

CIKALAMA: DARI SISTEM WARIS KE WAKAF



**Jurusan Manajemen Dakwah
Fakultas Dakwah dan Komunikasi
UIN Sunan Gunung Djati Bandung**
Redaksi: Gedung Fakultas Dakwah Dan Komunikasi
Lt 2. Ruang Jurusan Manajemen Dakwah
Jl. AH. Nasution No. 105 Cipadung Cibiru Bandung
Telepon : 022-7810788 Fax : 0227810788
E-mail : md@uinsgd.ac.id
Website : <http://md.uinsgd.ac.id>

CIKALAMA: DARI SISTEM WARIS KE WAKAF



**Dr. Acep Aripudin
Dr. Hajir Tajiri**



CIKALAMA: DARI SISTEM WARIS KE WAKAF

Dr. Acep Aripudin
Dr. Hajir Tajiri



**Jurusan Manajemen Dakwah
Fakultas Dakwah dan Komunikasi
UIN Sunan Gunung Djati Bandung**

CIKALAMA: DARI SISTEM WARIS KE WAKAF

Penulis :

Dr. Acep Aripudin

Dr. Hajir Tajiri

ISBN: 978-623-6524-08-4

Editor:

Asep Iwan Setiawan

Penyunting :

Asep Iwan Setiawan

Desain Sampul dan Tata Letak:

Cecep Abdu Rohman

Penerbit:

Jurusan Manajemen Dakwah

Fakultas Dakwah dan Komunikasi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Redaksi:

Gedung Fakultas Dakwah Dan Komunikasi

Lt 2. Ruang Jurusan Manajemen Dakwah

Jl. AH. Nasution No. 105 Cipadung Cibiru Bandung

Telepon : 022-7810788

Fax : 0227810788

E-mail : md@uinsgd.ac.id

Website : <http://md.uinsgd.ac.id>

Cetakan pertama, Oktober 2021

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Segala puja-puji bagi Allah salawat salam bagi Rasulullah Muhammad Saw. “Sang manik gumilang tan Katinggalan janda Allah Jabrail ya Muhammad Umar Mayah pupuningsun bahu kiwa isun Baginda Hamzah bahu tengen isun Baginda Ali tengah isun Nabi Ibrahim gigir isun Baginda Adam, salira isun ana ing salira La ilaha Illallah Muhammadur Rasulullahh...”. Semoga ! Penelitian tentang tradisi Islam sudah banyak dilakukan, baik sebelum maupun pasca kemerdekaan Indonesia 1945 dengan ragam corak dan pendekatan.

Tradisi Islam yang merupakan cikal bakal lahirnya tradisi pesantren umumnya dikaji disandingkan dalam tema penelitian tentang Indonesia, atau terkhusus Islam di Indonesia, seperti dilakukan pedagang sekaligus sarjana Eropa, seperti Tome Pires tentang Dunia Timur (summa oriental) tahun 1511. Pires merupakan pembantu Afonso de Albuquerque (1475-1491) anak dari Raja João II dari Portugal (1455-1495). Pires belayar melewati Tiongkok, Malakka hingga ke Jawa dan menyaksikan tradisi Islam yang dipraktikan masyarakat Jawa saat itu, seperti Cirebon, Demak dan Banten. Informasi Pires, barangkali, merupakan informasi lebih awal tentang tradisi Islam di Nusantara. Pelancong lain, ialah Ibnu Batutah, atau Abu Abdallah Muhammad Ibn Abdallah ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Lawati Ibn Battuta. Lahir di Marocco 25 Februari 1304 dari keturunan suku Berber. Dalam kitabnya ar-Rihlah li Ibn Batutta (perjalanan Ibn Battuta), Battuta menceritakan perjalanannya dari India sampai Cina dan dari Afrika sampai Nusantara secara apik dan mengesankan, seperti bertemu dengan Sultan Jawa dan raja Samudera Pasai Sultan Malik Zhahir. Battuta, dalam kitabnya tersebut, bukan saja menemukan Islam, namun juga tradisi Islam yang sudah menguat menjadi suatu sistem sosial budaya di Nusantara. Merujuk pada dua

informan di atas, tradisi Islam memang sudah tua di Nusantara setelah melewati tahapan proses “pribumisasi Islam”.

