980-an.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>Holk H. Dengel, *Darul Islam-NII dan Kartosuwirjo, Angan-Angan Yang Gagal*, Jakarta, Sinar Harapan, 2011, h. 1.

<sup>8</sup>M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta, LP3ES, 2008, h. 76-77.

Rentetan peristiwa gerakan Islam di atas, nampak masih sulit dihilangkan di Tatar Priangan karena berbagai fakta dan alasan yang memang sangat potensial tumbuh pada masyarakat, hingga muncul kembali pada era sekarang setelah lama ditutup secara politik pada masa Orde Lama maupun Orde Baru. Oleh karena itu, munculnya gerakan Brigade Tholiban, juga tidak bisa dilepaskan dari ikatan-ikatan sosial-historis yang ikut memelihara dan memperkuat potensi gerakan ideologi Islam yang sarat dengan gerakan politik kekuasaan. Gerakan ideologi Islam tersebut, spiritnya adalah dakwah, yaitu penyebaran dan pelaksanaan Islam dalam kehidupan masyarakat, seperti dapat dilihat dari cara dan target-target gerakannya.

Berpijak pada opini, aksi massa dan gerakannya, Brigade Tholiban lahir karena rasa cemas beberapa tokoh Islam di Tasikmalaya terhadap fenomena perilaku pelanggaran etika dan norma agama yang marak di masyarakat. Pelanggaran etika dan norma tersebut, seperti maraknya praktik perjudian, praktik prostitusi dan maraknya kebiasaan minuman keras. Belakangan kondisi tersebut meluas dengan menjamurnya kumpulan-kumpulan anak muda dalam geng-geng motor yang meresahkan masyarakat dan terakhir adalah maraknya preman-preman jalanan yang dapat memicu timbulnya pertikaian dalam masyarakat.

Tepatnya pada tahun 1999 tokoh-tokoh Islam lokal, seperti Ajengan Zenzen dari Al-Irsyadiyah, Kyai Asep Mausul dari Miftahul Huda dan beberapa kawannya seperti Ajengan Mubin Manonjaya di Tasikmalaya mendirikan gerakan yang disebutnya Brigade Tholiban (“barisan santri”). Agenda berdirinya BT ini ialah pemberantasan kemaksiatan di Tasikmalaya.<sup>9</sup> Brigade Tholiban Tasikmalaya, seperti diakui Ust. Ruhanudin, bahwa Gerakan Taliban Tasikmalaya tidak memiliki keterkaitannya dengan Taliban di Afganistan ataupun di Pakistan. Namun demikian prinsip ideologinya mempunyai kesamaan, juga tidak jauh berbeda dengan Ikhwanul Muslimin Mesir dan Hamas Palestina serta gerakan Islam Taliban di Afganistan.<sup>10</sup> Perbedaannya sebagaimana yang diungkapkannya adalah dalam mengaktualisasikan tujuannya.

”Tidak seperti Taliban di Timur Tengah, sebuah organisasi besar yang sudah jauh melangkah kepada kancah politik, Taliban Tasikmalaya pergerakannya masih sebatas dakwah Islamiyyah sesuai misinya yakni ”menginformasikan tentang Islam dan memperingatkan umat

---

<sup>9</sup>Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya Terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabidetahek dan Jawa Barat, Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Setara, 2010, h. 99.

<sup>10</sup>Rajiv Chandrasekaran, *Indonesian-Style Taliban Fights for Islamic Law*, The Washington Post, May 04, 2012.

Islam yang telah sampai kebenaran kepadanya.” Adapun obsesinya adalah mengislamkan khususnya para penguasa yang berprelikaku zalim, di mana konsep dasar dalam pencapaian tujuannya adalah berupaya menggeser keberadaan masyarakat dari kebodohan ke arah yang berpengetahuan dan berpemikiran serta berwawasan luas, sehingga akhirnya dapat diimplementasikan menjadi sebuah harapan dalam perwujudan nyata yang dipandu oleh konsep Islam secara komprehensif.<sup>11</sup>

Ajengan Zenzen pemimpin Pesantren Al-Irsyadiyah sekarang merupakan pimpinan BT yang dikenal sangat pandai bermain politik. Ia tidak segan berkoalisi dengan calon walikota maupun bupati dalam menggolkan perda-perda syariah, seperti terjadi pada tahun 2007 dimana Tholiban mendukung Syarif sebagai walikota. Namun dukungan tersebut harus dibayar oleh Syarif dengan perda No. 12/2009 tentang Pembangunan Tata Nilai Kemasyarakatan Berdasar pada Ajaran Islam dan Norma-Norma Sosial Masyarakat Tasikmalaya.<sup>12</sup>

BT mulanya merupakan Forum Silaturahmi para ajengan dan ulama dari berbagai ormas Islam di Tasikmalaya. Berselang satu tahun setelah silaturahmi itu, Tholiban didirikan, yaitu pada tahun 1999 setahun setelah terjadi reformasi di Indonesia. Setelah itu, Tholiban langsung mengukuhkan diri sebagai ormas Islam anti maksiat dan rajin melabrak berbagai perilaku maksiat, seperti perjudian, pelacuran dan peredaran minuman keras yang terjadi di Kota Tasikmalaya.

Lahirnya Tholiban di Tasikmalaya tidak bisa dilepaskan dari ruang yang sangat mendukung lahirnya gerakan ini. Situasi politik lokal dan Indonesia pada umumnya sangat menentukan bagi tercapainya target-target gerakan mereka seperti memasukan gagasan-gagasan Islam syariat menjadi peraturan positif. Kemenangan beberapa partai Islam, dan atau partai berbasis umat Islam, seperti PKB 5 kursi, PAN 3 kursi, PPP 11 kursi dan PBB 2 kursi. Kemenangan mutlak partai-partai Islam ini dimanfaatkan oleh Tholiban untuk memasukan peraturan-peraturan daerah bernuansa Islam. Lebih dari itu, gerakan politik mereka juga telah berhasil menggolkan salah seorang pimpinan mereka Kyai Asep Mausul yang juga pimpinan Pesantren Miftahul Huda menjadi anggota DPR RI dari Partai PPP.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>Nuansa Post, Membawa Aspirasi Masyarakat, 01 Januari 2012.

<sup>12</sup>Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... ibid, h. 183.

<sup>13</sup>Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... ibid, h. 184.

Upaya penegakan dan penekanan syariat Islam makin terbuka lebar dilakukan Tholiban dan juga FPI (Front Pembela Islam) setelah Tatang Farhanul Hakim, ketua PPP Kabupaten Tasikmalaya menjadi bupati pada tahun 2001. Tholiban mendesak gagasan-gagasan Islam syariat ke dalam rencana strategis (renstra) Kabupaten Tasikmalaya yang didukung partai-partai Islam dan berhasil. Pada renstra Kabupaten Tasikmalaya 2001-2005 yang dituangkan dalam Perda No. 13/2001 disebutkan bahwa visi Kabupaten Tasikmalaya sebagai kabupaten “religious Islami sebagai pusat pertumbuhan di Priangan Timur serta mampu menempatkan diri menjadi kabupaten maju di Jawa Barat pada tahun 2010.

Tidak cukup di situ, realisasi dari perda di atas ialah dikeluarkannya surat edaran Bupati Tatang Farhanul Hakim yang bernuansa syariat Islam, seperti Surat Edaran No. 451/SE/Sos/2001 tentang upaya peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan. Visi di atas, kemudian diubah dan direvisi dengan Perda No. 13/2003 menjadi “Tasikmalaya yang Religius/Islami sebagai kabupaten yang maju dan sejahtera serta kompetitif dalam bidang agribisnis di Jawa Barat tahun 2010”.<sup>14</sup>

Eksistensi dan peran BT dari tahun ke tahun posisinya makin kuat. Jumlah anggota BT hingga sekarang berjumlah sekitar 3000 orang. Sebagaimana anggota berasal dari kalangan santri Pesantren Miftahul Huda, Al-Irsyadiyah dan Nurul Jaza Tasikmalaya. Pada Pesantren Miftahul Huda banyak santrinya bergabung dengan Resimen Santri (Resan) dan *Tasikmalaya Solidarity of Muslim* (TSM), dan santri-santri yang tergabung dalam kedua organ bagian inilah aksi-aksi massa, *sweeping* dan tekanan politik dilakukan.

Namun demikian, ormas BT sangat terbuka terhadap siapa saja yang ingin bergabung yang berasal bukan dari pesantren. Jadi tidak ada perekrutan khusus, meskipun mereka diharapkan ikut dalam pengajian Kamis malam, bulanan dan atau langsung ikut razia yang dilakukan Tholiban. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika orang yang ikut dalam Tholiban, rekrutmen dan motivasinya berbeda-beda, seperti karena diajak teman, mantan preman yang sudah insaf, motivasi dakwah (*amar ma'ruf nahi munkar*), numpang beken, berlindung di balik

---

<sup>14</sup>Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... ibid, h. 185.

kebesaran BT maupun sekedar ingin memanfaatkan Ajengan Zezen dan Asep Mausul.<sup>15</sup> Tokoh Asep Mausul bahkan sekarang menjadi anggota DPR RI dari faksi PPP dan berkantor di Jakarta.

## Aktivitas Dakwah

Maraknya perjudian, minuman keras, perzinaan dan perilaku kriminal di Kota Tasikmalaya jelas sangat bertentangan dengan Islam. Perilaku-perilaku tersebut harus diberantas dan dibersihkan dari bumi Tasikmalaya. Sikap demikian, meskipun tujuannya sesuai dengan aspirasi Islam, namun caranya nampak sangat bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan bahkan nilai-nilai Islam.<sup>16</sup> Tindakan penangkapan terhadap Pekerja Seks Komersial (PSK), teror massa, sweeping terhadap pelaku minuman keras dan geng motor yang dilakukan secara *silent* atau boleh dibilang bergerilya secara *door to door*.<sup>17</sup> Mereka melakukan tindakan-tindakan tersebut, menyebutnya sebagai dakwah sekaligus spirit jihad yang ada dalam Islam.

BT di samping melakukan "tindakan-tindakan dakwah" dengan cara pendekatan fisik juga melakukan dakwah melalui lisan, seperti ceramah akbar, majlis taklim dan ceramah keliling. Dakwah seperti itu, meminjam istilah Yusuf Qardhawi, disebut dengan *lisan al-Bayan* yang dianggapnya bagian dari jihad, tepatnya *al-Bayan al-Nutqi*.<sup>18</sup> Jihad dengan lisan al-Bayan ini, mengacu Qardhawi memiliki beberapa bentuk, berikut:<sup>19</sup> pertama, *bayan Safahi* (oral statement), seperti dalam bentuk pengajaran, perkuliahan, yang disampaikan kepada orang-orang dengan bahasa dan tingkat intelektual mereka.

Kedua, *bayan tashrihi (declarative statement)*. Yaitu, penyampaian risalah Islam melalui buku, surat, penerbitan, penelitian dan artikel yang ditujukan kepada berbagai lapisan masyarakat. Bayan tashrihi sangat selaras dengan isyarat dakwah dalam Quran "...serulah manusia ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik...".<sup>20</sup> Ketiga, bayan melalui

---

<sup>15</sup>Tokoh lain yang disegani dalam Tholiban adalah Kyai Aziz Affandi adik Asep Mausul dan keduanya putra KH. Khoer Affandi pendiri Pesantren Miftahul Huda dan mantan tokoh di di Tasikmalaya. Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... Ibid, h. 187.

<sup>16</sup>QS, 16:125.

<sup>17</sup>Suat Kabar Umum "Nuansa Post", *Membawa Aspirasi Masyarakat*, Januari 2012.

<sup>18</sup>Yusuf Qadhawi, *Fiqih Jihad, Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang jihad Menurut al-Quran dan Sunnah*, trj. Irfan M. Hakim dkk, Bandung, Mizan, 2009, h. 143.

<sup>19</sup>Yusuf Qadhawi, *Fiqih Jihad*, .....ibid, h. 145.

<sup>20</sup>QS, 16:125.

dialog, sebagaimana isyarat terusan ayat di atas. Termasuk kategori bayan dialog adalah dialog agama dan peradaban. Keempat, *bayan I'lami (press release)*, yaitu melakukan dakwah melalui bentuk drama, kisah, teater, sandiwara, film dan serial yang disajikan di radio, televisi, bioskop, atau di gedung teater. BT juga di samping melakukan cara bayan al-Nutqi, terdengar melakukan rencana jihad dakwah melalui pendekatan sejata. Namun, pendekatan terakhir ini ditepis para pimpinan BT dan mengalihkan orientasi dakwahnya kepada cara yang lebih lunak, seperti politik praktis dan tabligh.

Dari keempat bentuk "jihad dakwah" tersebut, bayan safahi dan bayan dialog merupakan cara yang paling banyak dilakukan oleh ormas Brigade Tholiban. Bayan dialog dilakukan BT terutama dilakukan ketika berhadapan dengan pihak-pihak berwenang yang tugasnya "diambil alih" oleh BT, seperti kepolisian dan tentara serta bupati dan walikota. Sementara *oral statement* dipraktikkan dan ditujukan khususnya kepada kalangan internal kelompok BT dan masyarakat yang bersimpati terhadap sepak-terjang gerakan yang dilakukan BT.

Munculnya Barisan Tholiban (BT) seperti disebut di muka, mulanya adalah bentuk keprihatinan mendalam terhadap maraknya praktik-praktik maksiat, seperti prostitusi, perjudian, hiburan malam, maraknya miras dan ketidak-berpihakan penguasa memberi sanksi terhadap pelanggaran-pelanggaran moral dan keadilan. Tidak seperti Taliban di Timur Tengah, Tholiban Tasikmalaya pergerakannya masih sebatas dakwah Islamiyyah. Sesuai misinya, yaitu "menginformasikan tentang Islam dan memperingatkan umat Islam yang telah sampai kebenaran kepadanya", atau dalam bahasa lain disebut *da'wah*.

Adapun target dakwah yang menjadi obsesi BT ini adalah mengislamkan khususnya para penguasa yang berperilaku zalim, di mana konsep dasar dalam pencapaian tujuannya adalah berupaya menggeser keberadaan masyarakat dari kebodohan ke arah yang berpengetahuan dan berpemikiran serta berwawasan luas, sehingga akhirnya dapat diimplementasikan menjadi sebuah harapan dalam perwujudan nyata yang dipandu oleh konsep Islam secara komprehensif.<sup>21</sup>

Cara yang ditempuh untuk mencapai target dakwah tersebut, antara lain dilakukan dengan ceramah dan bimbingan agama, baik terhadap kelompok kecil (*da'wah fi'ah*) seperti pengajian rutin mingguan, bulanan dan Tabligh Akbar yang bersifat terbuka. Penyampaian pemahaman Agama kepada masyarakat juga dilakukan melalui dakwah secara "door to door".

---

<sup>21</sup>*Membawa Aspirasi Masyarakat*, Nuansa Post, 1 Januari 2012.

Sasaran utama cara dakwah seperti ini adalah masyarakat umum, bahkan pada waktu-waktu tertentu, BT tidak sungkan-sungkan mendatangi para penguasa setempat, seperti tokoh Agama, tokoh masyarakat hingga bupati.

Target penting lainnya dari dakwah yang dilakukan BT, terutama para penguasa pemerintahan. Kalimat Hadits Nabi "*kul al-Haq walaukana murran*" (sampaikan kebenaran meskipun menyulitkan), nampaknya menjadi alasan kuat sasaran penting dakwah mereka adalah penguasa zalim. Mereka punya alasan, bahwa para pemimpin khususnya di Indonesia tidak ada yang benar-benar membawa amanah, bisa dikatakan semuanya lebih dominan mementingkan diri sendiri dari pada memperhatikan kepentingan masyarakat.<sup>22</sup> Dalam konteks ini, figur seorang pemimpin yang diharapkan dalam gerakan dakwah BT seperti Ayatullah Khomeini di Iran, begitu bersahaja dan jauh dari sifat keduniaan.

Atas dasar inilah diperlukan upaya mengimankan mereka, meskipun diakui cara demikian tidak mudah dilakukan. Taliban Tasikmalaya saat ini baru sebatas mengawasi, karena usaha mendongkrak sebuah krisis moral diperlukan adanya perpaduan pemikiran dan pemahaman yang sama dengan masyarakat. Oleh karena itu, upaya penyebaran dan intensitas kajian agama dilakukan pada hampir setiap desa yang ada tokoh tholiban. Pengajian yang diikuti oleh para orang tua dan remaja selalu menjadi perhatian dalam dakwah tholiban, di samping melakukan upaya kaderisasi massa tholiban kepada khalayak agar gagasan tholiban lebih memasyarakat, seperti dilakukan ustazd Misbah di Pagerageung.

Jaringan dakwah BT memperoleh cara relatif mudah karena mereka memiliki jaringan pesantren yang berpusat di Pesantren Miftahul Huda Manonjaya. Pesantren ini, sekarang sudah memiliki lebih dari 114 cabang dan umumnya tersebar Jawa Barat. Pesantren, jika mengacu pendapat Dhofier<sup>23</sup> tidak hanya memiliki hubungan kekerabatan dan kekeluargaan, namun sudah membentuk semacam jaringan intelektual yang didalamnya juga mengikat hubungan antara guru-murid, santri-kyai sehingga membentuk rantai intelektual (*intellectual chains*) yang tidak terputus. Artinya bahwa antara satu pesantren dengan pesantren lainnya, baik dalam satu kurun zaman maupun dari satu generasi ke generasi berikutnya, terjalin hubungan intelektual yang mapan hingga perubahan dalam lingkungan pesantren sebenarnya.

---

<sup>22</sup>Membawa Aspirasi Masyarakat, Nuansa Post, 1 Januari 2012.

<sup>23</sup>Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Membangun Masa Depan Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta, LP3ES, 2011, h. 122.

Pesantren Miftahul Huda yang berada di jantung Kota Tasikmalaya merupakan sentra sekaligus pusat penyebaran para santri yang kebanyakan menjadi anggota BT. Sebaran santri hampir meliputi Jawa Barat terutama daerah-daerah penyangga terdekat, seperti Garut, Ciamis dan Cianjur. Karenanya, tidak menghenrankan jika spirit gerakan seperti BT juga terjadi di daerah-daerah tersebut, terutama Garut dan Cianjur. Mereka umumnya juga membuka pesantren dan memiliki santri. Nama pesantrennya biasanya juga sama Miftahul Huda atau Nurul Huda.

Layaknya sebuah pesantren “tradisional”, pengajian-pengajian rutin kitab-kitab klasik atau disebut “Kitab Kuning” yang ditentukan pengelola pesantren menjadi sumber dan metodologi pengajaran Islam.<sup>24</sup> Namun demikian, di samping pengajaran rutin kitab-kitab klasik, pesantren juga melakukan kegiatan dakwah terhadap masyarakat luas dalam bentuk pengajian rutin kepada masyarakat terdekat di lingkungan pesantren. Pesantren sekelas Miftahul Huda di Tasikmalaya merupakan tipologi pesantren yang masih kuat mempertahankan tradisionalisme salafi, dalam arti tidak mengikuti arus modernisasi seperti membuka sekolahan.

Minat orang tua santri di Tasikmalaya untuk memasukan anaknya ke pesantren ini sangat kuat, meskipun Miftahul Huda kukuh mempertahankan model pesantren salafi-tradisional. Sekira 3000-an santri yang belajar di pesantren ini dan ribuan alumni tersebar di berbagai daerah menunjukkan pesantren ini memiliki kharisma dalam masyarakat. Peta formal para alumni ini jelas memberi andil terhadap perkembangan jaringan intelektual pesantren sekaligus penyebaran Islam atau dakwah dan paham-paham pesantren secara efektif.

## **Politik BT**

Membicarakan Islam dan politik dalam konteks Indonesia, mengacu pandangan Nurcholis Madjid, melibatkan kekhawatiran dan harapan lama yang mencekam. Daerah itu penuh ranjau kepekaan dan kerawanan, sehingga pekerjaannya harus dilakukan dengan hati-hati.<sup>25</sup> Politik Islam seperti dicatat sejarah dalam konteks Indonesia muncul dalam bentuk dialektis dan fluktuatif. Ia bisa bergandengan dengan kultur dan kekuasaan, namun juga bisa berjalan secara kontradiktif, sehingga memunculkan bentuk hubungan umat Islam dengan

---

<sup>24</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, Bandung, Mizan, 1993.

<sup>25</sup>Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta, Paramadina, 1999, h. 3.

pemerintah bersifat bersebrangan, konflik, pertikaian dan pertumpahan darah, seperti pada kasus Tanjung Priok.<sup>26</sup>

Sejak kemerdekaan diproklamkan, umat Islam Indonesia sudah mengambil sikap santun dan lebih mengedepankan rasa persatuan dan persaudaraan sebangsa. Namun sikap umat Islam demikian diikuti pula dengan sikap hati-hati sambil mengikuti perkembangan yang ternyata memunculkan kecenderungan-kecenderung politik yang makin tidak menentu, khususnya dalam hal pembagian “kue pembangunan”, seperti pemerataan ekonomi dan kebebasan berpendapat. Persoalan tersebut, puncaknya terjadi ketika bangsa Indonesia memasuki babak baru yang lebih dikenal sebagai era Orde Baru. Pertumbuhan ekonomi dan pemeliharaan stabilitas politik yang tidak dibarengi dengan pemerataan hasil-hasil pembangunan telah memunculkan gejala-gejala instabilitas dan tumbuhnya perlawanan bawah tanah (*underground*) yang dilakukan umat Islam.

Fakta-fakta perlawanan, atau lebih tepatnya perjuangan umat Islam, guna meraih kekuasaan politik dapat dirunut sejak permulaan kemerdekaan. Persoalan yang muncul pada saat itu ialah tentang landasan apa yang akan digunakan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara?. Perdebatan muncul meskipun pada akhirnya disepakati dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai landasan hidup bersama dan bernegara.<sup>27</sup> Landasan kesepakatan ini bertahan hingga masa modern sekarang. Apabila dilihat dari sisi perjuangannya, umat Islam kalah dan kekalahan ini menyimpan perasaan aspiratif psikologis yang akan terus berlangsung hingga masa yang akan datang.

Ternyata benar juga, tepatnya pada tahun 1955 uji coba perjuangan politik Islam mendapat momentumnya dengan memenangkan pemilu yang diwakili Partai Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi). Namun, lagi-lagi kemenangan tersebut tidak bernafas lama, karena kemudian dibubarkan oleh pemerintah Orde Lama yang dikomando Soekarno.<sup>28</sup> Percobaan-percobaan perjuangan politik umat Islam, meskipun selalu kandas ternyata bukan semakin menyusut gerakannya, namun makin berkembang dalam bentuk dan dialektika yang

---

<sup>26</sup>Katherine C. Kolstad, *Retorika Ketidakpuasan Islam: Analisis Atas Peristiwa Tanjung Priok*, dalam Mark R. Woodward (Ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1996, h. 313.

<sup>27</sup>Endang Saefuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945, The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Malaysia, ABIM, 1979.

<sup>28</sup>Deliar Noer, *Asas Tunggal Pancasila*, Jakarta, Panjimas, 1982.

beragam. Kaidah fiqh “apa yang tidak bisa dilakukan seluruhnya, jangan ditinggalkan seluruhnya”,<sup>29</sup> nampak sangat relevan dalam mencermati perjuangan politik Islam di Indonesia.

Pada era baru, era reformasi sekarang, perjuangan politik Islam dengan segala tantangan perubahannya, makin tumbuh menggejala dalam *scope* yang lebih meluas. Gejala-gejala tumbuhnya kembali politik Islam setelah 30 tahun ditekan oleh penguasa Orde Baru memang seperti ditulis beberapa analis bukanlah hal yang bersifat terjadi begitu saja, namun juga memiliki akar jaringan hingga ke hulu Islam, seperti situasi politik yang terjadi Timur Tengah dan tekanan politik dan budaya Barat. Modernisasi dan sekularisasi yang ditabuh Barat dan Kristen telah menumbuhkan kecurigaan dan kompetisi memperoleh pengaruh yang kuat dicatat umat Islam. Hingga saat ini pula umat Islam menaruh sikap permusuhan dengan Barat.<sup>30</sup> Negara-negara muslim banyak yang jatuh dan dikendalikan Barat. Mereka lemah karena situasi politik tidak menentu. Kelaparan, kemiskinan dan kebodohan tidak sulit ditemukan, karena memang telah menjadi pemandangan sehari-hari.

Atas dasar argumen tersebut, tidak mengherankan jika gagasan-gagasan Barat seperti tentang negara-bangsa dan renaissannya masih dipandang sebagai ancaman kedua setelah Perang Salib. Beberapa persoalan inti tentang Islam konteks Indonesia, seperti dicatat Belveer Singh dan A. Munir Mulkan, berikut:<sup>31</sup> pertama, problem internal umat Islam. Teori C. Geertz tentang tipologi santri, priyayi dan abangan,<sup>32</sup> yang menggambarkan wujud nyata umat Islam Indonesia masih relevan dijadikan gambaran yang sesungguhnya. Kedua, adanya kompetisi dan pertikaian gagasan antara Islam liberal dan konservatif. Arus kelompok pertama lebih banyak melakukan kajian historis Islam seraya melakukan upaya-upaya kontekstualisasi Islam sesuai ruang dan waktu. Sementara yang kedua merupakan arus Islam yang kukuh pada teks dan keyakinan lama, sehingga menunjukkan adanya kompetisi di antara dua kelompok secara bersebrangan.

Ketiga, peta sosial budaya kaum santri. Santri tidak bisa lagi terikat pada satu pilihan Islam, namun sudah leluasa untuk berafiliasi dengan organisasi-oraganisasi yang lebih terbuka

---

<sup>29</sup>Bunyi kaidah tersebut, “*malayudraku kulluhu la yudraku kulluhu*”. A. Djazuli, *Ilmu Fiqh Sebuah Pengantar*, Bandung, Orba Shakti, 1997, h. 21.

<sup>30</sup>William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. T. Adnan Amal, Jakarta, RajaGrafindo Persada, 1997, h. 200.

<sup>31</sup>Belveer Singh & A. Munir Mulkan, *Jejaring Radikalisme Islam di Indonesia, Jejaj Sang Pengantin Bunuh Diri*, Yogyakarta, JB Publisher, 2012, h. 86.

<sup>32</sup>Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

seperti dilakukan oleh kaum muda muslim perkotaan. Mereka nampak lebih aktif dan progresif merespons perkembangan baru. Kolaborasi dan “perkawinan” antara kelompok nasionalis dan Islamis misalnya, sudah sangat terbuka dan tidak tabu lagi. Keempat, munculnya tafsir baru generasi muda santri. Santri modern ini mulai berani melakukan kritik terhadap gagasan-gagasan klasik Islam. kaum muda santri ini secara aktif dan progresif melakukan apa yang disebutnya sebagai kelompok transformatif Islam. Gerakan kaum muda progresif ini bagaimanapun telah memberi andil terhadap tumbuhnya gerakan-gerakan politik kelompok Islam lainnya di Indonesia.

Pengaruh politik Islam yang sangat mengguncang dan mendapatkan momentumnya ialah ketika para Mullah Iran, sebuah negara mayoritas Syi’ah, berhasil menggulingkan pemerintahan pro Barat Syah melalui Revolusi tahun 1978. Kejadian ini jelas sangat ditakuti Barat, karena dianggap dapat memberi inspirasi terhadap umat Islam dunia untuk melakukan tindakan serupa. Ketakutan dan kekhawatiran Barat terhadap Islam sudah bukan lagi barang tersembunyi, namun sudah masuk pada piranti yang lebih lunak, yaitu lahirnya teori yang mengusung penghadapan Barat dengan Islam, seperti yang dilakukan Samuel P. Huntington dalam wujud benturan budaya (*the clash of civilization*).<sup>33</sup>

Pengaruh-pengaruh eksternal terhadap tumbuhnya dan menguatnya politik Islam memang tidak bisa dianggap remeh. Paling tidak, pengaruh tersebut dapat memperkuat sementara keyakinan umat Islam untuk terus melakukan perjuangan (*jihad*) yang sudah lama tertanam dan isyaratnya ada dalam al-Quran.<sup>34</sup> Isyarat-isyarat tersebut kemudian dirumuskan oleh beberapa intelektual Islam menjadi landasan teori politik Islam. Sebagaimana dari teori politik Islam ini sudah mafhum dan diketahui umat Islam, sehingga menjadi landasan pula dalam gerakan politik Islam masa kini.

Apabila mengacu pendapat Abul ‘Ala Maududi, asas penting dalam teori politik Islam adalah tauhid. Seluruh Rasul dan Nabi Allah mempunyai tugas pokok untuk mengajarkan tauhid kepada seluruh umat manusia. Atas dasar ini pula, maka Tuhan dalam pandangan Maududi

---

<sup>33</sup>Samuel P. Huntington, *Benturan Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, Jakarta, Qalam, 2002.

<sup>34</sup>Misalnya, QS, 22:77-78; QS, 5:35; QS, 49:15; QS, 25:52; dan QS, 9:86-88.

merupakan pemilik kekuasaan yang sebenarnya.<sup>35</sup> Ia kemudian menurunkan asa sentral teori ini menjadi prinsi-prinsip politik Islam, berikut: pertama, tidak ada seorang atau kelompok orang, bahkan seluruh penduduk suatu negara dapat melakukan klaim atau *suverenitas* (kedaulatan). Hanya Tuhanlah pemegang kedaulatan dalam arti sebenarnya. Manusia hanya pelaksana kedaulatan tersebut.