Proses pembumian tersebut, salah satunya, melalui tradisi pesantren. Lembaga pesantren berperan sentral dalam proses tradisionalisasi Islam, terutama jasa peran kiai dan para bangsawan yang menjadi nafas sekaligus pemoles tradisi Islam melalui pesantren. Strategi pengenalan Islam (da’wah) seperti diperankan lembaga pesantren, ternyata terbukti efektif dan lebih adaptif dengan 1 tradisi masyarakat lokal seperti diungkap beberapa penulis tentang pesantren, termasuk tulisan hasil observasi tentang Pesantren Cikalama ini.

Apa yang diungkap dan digambarkan oleh dua orang peneliti saudara Acep Aripudin dan Hajir Tajiri tentang tradisi Pesantren Cikalama yang didirikan 1630 memperkuat temuan sebelumnya tentang tradisi Islam di pesantren, bahkan ada yang dianggapnya lebih unik, sehingga perlu untuk diungkapkan secara ilmiah. Terlepas dari kekurangan dan kealfaan, tulisan tentang tradisi Pesantren Cikalama ini, jelas berkontribusi bagi telaah lebih lanjut tentang lembaga pesantren, yang oleh para ahli diklaim sebagai lembaga pendidikan asli khas Nusantara.

Kepada kedua peneliti, saya ucapkan selamat dan terima kasih. “Allahumaj’altu Sulaiman ibn Rahim ar-Rohimi al-Izzati wa nahnu dzalika Ajyanul faqada as-Samawati wa al-Ard tsuma ya Allah tsuma ya Allah tsuma ya Allah tsuma Muhammad tsuma Muhammad tsuma Muhammad tsuma Abdullah ya Jinu al-Aini sirtu Haq “...” La Ilaha Illallah Muhammadarosulullah”. Semoga keberkahan dari Allah kepada saudara selalu menyertai dunia dan akhirat !!

Bandung, September 2021

DAFTAR ISI

Kata Pengantar --i

Pengantar--ii

Daftar Isi -- iii

Bab I. Pendahuluan--1

Bab II. Tradisi Pertahanan Budaya Pesantren--35

A. Kekuasaan dan Kepemimpinan Tradisional --35

B. Pertahanan Tradisi Pesantren dalam Masyarakat--41

BAB III. Pertahanan Tradisi Pesantren--45

A. Seting Islam di Sumedang -- 45

B. Budaya Pesantren --26

C. Unsur-Unsur Pesantren --31

D. Cerita Cikalama -- 49

E. Silsilah Pendiri Pesantren--51

F. Berdirinya Pesantren --60

Bab IV. Dinamika dan Inovasi Tradisi

A. Tradisi Kepemimpinan; Ulama Plus Bangsawan --64

B. Tradisi Keilmuan (Kajian Kitab “Kuning”) --67

C. Pngandika--75

D. Ngabungbang; Inovasi Ritual Tradisi Maulid Nabi --80

E. Pondok --87.

Bab V. Tinggalan Arkeologi Penguat Tradisi--95

A. Tinggalan yang Bersifat Tangible --95

B. Legacy Intangible -- 106

C. Futuristik Pesantren Cikalama -- 112

Bab VI. Penutup--120

Daftar Pustaka--122

Riwayat Penulis --131

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Studi tentang pesantren di Indonesia seperti tidak ada surutnya. Lembaga keagamaan Islam tersebut memiliki elemen cukup kompleks, dinamis dan bahkan romantis. Kompleksitas studi pesantren bukan saja karena pesantren tumbuh subur di negeri mayoritas penduduk muslim terbesar di dunia, namun lebih dari itu, lembaga pesantren telah memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan umat Islam di Indonesia. Pesantren, sebagaimana lembaga-lembaga Islam serupa, juga mengalami pasang surut, dan bahkan jatuh bangkrut ditinggal kiai, seperti karena meninggal dunia, atau ditinggal para santrinya.¹ Ada banyak pesantren besar, maju dan berkembang karena inovasi dan eksistensinya berusaha adaptif terhadap perubahan zaman.² Namun, didapati pula pesantren besar, berdiri sejak lama, namun tidak dapat bertahan karena berbagai faktor, sehingga pesantren bubar.³