Kedua, Tuhan adalah pencipta hukum yang sebenarnya (*the real law-giver*), sehingga Dia sajalah yang berhak membuat legislasi secara mutlak. Manusia diperkenankan membuat legislasi sepanjang legislasi tersebut tidak bertentangan dengan legislasi dasar yang berasal dari wahyu.<sup>36</sup> Dua prinsip turunan dalam teori politik Islam ini, menunjukkan bahwa Maududi mendudukan posisi manusia secara sentral sebagai wakil tuhan di bumi (*khalifatullah fi al-Ard*). Layaknya seorang wakil yang mewakili untuk melakukan tindakan sebagaimana amanat yang mewakilkan. Ia harus tunduk dan tidak boleh melakukan dan tidak melakukan di luar mandat yang mewakilkan (Tuhan).

Gagasan-gagasan Islam, termasuk gagasan tentang wajibnya mewujudkan masyarakat Islam, lebih mikronya 'negara Islam', diperlukan upaya penyebaran dan sosialisasi menyeluruh agar diketahui umat. Tindakan penyebaran dan sosialisasi nilai-nilai Islam ini secara normatif-konseptual disebut dengan *da'wah*.<sup>37</sup> Tindakan dakwah dan upaya-upaya pendirian masyarakat Islam dengan *jihad* menjadi sangat integral meskipun jelas keduanya sangat berbeda, *like to side of the same coin*. Dakwah merupakan cara bagaimana Islam bisa disampaikan kepada umat dengan jihad. Sementara terwujudnya masyarakat Islam lebih merupakan target dan bukan tujuan utama.

Persoalan yang sering muncul ketika menyikapi cara dan tujuan dari Islam ini terkadang tumpang tindih. Sementara umat Islam menganggap bahwa pendirian sebuah organisasi dan lembaga Islam merupakan tujuan dan cita-cita Islam. Sementara lain ada yang menganggapnya hanya sebagai cara kecil saja, sehingga umat Islam tidak diharuskan mendirikan masyarakat/negara Islam. Apalagi isyarat untuk tujuan tersebut tidak tersurat dalam al-Quran maupun hadits. Walaupun ada dalam pengalaman Nabi dan para sahabat empat sifatnya sangat

---

<sup>35</sup>Abul 'Ala al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan, Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, trj. M. al-Baqir, Bandung, Mizan, 1984, h. 19.

<sup>36</sup>Abul 'Ala al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan, ....* Ibid, h. 22.

<sup>37</sup>Ali Mahfoedz, *Hidayat al-Mursyidin ila Thariq al-Wa'dzi wa al-Khitabah*, Mesir, dr al-I'tisham, tt, h. 17.

kontekstual masa itu seperti dicatat dalam sejarah.<sup>38</sup> Pengalaman Nabi dan para sahabatnya, karenanya tidak bersifat *ad hoc*, namun lebih bersifat historis. Konteks sekarang tentunya lebih kompleks dari yang dialami Nabi dan karenanya dibutuhkan inovasi-inovasi baru berkaitan dengan pembentukan masyarakat Islam yang lebih kontekstual dengan jamannya.

Pemaknaan Islam oleh sebagian umat Islam seperti gejalanya terjadi akhir-akhir ini, boleh jadi merupakan penangkapan Islam yang historis ini, kemudian dianggap dan diklaim sebagai Islam yang sebenarnya. Apalagi masyarakat umum masih menganggap bahwa apa yang disebarkan oleh penganut Islam “historis ini” sebagai Islam senyatanya karena ketidak-tahuan yang terlalu panjang dan kemalasan untuk mengkaji Islam lebih tajam lagi. Munculnya gerakan-gerakan Islam sparatis, formalis dan tekstualis, seperti diwakili oleh beberapa ormas Islam di Indonesia seperti gerakan Darul Islam, Komando Jihad, Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, Hizbut Tahriri Indonesia, Jamaah Tablig, Ansharut Tauhid dan Front Pembela Umat Islam, jelas mewakili sebagian dari spirit tersebut.<sup>39</sup> Organisasi-organisasi Islam tersebut dengan lantang dan terbuka menyebarkan paham-paham Islam formal tersebut.

Belakangan gerakan organisasi-organisasi Islam tersebut sudah menyebar ke daerah-daerah dan memunculkan perjuangan dan perlawanan terhadap persoalan-persoalan moral dan sosial yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Era reformasi dijadikan sebagai momentum penting untuk menyebarkan Islam dengan cara-cara yang lebih “bebas”. Meskipun terkadang kebebasan tersebut dilakukan dengan cara yang dapat mengganggu kenyamanan orang lain yang memiliki paham berbeda dengan mereka. Gerakan Islam di daerah itu, di Tasikmalaya diwakili salah satunya oleh mereka yang mengklaim kelompoknya sebagai Brigade Tholiban (“barisan santri”). Brigade Tholiban atau BT, semula merupakan sebuah gerakan keprihatinan terhadap kondisi sosial dan moral di Kota Tasikmalaya yang makin hari makin mengkhawatirkan dalam pandangan mereka. Karenanya BT merupakan gerakan ideologi Islam khas Tasikmalaya.

---

<sup>38</sup>Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam*, trj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta, Paramadina, 2002, h. 277.

<sup>39</sup>Holk H. Dengel, *Darul Islam-NII dan Kartosuwiryo, Angan-Angan yang Gagal*, Jakarta, Sinar Harapan, 1995. Khamami Zada, *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta, Teraju, 2002. Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Albet, 2004. Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta, LP3ES, 2006. M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia, Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta, LP3ES, 2008.

Secara teologis, Islam adalah sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiyah, dan karena itu sekaligus bersifat transenden. Namun secara sosiologis, ia merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Islam dalam realitas bukan saja sebatas doktrin yang bersifat menjaman dan menjagat raya (universal), tetapi mengejawantah diri dalam institusi-institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang dan waktu. Islam sebagai sistem nilai dalam sejarahnya telah membantu para penganutnya untuk memahami realitas, kemudian mewujudkan pada pola-pola pandangan dunia (*weltanschauung*) tertentu.

Dinamika historis Islam sejak masa Rasulullah hingga zaman modern sekarang telah mewujudkan dalam perjalanan hubungan yang saling mempengaruhi antara satu kekuatan dengan kekuatan lainnya, termasuk kekuatan politik Islam. Kejayaan Islam ternyata tidak mampu bertahan lebih lama karena berbagai perubahan yang terjadi dalam internal umat Islam. Pada dasawarsa 1970 dan tahun 1980, tuntutan politik Islam kembali nyaring disuarakan dengan beberapa faktor, mengacu A. Azra indiktornya, berikut: pertama, memburuknya posisi negara-negara muslim dalam konflik Utara-Selatan; kedua, perubahan sosial yang berlangsung amat cepat dengan akibat-akibatnya yang disruptif dalam masyarakat Islam; ketiga, krisis legitimasi dalam sistem-sistem politik berorientasi sekular.<sup>40</sup>

Semangat mengangkat kembali spirit gerakan Islam disuarakan Brigade Tholiban dengan kondisi yang mirip seperti dikemukakan di atas. Perubahan sosial yang terjadi di Tasikmalaya ditangkap BT sebagai bentuk kekhawatiran moral yang harus dilawan. Tumbuhnya pusat-pusat hiburan dan perbelanjaan dengan segala konsekuensinya telah memicu kekhawatiran beberapa elemen tokoh santri untuk mengendalikannya. Namun demikian, cara dan pendekatan yang dilakukan BT cukup radikal dan cenderung tidak mengindahkan faktor-faktor institusi-institusi sosial yang melingkupinya.

Bentrok kepentingan terjadi misalnya, BT diduga melindungi tokoh Jamaah Islamiyah Abu Bakar Ba'asyir pada saat berkunjung ke Tasikmalaya. Ba'asyir diduga terlibat dalam intelektual maraknya tindakan teror di Indonesia, sehingga ia selalu menjadi incaran aparat berwenang. Massa BT terlibat pertikaian dengan aparat kepolisian karena dianggap melindungi Ba'asyir. Beberapa anggota BT hanya mengatakan bahwa kejadian tersebut hanyalah sebuah kesalah-pahaman.

---

<sup>40</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Pos-Modernisme*, Jakarta, Parmadina, 1996, h. 18.

Aktivitas politik praktis BT nampak kasat mata meskipun selalu dibantah para tokohnya. Ketika ditanya, adakah Taliban Tasikmalaya berencana melibatkan diri dalam panggung politik? "Saat ini tidak, tapi bila melihat kenyataan perilaku para penguasa yang korup dan banyak menzalimi rakyat serta menyimpang dari konsep Islam maka kemungkinan ke arah sana bisa saja terjadi". "Saat ini belum cukup kekuatan untuk melangkah lebih jauh, maka dengan dakwahlah kami menghimpun opini positif masyarakat terhadap misi thaliban untuk kemudian dijadikan sebuah energi guna mewujudkan pencapaian tujuan. Adakalanya dalam menghadapi sikap arogan penguasa pemerintahan terkendala oleh tokoh-tokoh agama munafik yang berbaris dibelakangnya, di mana mereka tidak bergeming meskipun melihat kenyataan adanya penyimpangan karena tentunya sudah terpasok keduniaan".<sup>41</sup>

Ketika disinggung mengenai kemungkinan adanya latihan fisik atau latihan militer yang dilakukan oleh thaliban, Ajengan Ruhanudin tokoh tholiban tersenyum hambar lalu mengatakan bahwa dalam kegiatannya tidak ada latihan-latihan khusus yang bermilisi. Kemudian saat diminta pandangannya terhadap "teroris" semisal yang dituduhkan kepada Jamaah Islamiah (JI) di Indonesia, ia juga tidak banyak berkomentar, kecuali menjelaskan tentang pemahaman dari pada konsep pergerakan yang dibawa oleh masing-masing kelompok.<sup>42</sup>

Thaliban Tasikmalaya seperti halnya gerakan Islam lainnya berposisi dengan pihak pemerintahan, namun dalam konsep pergerakannya lebih kepada sosial kemanusiaan. Mungkin berbeda dengan Taliban di Afganistan ataupun gerakan Islam lainnya yang berorientasi kepada *fadhail* (amalan-amalan utama ibadah), sehingga dalam pergerakannya terkesan radikal. Hal inipun bisa saja suatu waktu terjadi dengan Tholiban Tasikmalaya jika saja moralitas para penguasa sudah melampaui batas. Eksistensi Tholiban Tasikmalaya, sebuah organisasi pergerakan Islam yang saat ini tengah bergeliat di tengah keterpurukan moral manusia, apabila menyimak misinya, maka tidak menutup kemungkinan pergerakannya akan mewarnai performance politik di negeri ini.

Dakwah dan politik (*hukumah*) yang dilancarkan BT Tasikmalaya berpijak pada pandangan yang mirip dengan tugas-tugas kenabian (*nubuwwah*) yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Politik dalam bentuk tekanan terhadap penguasa lokal seperti bupati, walikota dan aparat kepolisian dalam menjalankan misinya dijadikan cara efektif yang berujung pada

---

<sup>41</sup>Nuansa Post, *ibid*.

<sup>42</sup>*Membawa Aspirasi Masyarakat*, Nuansa Post, 01 Januari 2012.

pengajuan aturan-aturan Islam agar dimasukkan dalam peraturan daerah atau perda. Pengajuan perda Syariat Islam ini berjalan melenggang karena didukung hampir oleh semua fraksi DPRD baik di kota maupun di kabupaten, bahkan DPR RI melalui wakilnya Asep Mausul.

Usaha BT berhasil, seperti Di Kota Tasikmalaya keluar Perda No. 12/2009 tentang: Pembangunan Tata Nilai Kemasyarakatan yang Berlandaskan agama Islam dan Norma-Norma Sosial Masyarakat Kota Tasikmalaya, setelah sebelumnya BT mendukung Syarif Hidayat sebagai walikota. Sementara di Kabupaten Tasikmalaya keluar Perda No.13/2003 dengan visi "Tasikmalaya yang religius/Islami sebagai kabupaten maju dan sejahtera serta kompetitif bidang agribisnis di Jawa Barat".<sup>43</sup> Gagasan BT mendapat dukungan politisi sekaligus Bupati Tatang Farhanul Hakim. Keberhasilan ini jelas menunjukkan bahwa gagasan dan gerakan idiologi BT mendapat dukungan luas publik, baik penguasa maupun masyarakat.

Dukungan BT terhadap walikota dan bupati dan tuntutan memasukan Perda syariat dalam peraturan formal, meminjam J.J. Rousseau, merupakan bentuk kontrak sosial (*social contract*) yang harus dipatuhi oleh kedua pihak.<sup>44</sup> Penggolongan Perda syariat juga merupakan akomodasi terhadap aspirasi masyarakat yang didukung para ajengan yang memiliki visi politik sekaligus modal politik dalam karirnya ke depan. Masuknya beberapa ajengan ke dalam gedung DPRD dan DPR RI adalah fakta yang sulit dibantah.

Perda-perda Syariat tersebut jelas dapat dijadikan pijakan BT dalam melakukan aksinya memberantas segala bentuk yang dianggapnya kemungkaran, dan karena perda itu pula aksi dan gerakan BT mendapat bantuan dari aparat kepolisian dalam menjalankan aksi-aksinya seperti disebut di muka. Aksi lainnya yang mendapat dukungan aparat, yaitu pemblokiran jalan setiap hari Jumat dan larangan terhadap perempuan yang ke luar di malam hari. Kasus wanita berjilbab Alifah yang karena keperluan keluarga datang ke Tasikmalaya kemudian dirazia dan digunduli merupakan tindakan nyata implementasi Perda syariat.<sup>45</sup>

Dalam melaksanakan aksi-aksinya, terutama aksi penggalangan massa guna menekan pelaku pelanggaran tidak bisa dipungkiri memerlukan biaya tidak kecil. Para pimpinan mereka yang *notabene* para ajengan terpaksa harus mengeluarkan dana. Dari mana cara memperoleh dana tersebut dan bagaimana distribusinya menjadi hal penting untuk ditelusuri meskipun harus

---

<sup>43</sup>Amin Muzakir, *Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia Pasca Soeharto: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya*, 2008. Makalah Internasional, Yayasan Percik.

<sup>44</sup>Jean Jacques Rousseau, *Du Contract Social (Perjanjian Sosial)*, trj. Nino Cicero, Jakarta, 2007.

<sup>45</sup>Taufik A. Amal & Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Alvabet, 2004, h. 92.

diakui bahwa penelusuran ini cukup rumit karena tidak dilakukan secara transparan ke publik. Namun, berdasar pada partisipasi dalam aksi-aksi mereka, penggalangan dana diperoleh dari sumber-sumber, seperti bupati dan walikota, kepolisian dan para anggota DPRD/DPR RI.

Oprasionalisasi Perda syariat dalam bentuk program pembangunan sarana ibadah, seperti masjid dan madrasah, plang-plang Asmaul Husna di setiap sudut jalan raya dan akomodasi para anggota BT, adalah di antara program implementasi Perda syariat yang padat dana.<sup>46</sup> Proses implementasi Perda syariat ini, meminjam istilah media, membentuk apa yang disebut "proses komodifikasi simbol-simbol agama" yang ujung-ujungnya adalah target materi.

Sistematika gerakan BT yang bermula dari keprihatinan sosio-moral yang melanda Tasikmalaya berkembang ke ranah politik praktis dan berujung pada proyek-proyek yang menghasilkan pendapatan materi jelas merupakan dialektika sosial yang lumrah dan sulit dihindari. Proses sistematis gerakan ideologi sosial tersebut, pada akhirnya akan mengarah pada upaya-upaya perjuangan Islam yang lebih formalistik dan tekstualis. Argumen inilah yang memunculkan perlawanan terhadap gerakan seperti yang dilakukan BT oleh beberapa kalangan Islam lainnya, seperti pemerintah, Jaringan Islam Liberal dan muslim moderat.

## **Penutup**

Berdasar pada uraian di atas, gerakan sosial santri di Tasikmalaya melalui wadah Brigade Tholiban merupakan gerakan berbasis ideologi agama yang lahir karena keprihatinan terhadap maraknya pelanggaran moral yang menjamur di Tasikmalaya. Gerakan moral diimplementasikan dalam bentuk dakwah dengan sasaran utama para Pekerja Seks Komersial (PSK), bandar dan pelaku miras, geng motor, dan tekanan terhadap penguasa setempat.

BT tumbuh dan berkembang dimotori oleh para ajengan dan santri yang dikonsentrasikan di Pesantren Miftahul Huda dan beberapa pesantren di sekitarnya. Dalam aktivitasnya BT melakukan intensifikasi dakwah dengan penguatan penyebaran gagasan-gagasan Islam ke sentra-sentra jamaah pengajian yang diadakannya. Sementara aksi massa, sweeving dan demonstrasi dilakukan dan ditujukan terhadap para pelanggar "liar" seperti disebut di atas. Tekanan massa juga dilakukan dan ditujukan terhadap aparat pemerintah, seperti walikota, bupati dan kantor DPRD.

---

<sup>46</sup>Fakta-fakta tentang plang-plang, baliho dan slogan-slogan Islam tidak sulit diperoleh disepanjang jalan dan sudut-sudut kota dan kampung di Tasikmalaya.

Tekanan-tekanan BT terhadap pemerintah membuahkan hasil dengan lahirnya Perda syariat. Perda ini merupakan landasan hukum bagi implementasi pelaksanaan syariat dan tindakan-tindakan sanksi yang melakukan pelanggaran. Perjuangan BT seperti memasukan nilai-nilai syariat Islam hingga menjadi Perda bisa berjalan efektif karena beberapa kader BT aktif dalam politik praktis yang tersebar dalam partai-partai Islam. Masuknya kader-kader BT dalam partai politik jelas merupakan perkembangan orientasi gerakan yang semula hanya sebatas dakwah. Aktivitas politik inilah kemudian menjadi semacam "modal sosial" yang dapat menghasilkan dana bagi perluasan program-program Islamisasi Barisan Tholiban di Tasikmalaya khususnya.

Dari paparan bab ini dapat disimpulkan bahwa pasca reformasi Indonesia tahun 1998 beberapa elemen kelompok Islam menyuarakan aspirasinya dan menyita perhatian berbagai kalangan seperti peneliti, akademisi dan pemerintah. Berbagai tuntutan massa Islam terhadap akses-akses politik, ekonomi dan kebebasan berpendapat terjadi pada hampir setiap sudut perkotaan dan juga di daerah. Munculnya gerakan-gerakan sosial berideologi keagamaan tersebut kerap menimbulkan masalah yang berpengaruh terhadap konstelasi politik nasional maupun lokal karena tuntutan-tuntutan massa yang kuat, mendasar dan fenomenal. Kekuatan penting yang mendasari munculnya gerakan sosial religious ini adalah spirit perjuangan yang berpijak pada agama, seperti dakwah dan jihad. Namun, spirit tersebut kemudian berkembang secara dinamis dan masuk pada ranah yang lebih horizontal dan pragmatis, seperti motivasi mendapatkan hak-hak ekonomi, peran politik dan pengaruh dalam masyarakat.

Artikel ini membuktikan bahwa gerakan sosial berbasis ideologi agama khususnya Islam bersifat dinamis mengikuti konteks perkembangan sosio-historis yang terjadi. Respons tokoh-tokoh Islam terhadap keprihatinan moral yang melanda umatnya dijadikan landasan utama pentingnya melakukan tindakan yang dianggapnya sebagai dakwah. Gerakan dakwah murni gerakan agama yang memiliki pijakan implisit dalam Islam. Gerakan moral ini kemudian berkembang menjadi gerakan politik dengan target memperoleh hak-hak mendapatkan peran dan pengaruh dalam masyarakat. Penggolongan Perda syariat menjadi landasan hukum dalam kehidupan bermasyarakat di kabupaten dan Kota Tasikmalaya merupakan target penting gerakan Tholiban yang didukung ormas-ormas Islam lainnya yang sehaluan dengan Tholiban. Bahkan, gerakan sosial keagamaan Brigade Tholiban di Tasikmalaya yang dijadikan perhatian artikel ini membuktikan bahwa spirit keagamaan dalam gerakannya bersifat multi target, tidak terkecuali

target ekonomi. Brigade Tholiban dipimpin para ajengan dan santri sebagai gerakan idiologi Islam di Tasikmalaya, apabila dirunut akarnya memiliki spirit idiologi serupa dengan gerakan-gerakan keagamaan yang terjadi pada tingkat lokal maupun dunia Islam. Gerakan sosial Islam tumbuh berpijak pada faktor-faktor sosial dan historis yang memberi peluang potensial untuk tumbuh dan bermetmorfosis kembali pada saat yang tepat.



Massa Brigade Tholiban dan Massa FPI sedang orasi di sudut Masjid Kota Tasikmalaya

## Bagian Enam

# Lembaga Pendidikan Islam Sub Pesantren

### A. Madrasah Diniyah

Bicara Madrasah Diniyah (sekolah keagamaan) di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari kajian Islam secara umum, terutama sejarah dakwah dan pendidikan Islam di Indonesia. Islam masuk ke Indonesia disebarkan oleh para *mubaligh* yang berprofesi beragam, terutama para pedagang dan komunitas *sufi* (tasawuf). Mungkin, ini merupakan suratan Tuhan dan sekaligus membedakannya dengan masuknya Islam ke daerah-daerah sekitar Arab yang banyak dilakukan melalui jalur politik/kekuasaan, yaitu ekspansi militer.

Seiring perkembangan Islam sangat pesat, pendekatan dakwah juga mengalami perkembangan, baik pada lokus pendekatan maupun metodenya. Mula-mula Islam disebarkan melalui pendekatan budaya yang bersifat akulturatif, kemudian lambat-laun berkembang dan mewujudkan menjadi pranata-pranata kelembagaan Islam, seperti masjid, khalaqah-khalaqah, pesantren hingga madrasah dan universitas. Madrasah (sekolah)<sup>1</sup> sebagaimana maknanya, yaitu lingkungan tempat belajar (Sunda: *ngaderes*) dari kata bahasa Arab “*darasa*”, yaitu belajar Agama Islam. Khalaqah-khalaqah tempat belajar agama tersebut, pada kasus masyarakat muslim Jawa berkembang menjadi pesantren dengan corak belajar agama yang lebih bebas dan terbuka terutama dari sisi usia peserta didik pesantren yang tidak mengenal batas usia dan starata sosial.

---

\*Disampaikan dalam Workshop Kanwil Kemenag Jawa Barat di Hotel Karangsetra Bandung 01/03/2012. Judul semula adalah Madrasah Diniyah dalam sistem Pendidikan Islam.

<sup>1</sup>Sekolah Agama/*college of law*. Di tempat lain disebut juga, pengajian Quran, belajar fiqih di Surau atau langgar.

Atas beberapa alasan, pembatasan usia peserta didik agama Islam kemudian dipecah dan dilokalisasi kepada apa yang kemudian dinamai *Madrasah Diniyah*.<sup>2</sup> Substansi kajian agama di pesantren dengan di Madrasah Diniyah sebenarnya tidak jauh berbeda. Hanya saja, pengajaran agama (ilmu-ilmu agama Islam klasik) di pesantren bisa ditingkatkan ke materi “lebih tinggi” dan luas daripada di Madrasah. Sementara lain, pengajaran agama di Madrasah Diniyah lebih dibatasi karena persoalan-persoalan tertentu, seperti masalah waktu, peserta didik, materi belajar, finansial dan pendidiknya (pengajar).

Fakta-fakta sosial realitas Madrasah Diniyah (MD) sudah sangat mengakar dan menjadi bagian dari pranata pendidikan Islam yang real. Sekarang, bukan saja masyarakat yang “merespons/peduli” terhadap MD ini, namun juga pemerintah, terutama Kementerian Agama. Lahirnya UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003 dan PP No. 55 Tahun 2007 dan beberapa Perda (peraturan daerah), boleh jadi merupakan respons awal bentuk perhatian pemerintah terhadap madrasah/MD.

Umat Islam/masyarakat sudah lama memelihara keberadaan MD ini, namun element supportingnya sangat tidak memadai, yang kemudian menjadi apa yang disebut permasalahan MD, seperti terbatasnya dana pendidikan, sempitnya wawasan kurikulum, rendahnya mutu lulusan, rendahnya mutu tenaga pendidik, keragaman bentuk lembaga MD dan tidak adanya lapangan pekerjaan.<sup>3</sup> Lebih lanjut, Badrudin menganalisis beberapa alasan kenapa umat Islam mengembangkan madrasah, terutama pada masa Hindia-Belanda, berikut:

1. Adanya keragaman kepercayaan dan sistem nilai yang saling bersaing di Hindia. Sekolah Islam memainkan peran kunci dalam membangun sebuah identitas yang jelas dan positif bagi Islam Hindia.
2. Pendidikan Islam merupakan sebuah aparatur ideologi muslim yang esensial dalam menjawab diskriminasi dan penindasan yang dilakukan oleh kebijakan-kebijakan kolonial.
3. Kurangnya peluang bagi kalangan anak-anak dari kalangan santri untuk memasuki sekolah formal, ditambah dengan tidak adanya ketertarikan pemerintah kolonial untuk

---

<sup>2</sup>Survey tahun 1999 MD di Indonesia berjumlah sekira 22.000 buah. Tahun 2008 meningkat menjadi 37.102 dari 33 propinsi di Indonesia. M. Ishom El-Saha, *Peningkatan Mutu Terpadu Pesantren dan Madrasah Diniyah*, Jakarta, Diva Pustaka, 2008, h. 17-18.

<sup>3</sup>Badrudin, *Madrasah Diniyah dalam Politik Pendidikan di Indonesia*, Disertasi PPs UIN Jakarta, 2009.

memajukan sekolah-sekolah Islam dan memaksa ulama untuk memajukan sekolah sendiri.<sup>4</sup>

Atas dasar alasan tersebut, maka dapat diduga bahwa madrasah sudah berkembang di Indonesia sejak bangsa Indonesia masih dalam kungkungan penguasa penjajah. Beberapa sebutan untuk madrasah, seperti *HIS Adabiyah*, *Madras School* dan *Diniyah School* muncul kepermukaan seperti yang dipelopori M. Yunus pada tahun 1918.<sup>5</sup> Kemudian MD berkembang sampai bermunculan di hampir setiap daerah bahkan perkampungan. Pertanyaannya, begitu tuanya usia MD dan masih lestari hingga sekarang, kenapa MD tidak bisa berkembang hingga menjadi madrasah/sekolah yang patut dibanggakan?

Setelah dianalisis dari berbagai sumber dan telaah historis atas eksistensi madrasah melalui serangkaian riset, Kementerian Agama menyimpulkan beberapa masalah; terbatasnya dana pendidikan, kurikulum madrasah, rendahnya mutu lulusan, keragaman pengelolaan dan terbatasnya lapangan pekerjaan.<sup>6</sup> Makalah singkat ini, akan mencoba menguri sisi kurikulum MD/madrasah yang selama ini sering menjadi sorotan dan dianggap sebagai jantung persoalan.

## **Kurikulum Madrasah**

Kata kurikulum (*curriculum*) ini, sudah jelas menunjukkan kebaruan dalam *vocabulary* sistem pendidikan madrasah. Oleh karenanya, tidak heran jika madrasah sering menjadi sasaran “pembaruan” dalam sistem pendidikan secara umum. Padahal sebagaimana nyatanya, madrasah merupakan lembaga pendidikan Islam yang mandiri dan lahir dari rahim tradisi pendidikan Islam. Rasanya, secara *idealis-realistis*, tidak adil jika madrasah yang memiliki ciri khas sendiri diukur oleh standar sekolah yang lahir dari peradaban non Islam. Namun, seiring kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan melihat watak Islam yang terbuka, dialektika dan interkoneksi peradaban ilmu sangat sulit dihindari. Adaptasi dan hubungan madrasah-sekolah akan menjadi kajian dan pembuktian menarik hingga saat ini.

---

<sup>4</sup>Badrudin, *Madrasah...*ibid, h. 78.

<sup>5</sup>Istilah “Madrasah Diniyah” itu sendiri, pertama kali diperkenalkan di Indonesia oleh Zainuddin Labay el-Yunusi (1915) yang pada mulanya merupakan madrasah sore untuk memberikan pelajaran agama pada murid-murid sekolah “gubernment”. Lihat, Badrudin, *Madrasah...*ibid, h. 79.

<sup>6</sup>Nurhayati Jamas (Ed), *Kajian Pendidikan Madrasah Diniyah; Respons Masyarakat Terhadap Formalisasi Madrasah Diniyah*, Jakarta, Puslitbang Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Keagamaan, 2005, h. 4-5.

Mengacu pada fakta-fakta di lapangan, kurikulum MD umumnya menyajikan muatan mata ajar meliputi; Qur'an, Hadith, tafsir, Ilmu Tajwid, Fiqih, Tawhid, Akhlak, Tarikh, nahwu-sharaf, imla', Bahasa Arab, mawarits dan bahkan pengetahuan tambahan. Kitab-kitab tentang ilmu tersebut, dalam kalangan pesantren sering disebut "Kitab kuning". Seiring ikut nimbrungnya Kemenag terhadap madrasah dan bahkan sekarang menjadi garapan penting wilayah programnya, pemerintah menambahkan kurikulum tambahan dengan maksud agar MD bisa lebih adaptif terhadap perkembangan jaman.

Perubahan di tubuh MD terus berlanjut hingga dikeluarkannya *Pedoman Penyelenggaraan Diniyah Takmiliah oleh Direktorat Pendis Kemenag* pada tahun 2007. Dalam pedoman tersebut, dikatakan bahwa kurikulum MD Takmiliah adalah kurikulum MD tahun 1983 yang diadaptasi dari Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) dan diberlakukan di Indonesia.