Suatu pesantren dapat bertahan maupun bangkrut dilatarbelakangi beragam faktor, internal maupun eksternal, seperti faktor pemimpin dan kepemimpinan (kiai), faktor keluarga, faktor

¹ A. Aripudin, *Pesantren dan konflik Keluarga: (Studi Kasus Pesantren Alfadiliyah Ciamis)*. Jurnal Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies 6 (1), 2012. 135-150

² Charlene Tan, *Educative Tradition and Islamic School in Indonesia*. Jurnal Ilmiah Peuraden, Vol. 3, No. 3, September 2015

³ Beberapa pesantren besar yang mengalami kematian, seperti Pesantren Cempaka (Surabaya), Kademangan (Bangkalan), Maskumambang (Geresik) dan Jamsaren (Surakarta). Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 2011, h. 59

perubahan masyarakat, politik, modal finansial, kurangnya sumber daya manusia (SDM), manajemen pengelolaan dan faktor pengaruh modernisasi. Pesantren tua yang masih eksis dan bahkan berkembang hingga saat ini, seperti Pesantren Tebuireng (Jombang) yang didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari, Suryalaya dan Cipasung (Tasikmalaya), Diniyah Thowalib (Padang), Cikalama (Bandung) dan Al-Amin (Madura). Perkembangan dan keberlanjutan suatu lembaga pesantren, ternyata, mengacu pada kasus-kasus di atas memiliki ragam latar belakang dan bentuk, seperti juga ragam dan bentuk suatu lembaga pesantren mati. Kondisi tersebut, dapat diartikan bahwa setiap pesantren memiliki cara, pendekatan, kekuatan, kelemahan dan corak berbeda-beda sebagaimana dianalisis dengan optimis oleh Lukens-Bull.⁴

Pada kasus salah satu pesantren tradisional di Ciamis Jawa Barat misalnya, “reformasi” internal yang dilakukan oleh pengganti pendiri pesantren telah menimbulkan guncangan hebat dan konflik di internal pesantren.⁵ Pesantren akhirnya terpecah dan ditinggalkan para santri hingga sulit kembali dihidupkan. Bangunan fisik yang bagus tidak menjadi jaminan bagi keberlangsungan ketahanan pesantren. Aspek tradisional dan sentralitas kiai masih menjadi elemen pesantren paling menentukan pada kasus pesantren tersebut. Pesantren Aljawami di Kabupaten Bandung lain lagi pengalamannya. Pesantren yang didirikan tahun 1931 oleh Asy-syaikh K.H

⁴ Ronald Lukens-Bull, *Pesantren, Madrasa, and the Future of Islamic Education in Indonesia*. Kawalu: Journal of Local Culture Vol 6, No. 1 (January - June), 2019.

⁵ A. Aripudin, *Pesantren dan Konflik Keluarga (Studi Kasus Pesantren Alfadiliyah Ciamis)*. Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies, Vol. 6 No. 19 | Edisi Januari-Juni 2012.

Muhammad Sudja'i ini sedang mengalami surut dan melakukan transformasi bentuk pendidikannya. Elemen-elemen utama pesantren hampir hilang dan digantikan dengan perguruan tinggi. Apakah yang sedang terjadi di Aljawami itu merupakan upaya melakukan pertahanan?, sehingga bisa tetap eksis meskipun harus menghilangkan beberapa unsur kepesantrenan. Dalam Bahasa lain, spirit kepesantrenan tetap ada, namun bentuk dan pola pendidikan Islamnya dapat diubah sesuai dengan perkembangan dan tuntutan zaman.

Menarik untuk dikaji dalam bentuk berbeda ialah Pesantren Cikalama di Sumedang (Cicalengka). Pesantren ini sangat tua usianya dan masih kukuh dan kokoh mempertahankan tradisi kepesantrenan hingga zaman *now* ini. Geneologi kepemimpinan pesantren masih bertahan, baik di pusat maupun di cabang. Begitu pula dengan tradisi pengajian, atribut-atribut khas pesantren, paham keagamaan dan manajemen pengelolaan masih dipertahankan. Lokasi yang tidak begitu jauh dari pusat perkotaan, lingkungan pesantren yang rapat dengan masyarakat urban dan godaan pengembangan institusi pesantren tidak menjadikan Cikalama tergiur dan terpancing untuk melakukan transformasi kelembagaan. Popularitas dan kharisma lembaga pesantren justru makin moncer siap berkompetisi dengan lembaga serupa, baik yang melakukan perubahan orientasi dan bentuk maupun lembaga pesantren yang masih mempertahankan tradisi lamanya.