Kurikulum MD Takmiliah Awaliyah masa belajar 4 tahun dari kelas 1 sampai kelas 4 diatur dengan jumlah jam masing-masing minimal 18 jam dalam seminggu. Tingkat Wustha dengan masa belajar 2 tahun dari kelas 1 sampai kelas 2 dengan jam belajar masing-masing 18 jam dalam seminggu. Kemudian, level Ulya masing-masing 2 tahun dari kelas 1 sampai kelas 2 dengan jumlah jam pelajaran masing-masing 18 jam seminggu.<sup>7</sup>

Gambaran singkat kurikulum MD/madrasah seperti diungkap di atas, nampak tidak begitu jauh berbeda dengan kurikulum yang praktikan di pesantren. Perbedaannya lebih pada sejarah perkembangan madrasah itu sendiri yang diduga merupakan pengembangan/perluasan dari sistem pendidikan yang ada di Timur Tengah. Pesantren merupakan pendidikan khas umum di Jawa, atau lembaga pendidikan Islam khas Jawa, meskipun sekarang di Jawa juga ada MD di samping lembaga pendidikan agama pesantren.

Tekanan pengajaran agama pada ilmu-ilmu Islam klasik yang terjadi di madrasah/MD seperti digambarkan di atas, masih bertahan hingga sekarang. Bahkan, pada beberapa MD nampak penyusutan/pendangkalan, baik waktu maupun muatan ilmu-ilmu Islam klasik karena kurangnya tenaga pendidik yang mumpuni dalam ilmu-ilmu Islam.

---

<sup>7</sup>Departemen Agama RI, *Pedoman Penyelenggaraan Diniyah Takmiliah oleh Direktorat Pendis Kemenag* pada tahun 2007, h. 15-16.

Inisiatif dan gagasan agar kurikulum MD diperbaiki dan diperluas dengan tambahan muatan-muatan ilmu-ilmu kontemporer masih menjadi wacana dan dibutuhkan keseriusan seluruh takeholder MD di seluruh Indonesia. pengelolaan MD yang sekarang banyak dilakukan oleh perorangan/lembaga swasta harus diperkuat oleh dukungan *political will* pemerintah/kemenag, terutama menyangkut persoalan sarana, SDM pendidik dan perbaikan kurikulum yang lebih merata.

Di bawah ini beberapa gagasan yang bisa dipertimbangkan dalam memajukan MD/madrasah hubungannya dengan minat masyarakat terhadap pendidikan agama, berikut: (1) melakukan penguatan terhadap SDM MD, terutama kualifikasi melalui jenjang pendidikan; (2) perombakan kurikulum yang lebih simpel, berakar pada tradisi Islam, terbuka terhadap perkembangan science dan menghindari fanatisme mazhab; (3) membuat standarisasi kurikulum MD dan menyosialisasikannya; (4) melakukan riset dan evaluasi setiap 3 tahun sekali; (5) membuat data base/peta MD di Jawa Barat, dan; (6) adanya fasilitas tambahan dari pemerintah.

Pendidikan Islam dalam MD merupakan sistem pendidikan paling real dalam masyarakat Islam, mendasar dan bersifat swasta. Modal sosial pendidikan di MD akan selalu ada karena merupakan kebutuhan dalam masyarakat Islam pada era iptek sekarang. Anggapan dan harapan masyarakat Islam terhadap MD sangat kuat karena merupakan modal sosial dan solusi pendidikan agama yang paling dekat dengan umat. Karena berbagai tuntutan perubahan dan harapan kuat tersebut, penguatan MD mesti disupport oleh pihak-pihak terkait, terutama fasilitas memadai dari pemerintah. Ikut-sertanya pemerintah dalam persoalan MD diharapkan tidak memutus karakter asli yang dikembangkan oleh masing-masing MD karena pertimbangan sosio-kultural masyarakat Islam. Wallahu a'lam.

## **B. Mu'adalah**

Pesantren mu'adalah merupakan lembaga pesantren baru yang menghususkan kajian Islam pada hapalan dan pemahaman Qur'an. Sistem pesantren ini di Indonesia relatif baru, bahkan satu-satunya pesantren model mu'adalah dibuka dan masih ada dalam lingkungan pesantren sebagaimana umumnya, seperti dipraktekan di Pesantren Al-Amin Bangkalan Madura.

**Bagian Tujuh**  
**Pesantren Dalam**  
**Bayang-Bayang Konflik dan Kejatuhan**

*The fall of pesantren have been many different problem one and the other. In case of Alfadiliyah in this research has been many problems: first, leadership factor, which the successor of kyai leadership from old leaders to present has not followed normally method in generally understanding and tradisional practices of culture pesantren which done by generation leader pesantren after die founder. Reformation movement simulating struggle and conflict in pesantren; third, genetical factor ass the influenced situation from many problems is competition in to pesantren assets, like materials, roles and power. This article confirmation some other observer that the institution of pasantren have been some problems like vested interest, leadership, cultural change, and internal conflict. Pesantren has been more experimental on any time as indigeneous Islamic preaching in Indonesia, so existense of pesantren become interesting some western researcher in world beside Indonesia.*

Lembaga pesantren oleh sebagian pengamat, terutama peneliti barat, sering dikonotasikan sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional dan kolot (Hefner, 2001:3). Disebut tradisional, karena lembaga pesantren memelihara tradisi/budaya dalam pengelolaannya, kurikulum yang digunakan maupun metodologi pengajaran yang diterapkan berdasarkan pada kebiasaan secara turun-temurun. Pengelolaan pesantren misalnya, tersentralisasi pada kepemimpinan kyai/ajengan yang memiliki otoritas dalam memutuskan hampir pada segala persoalan pesantren. Seorang kyai bukan saja melaksanakan tradisi kepesantrenan yang umum, namun lebih dari itu, ia bisa mengarahkan dan mengendalikan arah perjalanan sebuah pesantren yang didirikan dan dikembangkannya (Aripudin, 2001:17).

Salah satu resiko diterapkannya manajemen kepemimpinan tersebut dalam suatu pesantren ialah terjadinya kekosongan kepemimpinan ketika lambat munculnya pengganti sang kyai. Apalagi jika pengganti pemimpin pesantren tersebut tidak secemerlang yang digantikan (Aripudin, 2001:27). Namun demikian, di samping kelemahan kepemimpinan tradisional tersebut, kepemimpinan tradisional pesantren juga memiliki kelebihan antara lain bahwa

kondusifitas pesantren dengan segala karakteristiknya dapat dikendalikan ke arah yang lebih positif, seperti orientasi kepemimpinan kyai yang lebih tulus dan murni tanpa diberi upah lebih-lebih gaji layaknya pegawai negeri. Ketulusan kyai sebagai pimpinan pesantren yang biasanya sekaligus pemiliknya, merupakan tipologi kepemimpinan “non materialisme” yang sangat penting dalam kepemimpinan Islam, yang dalam konteks pesantren lebih cenderung disebut kepemimpinan berorientasi *ukhrawi* (Wahid, 1974:42).

Problem lainnya dalam pengelolaan pesantren ialah masalah kurikulum yang diterapkan dan metodologi pengajaran. Kurikulum yang diterapkan pada umumnya mengacu pada pengalaman belajar sang kyai dan teks-teks kitab tertentu yang umum digunakan pada suatu pesantren. Meskipun ada kekhususan-kekhususan tertentu dalam menentukan teks yang akan dipelajari, teks kitab tersebut tidak begitu jauh berbeda dari umumnya yang dipelajari dalam suatu pesantren, begitu diterapkan selamanya selama tidak ada perubahan dan inovasi-inovasi dari pemikiran kyai (Raharjo, 1974:7). Problem dalam metodologi pengajaran lebih problematis lagi, karena menggunakan cara lebih tekstual dan bersifat harfiah dalam memaknai teks-teks kitab. Cara belajar *bandongan* (mendengarkan kyai menjelaskan makna teks dalam kitab) dan sorogan (membaca hasil belajar sendiri dihadapan kyai sebagai hasil belajarnya) misalnya, merupakan cara klasik dan berlangsung hingga pada masa sekarang (Raharjo, 1974:87-89).

Metode belajar demikian memiliki kelebihan sekaligus kekurangan. Kelebihannya bahwa santri (*islamic student*) dapat lebih mendalami isi teks-teks kitab, meskipun terkadang terbatas pada kitab-kitab yang direkomendasikan sang kyai. Di samping itu, bagi santri kreatif, metode demikian sebenarnya merupakan kesempatan untuk lebih mendalami dan menciptakan iklim dialogis antara santri dan kyai, meskipun dalam kenyataannya tidak demikian. Umumnya santri setelah melakukan sorogan kurang mampu mengapresiasi isi dalam kitab dan dijadikan bahan diskusi dengan teman-temannya. Tradisi yang berkembang ialah setelah

dilakukan sorogan, santri merasa cukup, karena mungkin akan dikembangkan di luar kesempatan lain.

Kelebihan metode belajar seperti dikemukakan di atas, bukan tanpa masalah pada karir akademik seorang santri, bahkan karir akademik kyai sendiri. Salah satu di antaranya ialah masalah waktu dan kreativitas berpikir santri. Santri belajar membutuhkan waktu lama, apalagi harus menghafal suatu kitab. Waktu belajar terlalu banyak dihabiskan untuk menghafal tanpa upaya pemahaman lebih mendalam, kritis dan dialogis dengan teks-teks kitab yang dipelajari (*al-kutub al-muqarrarah*). Terkadang tanpa disadari bahwa terdapat isi materi dalam suatu kitab memiliki keserupaan dengan isi meskipun dalam kitab yang berbeda. Keadaan demikian jelas merugikan santri karena pentahapan kenaikan jenjang akademik terlambat. Lebih mengkhawatirkan lagi ialah kreativitas berpikir santri tersendat karena metode belajar terlalu berorientasi pada satu arus pemikiran sebagaimana terjadi pada umumnya pesantren.

Tiga problem yang dikemukakan di atas, tidak selamanya terjadi pada diri seorang santri dan atau dalam suatu pesantren. Namun, pada umumnya realitas kehidupan belajar di pesantren adalah demikian. Pesantren memiliki kekhasan dan corak tersendiri dalam praktik pendidikan Islam di Indonesia. Lembaga pendidikan pesantren sangat inhern dan melekat pada setiap generasi muslim yang bertahan hingga sekarang, setidak-tidaknya diindikasikan dengan munculnya pesantren-pesantren baru meski harus dicermati secara kritis. Warning tentang banyaknya pesantren tua yang sepi ditinggal peminat dan munculnya pesantren-pesantren baru yang semarak diminati merupakan fenomena menarik dalam dinamika pesantren.

Apakah misalnya, munculnya lembaga-lembaga pesantren baru dan perubahan orientasi bentuk yang terjadi pada pesantren-pesantren lama serta diiringan dengan memudarnya supremasi banyak pesantren lama merupakan fenomena perubahan dalam lembaga pesantren. Apakah lembaga pesantren sedang mengalami perubahan orientasi mengikuti arus perkembangan sosial umat

Islam. Kenapa ada lembaga pesantren yang berhasil mengalami pergeseran bentuk dan orientasi tanpa mengalami kevakuman, sementara lain banyak fenomena bermunculan lembaga pesantren surut dari peminat dan menghadapi kebangkrutan. Bagaimanapun fakta dan alasan tentang hidup dan matinya lembaga pesantren yang tidak bisa dibantah ialah bahwa lembaga pesantren merupakan produk pelembagaan nilai-nilai pendidikan Islam khas Indonesia.

Perubahan sosial dan kultural umat Islam dalam konteks Indonesia tidak bisa dipungkiri memiliki andil terhadap runtuh dan eksistensinya lembaga pesantren. Rasionalitas dan *pragmatisme oriented* yang melanda umat Islam, sadar maupun tidak, sangat mempengaruhi cara pandang umat, tidak terkecuali cara pandang terhadap lembaga pendidikan Islam. Sebagian umat Islam sudah tidak sungkan lagi menyatakan penolakan terhadap pendidikan Islam yang tidak berkualitas dan dianggap suram jika bersaing dalam lapangan penghidupan, terutama terjadi pada kalangan muslim kelas menengah ke atas. Pada satu sisi, keadaan demikian boleh jadi merupakan indikator peningkatan kualitas berpikir umat dari keadaan statis dan jumud menjadi lebih progresif dan kreatif (Shihab, 2010:29). Namun, bisa juga menunjukkan telah terjadinya perubahan nilai dan orientasi dalam diri umat Islam. Pertanyaan mendasarnya ialah apa yang harus dilakukan agar lembaga pendidikan Islam khususnya pesantren mampu bertahan di tengah gelombang modernisasi yang begitu pesat tanpa harus mengalami perubahan radikal kelembagaan pesantren.

Problem demikian bukan saja persoalan terjadinya tarik-menarik antara suatu tradisi lama menuju tradisi baru, namun lebih dari itu, berkaitan dengan piranti-piranti yang mesti dipenuhi oleh lembaga pesantren ketika menghadapi perubahan yang terjadi. Menjamurnya kelembagaan pesantren yang membuka sekolah umum dalam lingkungan pesantren merupakan bentuk nyata respons pengelola pesantren terhadap perubahan orientasi yang terjadi pada umat Islam. Begitu pula dengan pengembangan peran dan fungsi pesantren yang semakin relevan dengan tantangan-tantangan yang terjadi, seperti peran dalam penanganan

tindakan kriminal dan penyalahgunaan obat-obat terlarang seperti yang dipraktikkan di Pesantren Suryalaya (Mulyati, 2008).

Respons serupa juga terjadi sebaliknya, dimana pengelola lembaga pendidikan formal menyediakan asrama bagi para siswa seperti dalam lingkungan pesantren, atau dalam bahasa lain, pembukaan lingkungan pesantren dalam lingkungan sekolah. Fenomena seperti ini berlaku seperti terjadi di Pesantren Srahtarjuningrahayu Kiarakuda dan beberapa sekolah di Jawa Barat. Apakah yang terjadi dalam pesantren-pesantren tersebut merupakan respons terbuka terhadap keinginan masyarakat, sehingga menempatkan lembaga pesantren sebagai yang dipengaruhi oleh perubahan di luar tradisi pesantren. Apabila ini yang terjadi maka secara tidak langsung pesantren mengarah menjadi sub ordinat budaya dari budaya luar pesantren, atau mungkin dalam bahasa lain, bahwa arus sekularisasi terjadi dalam kultur pesantren.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam menyimpan berbagai harapan dan problem sebagai dicatat dalam sejarah dan fenomena-fenomena faktual dinamika pesantren (Gibb dan Kreamer, 1965: 460-463). Apakah meredupnya beberapa lembaga pesantren mengindikasikan lemahnya lembaga tersebut menghadapi tantangan, baik tantangan dalam lingkungan pesantren maupun tantangan dari luar pesantren seperti dipaparkan di atas? Bagaimana sebuah pesantren redup dan sepi tidak diminati santri kemudian jatuh? Makalah ringkas ini mencoba menganalisisnya pada kasus yang dihadapi Pesantren Alfadiliyah, suatu lembaga pesantren yang berdiri tahun 1940-an yang termasuk kategori pesantren besar di Kabupaten Ciamis Jawa Barat.

Pendekatan untuk mencapai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut digunakan pendekatan kualitatif sesuai dengan objek dan topik pembahasan. Oprasionlisasi penelitian dilakukan dengan cara wawancara mendalam, partisipasi dalam kehidupan pesantren dan survey (Denzim & Yvonna, 2000). Data-data yang diperoleh kemudian dikategorisasikan sesuai tema dan topik pembahasan.

Interpretasi dan analisis dilakukan dengan sedikit menggunakan teori dari ilmu-ilmu sosial.

## Sejarah

Pesantren Alfadiliyah juga populer dengan sebutan “Pesantren Cibenyng”<sup>1</sup> didirikan sekitar tahun 1940/1942 sebagai pesantren salafiyah. Pendirinya ialah Kyai Haji Ahmad Komarudin (L. 1914 w. 1996). Nama “Fadiliyah” diambil dari nama Kyai Haji Ahmad Fadil, teman Kyai Ahmad Komarudin, pendiri Pesantren Cidewa Ciamis atau sekarang lebih populer disebut Pesantren Darussalam. Setelah wafatnya sang pendiri, kepemimpinan Alfadiliyah diteruskan oleh dua menantu almarhum, yaitu Kyai Haji Iping Hanafi dan Kyai Haji Sadili hingga tahun 1996 atau sampai keduanya wafat.

Alfadiliyah melewati masa-masa kejayaannya antara tahun 1960 hingga 1998. Pada masa kepemimpinan Ahmad Komarudin, Pesantren Alfadiliyah memiliki santri lebih dari 1000 orang. Namun, seiring perkembangannya terutama setelah ditinggal sang pendiri santri Alfadiliyah terus menyusut. Saat ini, pesantren Alfadiliyah yang termasuk pesantren tua di Kabupaten Ciamis hanya memiliki santri putra dan putri di bawah 100 orang. Semuanya santri tidak mondok di asrama (*santri kalong*) (Wawancara, April 2012).

Pada masa kepemimpinan Ahmad Komarudin, Alfadiliyah termasuk pesantren besar yang memiliki reputasi dan sangat disegani, baik oleh sesama pesantren maupun oleh kalangan penguasa dan partai politik. Ahmad Komarudin (AK) termasuk pimpinan Alfadiliyah yang netral dalam politik, namun tidak menutup diri untuk “berkomunikasi” dengan berbagai unsur lembaga politik. AK dikenal luas sebagai kyai kharismatik sebagaimana umumnya pemimpin pesantren saat itu. Ciri kharismatik inilah diduga merupakan salah satu penyebab sulitnya kepemimpinan diteruskan oleh kepemimpinan sesudahnya, karena ciri tersebut

---

<sup>1</sup>Dinamai “Pesantren Cibenyng” karena lokasinya ada di kampung Cibenyng, desa Pusanagara Kecamatan Baregbeg sekira 7 km ke arah utara dari pusat Kota Kabupaten Ciamis.

tidak bisa diwariskan. AK meskipun dikenal netral dalam politik namun diketahui aktif dalam ormas keagamaan Persatuan Umat Islam (PUI), yaitu ormas yang didirikan Kyai Abdul Halim Majalengka (Nasution, 1992: 768-769).

AK dalam kapasitasnya sebagai pendiri dan pimpinan pesantren, selain memiliki kharisma juga dikenal sangat konsisten dalam menjaga perkataan dan perbuatan. Kesatuan perkataan dengan perbuatan semakin memperkuat dan memperluas pengaruh kyai dalam pandangan santri dan masyarakat luas. Akhlak demikian sangat efektif dalam menjaga dan menyebarkan Islam. Pendekatan demikian juga merupakan kekuatan tertentu guna mengimbangi AK yang dikenal sedikit bicara dan santun dalam bertindak. AK dikenal sebagai sosok yang *wara'* (apik dan selektif) dan dermawan. Sifat-sifat yang dilekatkan kepada AK tersebut sesungguhnya merupakan daya tarik tersendiri yang dapat memperkuat kekharismaannya. Spirit *wara'* tersebut masih cukup kuat dipegang hingga sekarang, seperti dalam prinsip pemisahan antara santri putri dan putra, terutama kontak fisik dalam lingkungan pesantren.

Alfadiliyah tidak seperti pesantren-pesantren lainnya yang membuka sekolah sebagai respons terhadap perkembangan jaman. Bahkan, sekolahan masih dianggap sebagai "lembaga kafir" yang dapat merusak warna pesantren. Stigma demikian masih kuat dipegang para alumnus Alfadiliyah yang sebagian besar sudah bermukim dan memiliki pesantren yang tersebar di berbagai daerah. Alfadiliyah didirikan di atas tanah wakaf seluas 3.900 m<sup>2</sup> ini telah dibangun 3 asrama megah berlantai dua, 1 buah masjid megah dan 1 rumah megah tempat tinggal pimpinan pesantren. Namun, sebagaimana senyatanya, pesantren megah dan kuat secara fisik tersebut sepi dari aktivitas kepesantrenan. Pesantren nampak tidak terurus dan pada beberapa bagian sudah rusak tidak diperbaiki. Dari kejauhan nampak seperti bangunan kuno yang tidak berpenghuni. Padahal apabila dipandang dari sisi iklim dan lingkungan sosial, lokasi Alfadiliyah sangat kondusif sebagai tempat belajar dan pengembangan diri.

Sejak tahun 1996 Alfadiliyah hingga sekarang diasuh oleh putra bungsu sang pendiri yaitu Acep Muhammad Tohir (AMT) yang juga termasuk salah seorang alumnus Alfadiliyah. AMT diwarisi tantangan moral, sosial maupun kultural untuk meneruskan Alfadiliyah menjadi pesantren maju dan berkembang. Namun tantangan tersebut nampaknya dijalani AMT cukup berat. Apalagi karakter kharisma pendiri Alfadiliyah tidak nampak kuat pada diri AMT. Di samping masih muda, AMT harus berhadapan dengan tantangan perubahan tradisi pesantren apabila ingin memperoleh sambutan dari masyarakat. Jaringan alumni Alfadiliyah belum nampak berfungsi guna menopang hidupnya kembali Alfadiliyah. Padahal dalam catatan AMT terdapat lebih dari 130-an alumni yang sudah mukim dan memiliki pesantren (Wawancara tanggal 20 Juli 2011).

Guna mengejar ketertinggalan Alfadiliyah dari pesantren-pesantren lainnya, AMT berusaha mempelajari bagaimana mengembangkan pesantren dari pesantren-pesantren yang dikunjungnya, termasuk diusahakan mendirikan yayasan dan direncanakan membuka sekolah. Rencana pembukaan sekolah nampaknya menjadi impian AMT guna menopang dan menarik santri, meskipun gagasan ini “sangat terlarang”, bahkan merupakan salah satu “wasiat larangan” sang pendiri yang diketahui oleh para santri saat itu/alumni.<sup>2</sup> Masa vakumnya atau semisal “mati surinya” Alfadiliyah diisi oleh AMT untuk mempersiapkan kerangka konsep bagaimana mendirikan sekolah dengan fondasi ilmu kepesantrenan. Hal demikian sangat disadari AMT, karena karakteristik tertentu yang dimiliki pendiri Alfadiliyah banyak yang sulit diikuti. Lagi pula pertimbangan perkembangan jaman, umat Islam semakin hari semakin realistis, pragmatis dan materialistis. Gagasan pendirian sekolah dianggap akan memenuhi selera tersebut di samping misi utamanya, yaitu mengharumkan kembali Alfadiliyah.

---

<sup>2</sup>Umumnya alumni dalam pandangan AMT masih tetap melarang didirikannya sekolah, meskipun di pesantren tempat alumni mukim didirikan sekolah, bahkan secara eksplisit mereka setengah menakut-nakuti AMT dengan berpegang pada wasiat sang pendiri untuk tidak mendirikan sekolah.

## **Kenapa Alfadiliyah Redup?**

Kharisma kyai atau pimpinan pesantren boleh jadi merupakan faktor utama dalam keberlangsungan hayatnya suatu lembaga pesantren, terutama pesantren-pesantren pada masa lampau. Bahkan, kepemilikan kharisma tersebut masih dominan menjadi ciri utama kyai pesantren masa sekarang. Kepemilikan kharisma kyai sulit diteruskan oleh pengganti-penggantinya kemudian setelah kyai tersebut wafat. Keadaan demikian dialami Pesantren Alfadiliyah. Selain faktor kharisma, dianalisis dari berbagai sumber, ketertutupan pesantren terhadap perkembangan pendidikan dan orientasi hidup masyarakat, juga menjadi faktor cukup signifikan terhadap redupnya Alfadiliyah sebagaimana asumsi umumnya masyarakat terhadap pesantren (Raharjo, 1974:1).

Apa yang dikatakan Raharjo tersebut, faktanya masih terjadi hingga sekarang, dan pernyataan tersebut sekaligus membantah statemen Fitroh Hayati dalam Jurnal MIMBAR yang mengatakan bahwa pesantren merupakan lembaga Islam yang tidak pernah mati (F. Hayati, 2011:161). Gagasan AMT sebagai pewaris dan pengelola Alfadiliyah sekarang untuk membuka sekolah, bukan saja cenderung *social reaktif*, namun lebih dari itu, merupakan bentuk respons terpendam, jika bukan merupakan respons terlambat, terhadap kebutuhan dan orientasi sosial masyarakat.

Pola kepemimpinan pesantren yang dalam terminologi Dhafier disebut “raja-raja kecil” (*the little kings*) lambat-laun pengaruhnya mulai redup (Dhafier, 1982). Santri-santri yang sudah mukim yang seharusnya menjadi setelit jaringan Alfadiliyah tidak berfungsi sebagaimana lazimnya pesantren saat itu, bahkan mereka berlomba-lomba untuk mendirikan dan membesarkan pesantren masing-masing. Sipsirit “sparatisme” tidak disadari dilakukan para alumni, sementara pesantren utamanya terus merosot, setidaknya-tidaknya seperti dalam menurunnya jumlah santri secara drastis. Kondisi demikian diduga pula merupakan konsekuensi logis dari meredupnya kharisma penerus pimpinan Alfadiliyah yang tidak dimiliki seperti pendirinya.

Secara kuantitatif, lembaga pesantren terus bermunculan dan menunjukkan perkembangan pendidikan pesantren. Namun, kemunculan tersebut lambat-laun meredupkan pesantren utamanya. Bahkan dalam kasus Pesantren Alfadiliyah para alumnusnya yang telah membuka pesantren tidak lagi mengirim calon santrinya ke Alfadiliyah. Mereka mengembangkan pesantren masing-masing dengan tanpa ikatan apapun dengan pesantren utamanya. Dalam pandangan tokoh setempat, keadaan demikian merupakan akibat terjadinya kemunduran kepercayaan terhadap Alfadiliyah setelah ditinggal Ahmad Komarudin. Faktor lainnya yang mendorong merosotnya Alfadiliyah ialah persoalan manajemen pesantren dan publikasi. Pola kepemimpinan pesantren bersifat sentral. Segala keputusan dan perkembangan pesantren bergantung penuh kepada sosok sang kyai, termasuk elemen keluarga kyai lainnya, sehingga ketika kyai tersebut wafat sulit memperoleh pengganti dan meskipun ada pengganti, ia sulit meneruskan kepemimpinan pesantren secara maksimal.

Proses regenerasi kepemimpinan Alfadiliyah setelah wafatnya AK hanya mampu bertahan kurang dari dua tahun. Kyai Iping Hanafi yang merupakan menantu AK adalah sosok yang memiliki kualifikasi menggantikan AK dan ia menjalani amanat tersebut meskipun tidak lama. Iping Hanafi memiliki karakter “reformis” yang dalam batas-batas tertentu terdapat kontradiksi dengan tradisi sebelumnya dalam lingkungan Alfadiliyah. Iping dikenal sangat “*Quranic oriented*” dalam berfikir, layaknya Wahabi yang sering juga diasosiasikan dengan paham Persis dalam konteks Indonesia (Nasution, 1992: 764).<sup>3</sup> Cap ke Persis-Persisan yang dilekatkan kepada Iping bergulir di lingkungan Alfadiliyah, terutama dalam lingkaran dalam keluarga inti AK. Padahal seperti dikemukakan beberapa sumber bahwa pada masa Iping, pesantren cukup stabil dalam arti kemungkinan untuk bertahan sangat terbuka (Aripudin, 2010:72).

---

<sup>3</sup>Persatuan Islam (Persis) didirikan 17 September di Bandung oleh dua saudagar Palembang K.H. M. Zamzam dan H. Muhammad Yunus. Salah satu program pokok Persis ialah mengembalikan kaum muslimin kepada pemimpin al-Quran dan as-Sunnah serta membasmi bid'ah, khurafat, tahayul, taqlid dan syirik dalam kalangan umat Islam.

Iping Hanafi akhirnya “disidang” dan “diintrogasi” dihadapan internal keluarga. Sadar akan tekanan dan penolakan dari internal keluarga, kemudian ia dikeluarkan dari lingkungan Alfadiliyah. Iping bersama keluarganya kemudian mendirikan Pesantren Alwafa yang beroperasi hingga sekarang, setelah sebelumnya ikut mengelola Sabilirosyad. Sebagian santri Alfadiliyah juga ikut pada Kyai Iping pindah ke Alwafa dan sebagian lagi keluar dari Alfadiliyah. Pihak keluarga inti almarhum AK di samping faktor pemahaman “reformasi” Iping, nampaknya juga cemburu terhadap Iping yang menjadi penerus pesantren yang berasal dari luar lingkungan keluarga inti. Namun pada sisi lain, pemimpin dari dalam lingkungan keluarga inti belum ada, dalam arti memiliki kapabilitas dan kualitas keilmuan dan kepemimpinan (Aripudin, 2010:73).

Manggungnya Iping sebagai kandidat kuat dan memadai menggantikan AK juga tidak berjalan dengan baik. Ia mengendalikan Alfadiliyah sejak wafatnya AK hingga tahun 1990. Saat AK masih hidup, Iping sudah menjadi pendamping AK dalam menjalankan operasional pesantren, bahkan dikatakan bahwa Iping sudah diamanati oleh AK pada saat-saat menjelang akhir hayatnya (mungkin semacam *wasyi* dalam keyakinan Syi’ah) untuk menjadi penerus kepemimpinan Alfadiliyah (Wawancara 3 Agustus 2011). Oleh karena itu, isyarat Iping menggantikan AK sudah terjadi selagi AK masih hidup. Hal demikian mirip dengan apa yang terjadi pada saat tampilnya Abu Bakar ketika akan menggantikan Nabi, dimana Abu Bakar merupakan kandidat kuat setelah dalam beberapa waktu Nabi sempat mewakilkan kepada Abu Bakar untuk menjadi imam salat (Hisyam, 2009). Apakah hal serupa juga yang terjadi pada Iping?