Optimisme tersebut dikemukakan oleh pimpinan Pesantren Cikalama dalam wawancara pertama.⁶ Frame pemikiran seperti apa yang menjadikannya Cikalama begitu optimis dalam memelihara tradisi pesantren, yang jika diukur dengan situasi dan kondisi sekarang cukup memunculkan pertanyaan-pertanyaan. Bagaimana tidak, ketika banyak pesantren melakukan transformasi kelembagaan, Cikalama seperti kokoh mempertahankan tradisinya. Pada saat yang sama Cikalama membuka ruang gagasan “perubahan”, seperti anjuran untuk studi di sekolah. Namun, Cikalama sendiri tetap mengikatkan dirinya pada tradisi yang dipeliharanya hingga saat ini.

Pesantren Cikalama tidak hanya mempertahankan tradisi budaya kepesantrenan, namun juga nampaknya memelihara tradisi mempertahankan “kekuasaan” pada kepemimpinan sentral kiai. Zamakhsyari Dhofier (1980) menyebutnya sebagai *the little kings* (raja-raja kecil) mengacu pada kepemimpinan pesantren.⁷ Apakah pandangan lembaga pesantren seperti itu merupakan inspirasi bagi pemimpin Cikalama hingga saat ini dalam mengelola sistem budaya kepesantrenan? Apabila jawabannya ya, maka apakah tesis Michael Foucault terkait jaringan kekuasaan dapat dibenarkan pada kasus Cikalama? Karena, sebagaimana dapat dilihat nanti, Cikalama memiliki jejaring sosial dan kultural yang menjadi media sekaligus mata rantai dalam memelihara sustanibilitas kekuasaan tradisinya hingga komunikasi berlanjut melalui jejaring budaya dengan seluruh

⁶ Wawancara dengan Yuyu Yusuf tanggal, 2019

⁷ Zamakhsyari Dhofier. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe: Arizona State University, 1998), p.

elemen penyangga, termasuk masyarakat di luar inti elemen pesantren.

Cikalama sejak didirikannya menggunakan tradisi kekuasaan turun-temurun dalam mengelola pesantren melalui “sistem waris”. Sistem ini telah terbukti mampu mempertahankan Cikalama sebagai lembaga pesantren, baik aspek pengajaran, doktrin kelembagaan maupun kepemimpinan. Perubahan terjadi ketika meninggalnya Abdul Jalil I (ulama) yang diteruskan oleh R. Muhammad Syafi’i (bangsawan). Tekanan dan dorongan dari sebagian anggota internal keluarga untuk melakukan pergantian pemimpin pesantren menjadi pemicu dilakukannya perubahan kepemimpinan dan kepemilikan dari sistem “waris” ke “wakaf”. Tradisi kepesantrenan tetap berlaku dan dipertahankan oleh masing-masing keluarga ahli waris pesantren, namun status aset pesantren berubah. Proses peralihan sistem kepemimpinan dan kepemilikan ini dalam institusi pesantren sangat menarik dikaji karena menjadi suatu temuan model pesantren mempertahankan tradisinya.

Telaah pada kajian Pesantren Cikalama akan difokuskan pada strategi dan pendekatan lembaga pesantren dalam mempertahankan tradisi dan bahkan mengembangkannya tanpa harus mengikuti arus perubahan besar melalui reformasi tradisional dalam lingkungan pesantren. Kajian ini sangat menarik di tengah banyaknya lembaga pesantren yang muncul dan juga mati. Ada peribahasa “mempertahankan kekuasaan atau prestasi lebih berat daripada ketika meraihnya”. Peribahasa tersebut, dapat dijadikan sebagai kalimat penting melatarbelakangi studi dinamika perkembangan dan

pertahanan tradisi pada lembaga Islam paling *indigenous* di Indonesia, yaitu pesantren.