Tantangan Iping dalam menjalani kepemimpinan Alfadiliyah setelah ditinggal AK ternyata tidak berjalan mulus, meskipun ia memperoleh “wasiat” dari AK karena kemampuannya untuk memimpin Cibeunying (Alfadiliyah) ada padanya, setidaknya-tidaknya untuk saat itu. Iping hanya mampu bertahan  $\pm$  3 tahun di Alfadiliyah. Ada beberapa alasan kenapa Iping tidak kuat berada di lingkungan Alfadiliyah seperti diamanatkan AK, antara lain: *pertama*, adanya tekanan kuat dari dalam keluarga inti AK, terutama dari putra bungsu AK, yaitu Acep M.

Tohir. Seperti diketahui bahwa Iping adalah menantu AK yang menikah dengan putri AK. Posisi sebagai menantu dalam “keluarga raja” memang tidak sekuat anak raja itu sendiri untuk meneruskan pengaruhnya. Layaknya jabatan dalam suatu institusi formal, posisi menantu meskipun memiliki kemampuan merupakan *kreteker* menjelang dewasanya putra kyai menjadi pengganti sesungguhnya.

Konflik antara Iping dan internal keluarga inti AK yang dimotori AMT dalam perspektif teori konflik disebabkan karena adanya distribusi peran yang tidak merata (Jones, 2010:15). Iping begitu mendominasi dalam memerankan dirinya sesuai kecakapan yang dimilikinya, bahkan Iping sangat mungkin memajukan Alfadilyah lebih berkembang, seperti dalam proses pengembangan fisik pesantren yang semula dibuat dari bambu kemudian diganti dengan bangunan tembok. Motif tersembunyi dalam konflik kepentingan ini terjadi antara yang memiliki peran dan kompetensi dengan yang kurang memiliki kompetensi, seperti direpresentasikan AMT.

*Kedua*, Iping dalam persoalan-persoalan tertentu berbeda pendapat dengan umumnya arus pemahaman dan praktik ibadah di lingkungan Alfadilyah. Misalnya, sikap dan pendapat Iping tentang tradisi *Rebo Wekasan* (Nasution, 1992:811),<sup>4</sup> cenderung bersifat seperti “salafi modernis”, yaitu menggugat tradisi-tradisi yang tidak ada pijakannya dalam Qur’an maupun hadits, bahkan dalam hal-hal tertentu ia cenderung “reformis” (Rahman, 1974). Namun, meskipun ia menolak tradisi-tradisi itu, Iping selalu bersikap “mengikuti dengan kritis” karena menghargai mertuanya yang tidak lain pimpinan Alfadilyah sendiri. Sikap dan pendapat serupa juga ditunjukkan Iping terhadap masalah salat Zuhur setelah salat Jum’at. Ia bahkan mempertanyakan tradisi ibadah tersebut karena tidak memiliki landasan kuat dalam Islam. Sikap Iping terhadap tradisi Alfadilyah yang terjadi semasa masih ada AK, boleh jadi merupakan bentuk gugatan terhadap kemapanan Alfadilyah, dan sikap serupa kemudian dilakukan AMT terhadap Iping. Gugatan

---

<sup>4</sup> Kepercayaan tentang keburukan hari Rabu terakhir bulan Safar dan di Jawa dikenal sebutan *Rebo Wekasan*. Pada hari itu, dipercaya ribuan bala (malapetaka) diturunkan Tuhan dari *Lohmafud* (*lauh al-Mahfuz*), bahkan menurut satu versi 320.000 macam malapetaka.

AMT terhadap Iping bahkan lebih kuat karena telah menjadikan Iping terpentol dari Alfadilyah.

Pandangan Iping yang paling mengejutkan, tentu saja dalam lingkaran keluarga inti AK, ialah usul keluarga agar dilaksanakan pengajian selama 1 minggu penuh ketika AK wafat yang diikuti seluruh santri dan masyarakat serta undangan dari luar Cibeunying. Iping tidak setuju karena waktunya terlalu lama, terutama menyangkut aspek pembiayaan. Argumen keberatan Iping terhadap masalah ini meskipun menyangkut pembiayaan, namun nampaknya dipandang oleh kalangan keluarga inti sebagai bentuk perlawanan terhadap tradisi, apalagi dalam lingkungan keluarga kyai. Iping kemudian dicap berpaham Persis, suatu organisasi keagamaan Islam yang sering menyuarakan penolakannya terhadap ibadah-ibadah ritual yang berbau *bid'ah*<sup>5</sup> seperti tradisi ibadah yang ditentang Iping di Alfadilyah.

*Ketiga*, adanya persaingan dalam internal keluarga terutama menyangkut akses terhadap sumber-sumber pemasukan pesantren, baik yang berasal dari lembaga resmi maupun perorangan. Banyak tamu yang berkunjung justru datang ke rumah Iping meskipun ia pimpinan Alfadilyah setelah AK. Keadaan demikian dapat menimbulkan kecemburuan dari anggota keluarga AK lainnya. Kecemburuan serupa juga terjadi atas sikap AK terhadap Iping yang cenderung sangat memercayainya untuk mengelola Alfadilyah dikemudian hari. Ketika AK mulai sepuh Iping sering diutus AK untuk mencari pemasukan ke luar bagi pengembangan pesantren. “*Bapak didieu, Iping ka luar*” (bapak di sini “dalam pesantren” Iping mencari akses bagi pengembangan pesantren ke luar) merupakan kata-kata AK yang penuh isi kepercayaan kepada Iping dalam hal mencari akses ke luar. Iping layaknya seorang patih yang mendapatkan kepercayaan sang raja untuk mengatur dan mengelola pesantren, termasuk mencari akses dan relasi ke luar pesantren. Oleh karena itu, sangat logis apabila Iping sangat mengendalikan baik internal pesantren melalui kepercayaan dari AK maupun hubungan eksternal

---

<sup>5</sup>*Bid'ah* menurut bahasa ialah mengadakan sesuatu tidak berdasar contoh yang sudah ada. Maksudnya, mengada-adakan sesuatu agama yang tidak ada keterangannya dalam Quran maupun Sunnah

karena yang dipercaya dan diutus ke luar ia sendiri. Tidak mengherankan jika banyak tamu pun datang ke Iping bukan keluarga lainnya, karena mungkin saja para tamu itu tahu dan merasa lebih dekat dengan Iping.

Pada tahun 1990 Iping keluar dari Alfadiliyah setelah sebelumnya dicap Persis dan diintrogasi kenalan AK, yaitu Yusuf Sidik, ketika itu merupakan Ketua MUI Kabupaten Ciamis, yang kemudian berbesanan dengan AK (Wawancara 3 Agustus 2011). Putra bungsu AK Acep M. Tohir dinikahkan dengan salah seorang putri Yusuf Sidik. Jadi yang mengintrogasi Iping ialah menantunya Acep M. Tohir. Adapun opini yang menggelembung untuk memojokan Iping saat itu ialah bahwa Iping "*heunte mapatahan santri*" (Iping tidak mengajar santri). Opini ini diperkuat oleh ketua alumni Alfadiliyah A. Habib. Setelah keluar dari Alfadiliyah Iping kemudian ikut mengelola Pesantren Sabilirosyad yang diasuh Kamal selama 7 tahun, mengurus anak yatim, jualan minyak tanah dan pada tanggal 24 Agustus 1997 Kyai Haji Iping Hanafi mendirikan Pesantren Alwafa sekira 9 km ke arah timur Alfadiliyah. Sementara santri Alfadiliyah saat ditinggal Iping terpecah menjadi tiga kelompok; 1 kelompok ikut pindah bersama Iping,<sup>6</sup> 1 kelompok bertahan di Alfadiliyah dan 1 kelompok lagi ke luar dari Alfadiliyah.

Kondisi Alfadiliyah ditinggal Iping dan kekacauan para santri merupakan situasi yang paling mengawatirkan, terutama menyangkut keberlangsungan kegiatan kepesantrenan. Pesantren Alfadiliyah semakin hari semakin merosot pamornya. Setelah Iping Keluar, sebenarnya Alfadiliyah pernah dipimpin Kyai Sadili dan Kyai Romli sebelum akhirnya jatuh ke tangan AMT.

Apa yang diuraikan berdasar pada fakta-fakta tersebut, tantangan terhadap lembaga pesantren akan nampak tidak jauh dari persoalan-persoalan, seperti konflik internal keluarga kyai sebagai pewaris pesantren, kepemimpinan dan tantangan reformasi, baik politik, sosial maupun budaya. Pesantren sebagaimana impian yang dikatakan Fitroh Hayati sebagai salah satu katalisator kebangkitan peradaban Islam mungkin akan menemui titik waktu dan kondisi sebaliknya (F.

---

<sup>6</sup>Menurut versi internal keluarga Iping, santri yang ikut pindah sekira 30 orang.

Hayati, 2011:161). Lembaga pesantren nampaknya harus melakukan perubahan dan terobosan revolusi internal apabila ingin bertahan lebih langgeng.

Optimisme demikian bukan tanpa data. Atie Rachmiate dkk misalnya, mengungkap data bahwa para santri yang *notabene* merupakan salah satu subjek dalam pesantren masih percaya bahwa negara akan tertib, aman dan sejahtera apabila dipegang umat Islam (Atie Rachmiate, dkk, 2005:208). Ini artinya bahwa kelompok santri dan pesantren akan masih diharapkan oleh masyarakat sebagai sarana melanggengkan nilai-nilai religius Islam menjadi sumber penting dalam proses interaksi berbangsa di Indonesia. Namun, lembaga pesantren seperti apa yang diharapkan dapat menjadi harapan bangsa, merupakan pertanyaan yang akan dijawab oleh perjalanan waktu dan sejarah.

## **Penutup**

Berdasar pada paparan ringkas di atas, redup dan jatuhnya pesantren nampak lebih banyak diakibatkan karena persoalan internal pesantren, terutama menyangkut regenerasi kepemimpinan. Apabila meminjam teori sarjana asal Tunisia Ibnu Khaldun bahwa kekuasaan, termasuk kekuasaan di lingkungan pesantren, berjalan melalui tahapan dari tumbuh, berkembang, maju dan jaya dan akhirnya jatuh (Khaldun, tt:124). Alfadilyah di masa kepemimpinan AK telah mencapai tahapan seperti dikatakan Khaldun tadi. Namun, setelah AK wafat Alfadilyah tidak bisa dipertahankan karena berbagai masalah, terutama persoalan regenerasi kepemimpinan dalam internal keluarga pesantren.

Tradisi kepemimpinan pesantren yang cenderung feodalistik seperti pada umumnya kepemimpinan pesantren seperti pada pesantren-pesantren di Jawa dalam kasus Alfadilyah nampak tidak berlaku dan tidak relevan. Kejadian serupa sebenarnya juga banyak terjadi di pesantren-pesantren kecil di Jawa Barat di mana pesantren hanya dihuni kyai dan beberapa orang santri meskipun bangunan fisik pesantren cukup baik dan megah (Aripudin, 2010). Beberapa fakta kenapa

lembaga pesantren redup dalam kasus Alfadiliyah dapat diringkas dalam simpulan berikut:

*Pertama*, bahwa tradisi kepemimpinan pesantren yang bersifat terbatas pada keluarga kyai, terutama keluarga inti (keluarga batih) seperti terjadi di Jawa tidak efektif dalam kasus Alfadiliyah. Persaingan dan kecemburuan di antara anggota keluarga guna memperoleh hak-haknya atas pengelolaan dan peran dalam pesantren menjadi pemicu timbulnya keretakan dalam lingkungan pesantren. Terlepas dari kualitas dan kecakapan para generasi penerus pesantren dalam lingkungan keluarga kyai, pesantren merupakan sumber penghidupan keluarga kyai, apalagi jika pesantren tersebut maju dan berkembang. Kesadaran akan terpenuhinya hak-hak keluarga kyai, terutama jika dalam keluarga kyai tersebut terdapat anak laki-laki, maka anak laki-laki tersebut seharusnya secara otomatis menjadi pengganti kyai pendiri jika kyai pendiri itu wafat.

Adapun, apabila anak laki-laki yang akan menjadi pengganti kyai pendiri itu masih kecil dan terdapat anggota keluarga lain yang bukan keluarga inti seperti menantu, maka menantu tersebut posisinya sebatas ganjal (*wedge*) dan ketika anak laki-laki keluarga inti kyai itu sudah besar, *wedge* itu harus menyerahkannya kepada generasi inti. Proses kepemimpinan tradisional demikian sangat lumrah dalam lingkungan pesantren di Jawa Barat. Pada kasus Alfadiliyah, meskipun *wedge* Iping Hanafi memiliki kapasitas dan kompetensi dibanding generasi penerus keluarga inti seperti AMT, kekuatan geneologis AMT nampak lebih kuat dan sepertinya menjadi konvensi juga dalam masyarakat umum di luar lingkungan keluarga inti. Ada semacam kepantasan bila yang menjadi pengganti pendiri ialah putranya.

*Kedua*, bagaimanapun sumber penghidupan keluarga kyai ialah pesantren dan aset-asetnya, termasuk aset relasi yang dapat mendatangkan masukan, terutama dana, ke dalam lingkungan pesantren. Meskipun terdapat pengalaman adanya keluarga kyai yang memiliki kekayaan besar yang dapat diwariskan kepada keluarganya, seperti terjadi pada keluarga Kyai Haji Abdurrahman Wahid

(Gus Dur) jumlahnya sangat sedikit. Oleh karena itu, persaingan dengan motif ekonomi dalam lingkungan keluarga kyai yang ekonominya pas-pasan tidak bisa dihindari. Hal demikian juga nampaknya terjadi pada keluarga kyai di lingkungan Alfadiliyah.

*Ketiga*, terjadinya perbedaan paham dalam ritual agama dan pemahaman agama, meskipun ada hanya merupakan penguat terjadinya persaingan yang dapat dijadikan alasan untuk menyudutkan salah satu kelompok, seperti terjadi pada Iping Hanafi. Namun, memang bisa dibedakan intensitas perbedaan paham tersebut dalam kasus keluarga pesantren yang besar dan luas, seperti pada kasus perbedaan pendapat alm. Gus Dur dengan alm. Kyai Yusuf Hasym. Iping yang dicap sebagai pendobrak tradisi ritual tertentu di Alfadiliyah ditangkap oleh internal keluarga inti, seperti AMT, sebagai bentuk penyimpangan, bahkan lebih dari itu, inovasi Iping dapat meruntuhkan keamanan yang selama ini menjadi magnet penunjukan kekuatan keluarga pesantren.