B. Identifikasi Masalah

Mengacu pada latar belakang masalah di atas, studi pertahanan tradisi pada Pesantren Cikalama menarik dikaji. Studi tersebut, terutama ketika bersinggungan dengan problem dan opini persoalan “pertahanan tradisi” di tengah kemajuan dan perkembangan budaya modern yang juga memiliki spirit “keberlangsungan hidup” termasuk lembaga pesantren. Beberapa masalah terkait studi pertahanan tradisi pesantren pada kasus Cikalama dapat diidentifikasi dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan, berikut:

Pertama, persoalan terkait deskripsi dinamika pertahanan tradisi dan kekuasaan yang terjadi di Pesantren Cikalama, seperti proses dinamika peralihan kepemimpinan dan konsekuensi-konsekuensinya yang diambil oleh pengelola dan generasi penerus Cikalama. Keputusan tradisional apapun yang ditentukan akan sangat berimplikasi terhadap pola dan corak *frame of reference* Cikalama sejak dilakukan oleh para pendahulunya.

Kedua, persoalan peralihan status aset pesantren dari “sistem waris” ke “sistem wakaf” yang merupakan momentum bagaimana keberlangsungan intitusi pesantren tradisional dapat bertahan tanpa harus melakukan reformasi sistem kelembagaan. Tema permasalahan ini penting karena transformasi sistem kepemimpinan dapat berlangsung dan kegiatan kepesantrenan juga bertahan. Halmana dapat membedakan dengan transformasi pada umumnya lembaga

pesantren yang melakukan transformasi dengan menambah sistem *schooling*.

Ketiga, identifikasi terhadap persoalan pertahanan tradisi melalui jaringan tradisional keagamaan, baik dalam tradisi keilmuan maupun ritual keagamaan. Tradisi tersebut, mewujudkan dalam suatu sistem jejaring kekuasaan sekaligus jejaring pemelihara tradisi pesantren.

C. Rumusan Masalah

Mengacu pada latar belakang tersebut di atas, tema penelitian terkait lembaga pesantren terus berkembang, karena tiap-tiap pesantren memiliki sejarah dan dinamika tantangannya masing-masing. Pesantren yang sejak kemunculannya tidak lebih dari proses “pengislaman” dalam konteks sosial-budaya Nusantara menjadi tema riset menarik manakala dihubungkan dengan konteks politik, ekonomi dan kekuasaan. Karenanya, penelitian terkait pesantren itu cukup luas, sehingga diperlukan reduksi yang dituangkan dalam sebuah rumusan masalah, berikut:

1. Apa saja upaya yang dilakukan Pesantren Cikalama dalam mempertahankan tradisi kepesantrenan sejak berdiri hingga era modernisasi dan teknologi informasi sekarang?
2. Bagaimana proses perubahan-perubahan terjadi dan dalam hal apa saja perubahan-perubahan tersebut dilalui oleh Pesantren Cikalama, terutama terkait kepemimpinan dan kepemilikan aset dalam upaya konservasi tradisi kepesantrenan?

3. Bagaimana cita, orientasi dan perspektif Pesantren Cikalama ke depan melalui kapital kultural yang dipertahankan dan dimilikinya sekarang?

D. Tujuan

Mencermati beberapa rumusan penelitian tersebut, maka ke bawah ini akan dirunut tujuan-tujuan penelitian tentang Peralihan dan Pertahana Tradisi Pesantren pada kasus Pesantren Cikalama, berikut:

1. Tujuan penelitian memokus pada upaya mengontruksi strategi konservasi Pesantren Cikalama dalam mempertahankan tradisi kepesantrenan melalui telaah historis dan situasional sejak berdiri hingga sekarang. Studi historis ini stresingnya pada tradisi pengajaran agama (metode, pendekatan, sumber rujukan, atau konten) dan aturan-aturan khas terkait ibadah dan akhlak.
2. Mengetahui bagaimana proses-proses peralihan kepemimpinan dan kepemilikan pesantren beserta konsekuensi-konsekuensi yang harus diterima oleh pihak-pihak terkait (ahli waris) untuk menghindari konflik laten maupun manifes, sehingga institusi pesantren tetap terjaga keutuhannya.
3. Mengetahui bagaimana perspektif Pesantren Cikalama ke depan mengacu pada kapital pesantren yang selama ini dimiliki. Perspektif tersebut penting untuk mengetahui rencana dan cita-cita Cikalama yang juga merupakan bagian

dari konservasi tradisi Cikalama setelah sukses dalam melewati pase pertama dan kedua.

E. Manfaat Penelitian

Mengacu pada tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian tentang Peralihan dan Pertahanan Tradisi Pesantren serta Kekuasaannya, studi ini akan memberi manfaat tentang informasi lembaga keagamaan Islam yang khas Indonesia ini, melengkapi temuan-temuan sebelumnya dan upaya pembuktian terkait strategi pertahanan budaya pesantren dalam pergumulan budaya global. Lebih spesifik, penelitian tentang tema pertahanan tradisi dan kekuasaan pesantren memiliki dua manfaat besar, berikut:

1. Manfaat akademik merupakan target paling sentral dalam proses dialog ilmiah. Temuan sebelumnya tentang tradisi pesantren sebagaimana dilakukan Zamakhsyari Dhofier (1980), Yudha Heryawan Asnawil, Endriatmo Soetarto, Didin S. Damanhuri dan Satyawan Sunito (2016),⁸ Muhammad Latif Fauzi (2012),⁹ Munir (2016)¹⁰ serta Lukens-Bull¹¹ yang

⁸ <https://iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/viewFile/30277/31102> diakses tanggal 19 Januari 2019.

⁹ <https://media.neliti.com/media/publications/94521-EN-traditional-islam-in-javanese-society-th.pdf> diakses tanggal 19 Januari 2019

¹⁰ *The Continuity and Change of Pesantren Tradition: Study Network Main Pesantren and Alumni Pesantren in Kabupaten OKU Timur, South Sumatra*. Jurnal Pendidikan Islam Volume 5, Nomor 2, December 2016

¹¹ Ronald A. Lukens-Bull, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*. By Zamakhsyari Dhofier. The Journal of Asian Studies, Volume 59 - Issue 4 - November 2000. Google Scholar.

menanggapi serius tesis Dofier terkait institusi pesantren menunjukkan bukti bahwa lembaga pesantren bukan hanya semata terbatas pada penunjukan tempat belajar agama. Lembaga pesantren tumbuh dan berkembang menjadi institusi perubah budaya (*agen institutional of change*) dan pengendali tradisi. Filsuf Francis Michel Foucault dengan tesis pertahanan budaya dan kekuasaannya akan mendapat ujian, dan bahkan tantangan dari tradisi pertahanan dalam institusi pesantren.

2. Manfaat fungsional dari penelitian tentang pertahanan institusi pesantren, yaitu experimentasi pertahanan tradisi tanpa harus melakukan “reformasi tradisi” secara revolusioner. Pesantren sebagaimana ditelaah para ahli merupakan lembaga pendidikan tradisional sekaligus lembaga kultural yang dapat berubah mengikuti perubahan manusia (Raharjo, 1974) dan (Steenbrink, 1986). Karenanya, tidak ada yang tidak berubah, termasuk lembaga pesantren sebagai produk tradisi umat. Namun, perubahan pada lembaga pesantren tidak mesti berubah menjadi sekolah, atau perpaduan antara dua sistem pendidikan yang terkadang memunculkan suatu bentuk baru yang tidak menyenarai. Pesantren Cikalana dapat menjadi model sistem pendidikan pesantren yang bertahan di era modernisasi tanpa harus melakukan reformasi tradisi. Apalagi reformasi kelembagaan dengan merelakan hilangnya sebagian, atau seluruhnya tradisi yang ada diganti dengan tradisi baru sebagai konsekuensi dari perubahan tersebut.

F. Metode Penelitian

Penelitian untuk mengungkap (*to be contruction*) data-data tentang tradisi pesantren yang memiliki unsur sejarah sosial dan kebudayaan diperlukan metodologi komprehensif dan paradigma konstruktif yang terdiri dari pendekatan, metode dan teknik yang relevan dengan objek penelitian. Metode yang digunakan ialah studi kasus. Tujuannya, menggambarkan secara mendetail tentang latar belakang, sifat-sifat dan karakter yang khas dari kasus maupun individu yang akan menjadi hal yang bersifat umum. Kemudian, diamati secara partisipasi mengenai aspek-aspek tertentu terkait tema masalah yang diteliti, sehingga diperoleh data-data baik data primer maupun data sekunder.