Dan terakhir ialah tertutupnya pesantren terhadap *trend* perubahan orientasi kehidupan sosial dan kultural umat Islam. Banyak pesantren yang membuka sekolahan salah satu motivasinya ialah karena banyaknya orang tua dan santri sendiri yang memilih pesantren sekaligus membuka sekolah. Pagi hari hingga sing, para santri bisa masuk sekolah dan sorenya hingga malam mereka mengikuti kegiatan pengajian. Para santri yang tinggal dipondok sekaligus sekolah motivasinya agar memperoleh ijazah formal, namun tetap mengaji ilmu agama. Ijazah sama dengan lapangan kerja, sehingga masa depannya diharapkan dapat terjamin.

Pesantren pada umumnya tidak mengeluarkan ijazah layaknya sekolah. Padahal perkembangan dalam skala makro sudah sangat berubah. Minat santri di samping mengaji dan sekolah telah menumbuhkan menjamurnya santri-santri urban, terbuka dan tidak sungkan lagi masuk dunia kerja. Keadaan demikian tidak bisa dipungkiri merupakan konsekuensi logis pengaruh globalisasi dan modernisasi yang melanda umat Islam di Indonesia.

Ada beberapa harapan penting yang dapat dikemukakan berkaitan dengan banyaknya pesantren yang mengalami kebangkrutan. Saran-saran ini, barangkali bisa dijadikan masukan bagi pengelola pesantren dan mengembangkannya: pertama, berkaitan dengan kepemimpinan, meskipun penting peran kepemimpinan dari *nasab* kyai pendiri, perlu dibuka dan dibagi peran-peran kepemimpinan kepada orang yang kompeten meskipun bukan dari garis keturunan langsung; kedua, lembaga pesantren hendaknya peka terhadap gejala perkembangan sosial-budaya masyarakat Islam. Pragmatisme dan materialism masyarakat Islam tidak bisa ditutupi sangat berpengaruh sikap dan kepedulian mereka terhadap pesantren. Usaha-usaha membuka lembaga sekolah dalam pesantren, pelatihan dan memasukan bahasa asing misalnya, merupakan terobosan penting dalam menjaga kelangsungan pesantren; ketiga, lembaga pesantren hendaknya melakukan tahapan-tahapan perubahan mencakup kurikulum dan terbuka terhadap perubahan. Perubahan dimaksud hendaknya dilakukan secara evolusi dengan prinsip memelihara tradisionalisme yang dianggap masih baik dan relevan, seperti pembinaan akhlak, etika dan kepribadian santri.

## Daftar Pustaka

### Daftar Pustaka

#### Acep Politik

- al-Maududi, Abul 'Ala. 1984. *Khilfah dan Kerajaan, Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, trj. M. al-Baqir, Bandung, Mizan.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1992. *Al-Imam as-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujyah al-Wasathiyah*, Cairo, Sina li an-Nasr.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta, Paramadina.
- Ali, As'ad Said. 2012. *Idiologi Gerakan Pasca Reformasi; Gerakan-Gerakan Sosial-Politik dalam Tinjauan Ideologis*, Jakarta, LP3ES.
- Amal, Taufik Adnan & Panggabean, Samsu Rizal. 2004. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Alvabet.
- Aripudin, A. 2011. *Tipologi Kejatuhan Lembaga Pesantren, Studi Tiga Pesantren di Jawa Barat*, Bandung, Fidkom-Lemlit Univ. Islam Negeri Sunan Gunung Djati.
- Aripudin, A. 2013. *Sosioogi Dakwah: Isu-Isu Kontemporer di Indonesia*, Bandung, Rosdakarya.
- Carvallo, Basco & Dasrizal (Peny.). 1983. *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta, LEPPENAS.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Membangun Masa Depan Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta, LP3ES.
- Esposito, John L. 2003. *Unholy War, Teror Atas Nama Agama*, trj. Safrudin Hasani, Yogyakarta, Ikon Teralitera.
- Esposito, John L. 1994. *Ancaman Islam Mitos atau Realitas? Menggugat Tesis Huntington*, trj. Alwiyah & MISSI, Bandung, Mizan.
- Effendi, Bachtiar & Prasetyo, Hendro (Ed). 1998. *Radikalisme Agama*, Jakarta, PPIM IAIN Jakarta.
- Fromm, Erich. 2003. *Akar Kekerasan Analisis Sosio-Psikologis Atas Watak Manusia*, trj. Imam mutaqqin, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hodgson, Marshal G.S. 2002. *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam*, trj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta, Paramadina.

- Hasani, Ismail & Naipospos, Bonar T. 2010. *Radikalisme Agama dan Implikasinya Terhadap Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabotabek dan Jawa Barat, Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Petras.
- Izutsu, Toshihiko. 1993. *Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an*, trj. A. Fahri Husain dkk, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Jackson, Karl D. 1990. *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan; Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Jakarta, Pustaka Utama Grafiti.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta, Paramadina.
- Mubarak, M. Zaki. 2008. *Geneologi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta, LP3ES.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald. 2009. *Sekularisasi Ditinjau Kembali; Agama dan Politik di Dunia Dewasa ini*, trj. Ihsan Ali Fauzi & Rizal Panggabean, Jakarta, Paramadina-Alvabet.
- Qardhawi, Yusuf. 2010. *Fiqh Jihad Sebuah Karya Monumental Teerlengkap Tentang Jihad Menurut al-Quran dan as-Sunnah*, trj. Irfan M. Hakim dkk, Bandung, Mizan.
- Rousseau, Jean Jacques. 2007. *Du Contract Social (Perjanjian Sosial)*, trj. Nino Cicero, Jakarta, Transmedia Pustaka.
- Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press.
- Singh, Belveer & Mulkan, A. Munir. 2012. *Jejaring Radikalisme Islam di Indonesia, Jejak Sang Pengantin Bunuh Diri*, Yogyakarta, JB Publisher.
- Watt, William Montgomery. 1997. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, trj. Taufik Adnan Amal, Jakarta, RajaGrafindo Persada.
- Woodward, Mark R. (Ed). 1998. *Jalan Baru Islam Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, trj. Ihsan Ali Fauzi, Bandung, Mizan.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Islam di Indonesia*, Jakarta-Bandung, Teraju.

#### **Artikel/Internet/Makalah**

- Aripudin, A. *Akar Kekerasan*, Republika,  
 \_\_\_\_\_ . *Religiusitas Vs Sekularisme*, Republika,  
 \_\_\_\_\_ . *Dakwah Kontemporer*, Republika,
- Chandrasekaran, Rajiv. *Indonesian Style Taliban Fights for Islamic Law*, The Washington Post, Saturday, May 4, 2002.
- Kabupaten Tasikmalaya, *Tasik Selatan Media Online, Media Informasi Tasik Selatan*, 29 Maret 2011.
- Munawar, Spyran. *Ormas Islam Sweeping Sarang Gang Motor Brigez*, RMOL (Rakyat Merdeka Online)-Minggu 18 Nopember 2012.

Masyarakat Tasikmalaya Selatan (Rampas) dan Brigade Tholiban Kembali Berdemo, PR Online 29 Maret 2011.

### **Acep Lg**

- Azra, Azyumardi. (2003). *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta, Logos.
- Aripudin, A. (2010). *Tipologi Runtuhnya Lembaga Pesantren, Kasus di Tiga Pesantren di Jawa Barat*, Fidkom, UIN Sunan Gunung Djati.
- Boland, B. J. (1985). *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, trj. Safrudin Bahar, Jakarta, Grafiti.
- Baljon, J.M.S. (1996). *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, trj. A.N. Muiz, Jakarta, Pustaka Firdaus.
- Dhafier, Zamakhsyari. (1982). *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ES.
- Denzim, Norman K. & Lincoln Yvonna S. (Ed) (2000). *Handbook of Qualitative Research*, London-New Delhi, Sage Publication Inc.
- Gibb, H.A.R. & Kramers, J.H. (1965). *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill.
- Hisyam, Ibnu. (2009). *Sirrah Nabawiyah*, dar al-Kutub al Alamiyah, Beirut.
- Hefner, Robert W. (2001). *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, trj. Ahmad Baso, Yogyakarta, LKiS.
- Hayati, Fitroh. (2005). *Pesantren Sebagai Alternatif Modal Lembaga Pendidikan Kader Bangsa*, dalam Jurnal MIMBAR, vol 27 No.2
- Jones, Pips. (2010). *Teori-Teori Sosial dari Fungsionalisme hingga Pos-Modernisme*, trj. A. Fedyadi, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Khaldun, Ibnu. tt. *Muqaddimah*, Cairo, Dar al-Qahirah.
- Madjid, Nurcholish. (2004). *Bilik-Bilik Pesantren*, Jakarta, Paramadina.
- Nasution, Harun. (Ketua) (1992). *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta, Jembatan.
- Nuh, Nuhriison M. (Ed) (2010). *Peranan Pesantren Dalam Mengembangkan Budaya Damai*, Jakarta, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag RI.
- Rahman, Fazlur. (1975). *Islam*, Chichago, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Islamic Methodology in History*, Delhi, Adam Publishers.
- Raharjo, M. Dawam. (Ed) (1974). *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta, LP3ES.
- Rachmiatie, Atie dkk. (2005). *Peta Kesadaran Politik Para Santri di Pesantren Kabupaten Bandung*, dalam Jurnal MIMBAR, vol 21, No. 2.
- Shihab, Alwi. (2010). *Akar Tasawuf di Indonesia*, Bandung, Iman-Mizan.
- Sholeh, Badrus. (Ed), (2007). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, Jakarta, LP3ES-LSAF-The Asia Foundation.

## **Ridwan Bustamam**

Abdala, Ulil Abshar & Marzani Anwar, *Naskah Penelitian Pesantren*, Jakarta, 1985

Anwar, Rosihan (dkk). *Ulama dalam Penyebaran Pendidikan dan Khazanah Keagamaan*. Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pengembangan Lektur Pendidikan Agama, cet. I, 2003.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*. Bandung: Mizan. 2004.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Islam, cet. IV, 2002.

Badri, E. Dkk (Ed). *Pergeseran Literatur Pesantren Salafiyah*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2007.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung : Mizan, 1999.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Horikoshi, Hirko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, cet. I, 1987

Luwis Maluf. *Al-Munjid fi al-Luggah wa al-A'lam*. Beirut: Darul Masyriq, 1973

Madjid, Nurcholis. *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Ma'luf, Lwis. *Al-Munjid fi al-Luggah wa al-A'lam*. Beirut: Darul Masyriq, 1973.

Marzuki Wahid (dkk). *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan & Transpormasi Pesantren*. Bandung. Pustaka Hidayah. 1999.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

M. Hisyam (Ed.), 2012, *Sejarah Kesultanan Paksi Pak Sekala Brak*, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Mudzhar, Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet.IV, 2002.

Nata, Abuddin (ed). *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Grasindo, 2001.

Nurul Huda SA, "Tradisi Menulis Populer di Pondok Pesantren Hasyim Asy'ari Yogyakarta", dalam *Jurnal Islam-Indonesia: Volume 01, Nomor 01*, Tahun 2009/1431.

Puslitbang Lektur Keagamaan. *Hasil Penelitian Pengkajian Pergeseran Literatur Pondok Pesantren Salafiyah*. Puslitbang Lektur Keagamaan, 2004.

Rahman, Ahmad (ed). *Inventarisasi Karya Ulama di Lembaga Pendidikan Keagamaan: Studi di Provinsi Sulawesi Selatan, Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, Sumatera Selatan, dan Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.

Raharjo, M. Dawam. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1980.

Steenbrink, Karel. *Pesantren Madrasah Dan Sekolah* . Jakarta: LP3 ES, 1974.

- Subandi, *Info Kajian Bappenas*, makalah disampaikan pada seminar diselenggarakan Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Keagamaan di Bogor, Agustus 2007.
- Sudirman AM (dkk), “Hubungan Kekerabatan Bahasa Melayu dengan Bahasa Lampung”, dalam *Humaniora Vol.17, No.1*, Februari 2005.
- Wahid, Abdurahman. *Menggerakkan Tradisi: Esei-esei Pesantren*. Yogyakarta. LKiS. 2001.
- Wahid, Marzuki (dkk). *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Hadar, Husein Ja'far al-Hadar, *Mengembangkan Islam 'Tinta'*, *Republika*, 22 Januari 2010
- Azra, Azyumardi, H.M. Rasyidi, BA; *Pembentukan Kementerian Agama dalam Revolusi*, dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI: Bigrafi Sosial Politik*, Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998
- Buya Royanuddin AS, *Dari Deklarasi Syari'at Islam, Melalui Advokasi Emansipatoris Ummat Oleh Aksi Wulatu al-Amri Menuju Kabupaten Sukabumi yang Maju dan Islami*, Makalah pada *Halal Bihalal & Temu Wicara Ulama-Umara Kabupaten Sukabumi*, 21 Syawal 1424 H/ 15 Desember 2001
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta, 1982
- Gerakan Memakmurkan Masjid (GMM)*, Pemerintah Daerah Kabupaten Sukabumi 2012.
- Hidayat, I. Syarief Hidayat, *Naskah Sunda Islami Sebagai Fakta Sejarah Perkembangan Islam di Tatar Sunda*, Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama di Pekanbaru, Riau, Makalah, 2009.
- Ikram, Achadiati, *Filologia Nusantara*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1997
- Loir, Henri Chambert, *Tulisan Latin*, dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2009, hal 337
- Menocal, Maria Rosa, *Sepotong Surga di Spanyol: Kisah Peradaban Muslim, Yahudi, Kristen Spanyol Pertengahan (750-1492 M)* (terjemahan buku *Ornament of The World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain.*) Mizan, Bandung, 2006
- Michael H, Hart, *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah* (diterjemahkan oleh Ken Ndaru dan M. Nurul Islam dari *100 Ranking of The Most Influential Persons in History*), Hikmah, Jakarta, 2009
- Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (diterjemahkan oleh Satrio Wahono, dkk dari *A History of Modern Indonesia Since 1200*), PT Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, 2007

- Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Jakarta, 1988
- Seputar Makam-Makam Pejuang Islam yang dikaromatkan di Sukabumi, Forum Pemelihara dan Pelestari Sejarah ) Kabupaten Sukabumi.*
- Sulasman, KH. Ahmad Sanusi (1889-1950): *Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, PW PUI Jawa Barat, Hariani Santiko, *Agama Veda di Nusantara*, dalam Riris K. Toha-Sarumpaet (Editor), *Ilmu Pengetahuan Budaya dan Tanggungjawabnya: Analeka Pemikiran Guru Besar FIB UI*, UI Press, Jakarta, 2011, hal. 137-139.
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Api Sejarah*, Salamadani, Bandung, 2010
- \_\_\_\_\_, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Cetakan IV), Mizan, Bandung, 1998.