Data primer dimaksud diperoleh dari hasil wawancara mendalam (*indepth interview*) dengan informan kunci (*key informan*), seperti pimpinan pesantren, keluarga pesantren, pelaku sejarah, observasi partisipasi (*participative observation*) dan naskah-naskah tertulis. Sementara data sekunder diperoleh melalui tulisan-tulisan para pimpinan terdahulu, hasil-hasil penelitian, dokumentasi dan pendapat ahli.

Beberapa teknik pengumpulan data terkait penelitian tradisi pesantren dilakukan melalui wawancara, observasi dan studi dokumentasi. Penelitian ini memadukan antara penelitian sejarah (*historical research*) dan analisis budaya (*cultural analysis*) yang bersifat konstruktif, sehingga paradigma yang digunakan juga bersifat konstruktif. Pendekatan historis menerapkan metode dokumen, yakni

menelaah arsip, surat, dan dokumen resmi, seperti aturan-aturan, surat-surat korespondensi, surat dan catatan resmi, otobiografi, surat kabar dan majalah, diagram atau peninggalan bersejarah lain yang berkaitan dengan tradisi Pesantren Cikalama dan tradisi pesantren secara umum.

Data hasil penelitian kemudian dianalisis menerapkan analisis data deduktif (berpikir dari yang umum ke khusus), induktif (berpikir dari yang khusus ke umum), dan meta-analisis, yaitu suatu bentuk kajian dalam analisis guna melahirkan alternatif temuan baru berdasarkan analisis terhadap sejumlah penemuan penelitian yang berkaitan. Kritik sumber dilakukan terhadap data dokumen yang terkait dengan sejarah dan dan tradisi pesantren melalui briefing plus verifikasi.

Analisis data menggunakan teknik analisis, meliputi: *pertama*, reduksi, yaitu menyeleksi data yang terkait dengan jalan mengurangi seminim mungkin data yang tidak relevan; *kedua*, display, yaitu menyajikan hasil analisis data dalam bentuk tampilan bagan atau tabel agar dapat diketahui kecenderungannya; *ketiga*, sistematisasi, yaitu melakukan analisis secara berurutan menurut periodisasinya, dan bertahap sesuai dengan perubahan yang terjadi; *keempat*, kategorisasi, yaitu pengelompokan atas bentuk atau pola tertentu.

Adapun pendekatan analisis yang digunakan, berikut: *pertama*, pendekatan deskriptif (positif), yaitu menerangkan suatu gejala yang terjadi, melalui pencarian fakta dengan interpretasi yang tepat; *kedua*, pendekatan preskriptif (normatif), yaitu menawarkan suatu norma atau kaidah yang dapat digunakan untuk memecahkan

suatu masalah. Dalam penelitian kualitatif, pendekatan ini tergolong pendekatan rasionalistik, karena realitas terjadinya perubahan dinamika dakhwa tidak hanya dalam perspektif empirik, melainkan juga perspektif-teoretik dan etik, dan pendekatan realisme metafisik, karena objek kajiannya tidak hanya aspek material budaya atau realitas sosial dari fenomena tradisi Pesantren Cikalama.

Analisis data dalam penelitian dilakukan secara terus-menerus dan berkesinambungan, dari awal sampai akhir kegiatan penelitian, baik di lapangan maupun di luar lapangan. Analisis data di lapangan meliputi pencatatan, pemberian kode (koding), dan penafsiran sementara terhadap berbagai informasi yang diperoleh pada setiap langkah kegiatan penelitian. Analisis data di luar lapangan merupakan kelanjutan dari analisis data di lapangan, yang dilakukan secara lengkap terhadap seluruh data yang terkumpul, baik melalui observasi, wawancara, maupun studi dokumentasi.

Langkah-langkah kegiatan yang ditempuh dalam analisis data tersebut, berikut:

- a. Reduksi data, yaitu membuat ringkasan dari seluruh data yang diperoleh dari catatan lapangan. Reduksi data dilakukan peneliti yaitu dengan membuat merangkai informasi yang diperoleh dari informan dalam bentuk narasi yang berkaitan dengan fokus penelitian.
- b. Pengorganisasian dan penggolongan data sesuai dengan tujuan penelitian.
- c. Pemeriksaan terhadap seluruh data secara teliti untuk mengetahui kelengkapan dan keabsahannya, serta

memperoleh gambaran menyeluruh terhadap data, apakah sudah mencukupi atau masih perlu ditambah.

- d. Penafsiran data sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian, yakni menyusun dan merakit unsur-unsur data serta memberi makna berdasarkan pandangan peneliti untuk mencapai suatu kesimpulan sesuai dengan tujuan penelitian. Hal ini dilakukan karena pada hakekatnya keseluruhan data dalam penelitian ini saling menunjang dan saling melengkapi.
- e. Verifikasi data dilakukan untuk memeriksa apakah kesimpulan yang diambil sudah tepat atau belum dan apakah sudah mencapai tujuan penelitian.

Seluruh kegiatan analisis data sebagaimana diuraikan di atas, pelaksanaannya dilakukan secara terus-menerus, berkesinambungan, dan saling berhubungan satu sama lain dari awal sampai akhir kegiatan penelitian.

G. Kajian Terdahulu

Studi terkait pesantren telah berkembang sejak lama, meskipun belum sekuat perkembangan studi dan penelitian tentang politik dan ekonomi misalnya, dalam konteks masyarakat Indonesia. Baru belakangan ini para sarjana mulai melirik lembaga pesantren sebagai subjek sekaligus objek riset untuk menguji dan atau menemukan postulat-postulat tentang hubungan masyarakat dengan budaya keagamaan Islam. Ketertarikan para sarjana mengkaji pesantren tidak luput dari institusi pesantren sendiri yang

keberadaannya makin hari makin menarik perhatian, terutama hubungan pesantren dengan politik, ekonomi, budaya keagamaan maupun akademik.

Secara kultural, institusi pesantren telah menjadi semacam benteng pertahanan budaya hubungan Islam dengan masyarakat muslim Indonesia. Pesantren bukan lagi terbatas pada sentra kajian Islam “tradisional”, menyebarkan corak Islam tertentu, namun darinya telah berperan dalam memperkuat pengembangan masyarakat sipil secara umum. Pesantren tidak hanya terkonsentrasi di perdesaan sebagaimana lazim disaksikan tahun-tahun ke belakang. Wilayah pinggiran perkotaan juga sudah dirambah untuk pengembangan pesantren, sehingga institusi pesantren diharapkan menjadi jangkar dan jorng kehidupan beragama masyarakat perkotaan. Karenanya, perhatian terhadap pesantren bukan saja akan makin kuat, namun semakin memasyarakat dengan kekhasannya sebagai jangkar pertahanan tradisi budaya Islam yang melekat dalam institusi pesantren.

Kekuatan pertahan tradisi dalam pesantren sangat jelas menunjukkan eksistensi budaya kepesantrenan yang berkolaborasi dengan budaya keindonesiaan, sehingga memiliki posisi kuat dan trampil dalam hubungannya dengan budaya di luar pesantren dalam bentuk yang lebih dialogis maupun sebaliknya. Ke bawah ini, akan dirunut beberapa kajian terkait tradisi pertahan budaya pesantren yang direduksi dan hanya yang memiliki relevansi dengan kajian ini, berikut:

Pertama, studi yang dilakukan oleh Zamakhsyari Dhofier dengan judul *Pesantren Tradition*. Studi Dhofier mulanya merupakan disertasi di Australian National University untuk meraih degree akademik doctor of philosophy. Karya Dhofier tersebut, boleh jadi merupakan tulisan tentang pesantren paling komprehensif yang ditulis sarjana lokal. Eksplorasinya hampir mencakup dan mendeskripsikan elemen pesantren secara utuh. Tulisan Dhofier merambah pada sudut tradisi dan metodologi keilmuan pesantren, tradisi kyai hingga politik. Namun, konsentrasi kajiannya, sebagaimana diakuinya, difokuskan lebih pada upaya konservasi dan pengembangan tradisi “doktrin” ahl Sunnah wa al-Jamaah (Aswaja). Doktrin teologis Aswaja sebagaimana dilihat merupakan doktrin teologi populer di kalangan umat Islam Sunny, termasuk di Indonesia. Apa yang dilakukan Dhofier menjadi pembuka untuk mengungkap kekuatan-kekuatan pertahanan tradisi budaya pesantren dalam elemen lainnya dalam kasus berbeda.

Kedua, kerja riset yang dilakukan oleh sarjana Jepang Hiroko Horikoshi di Amerika dengan judul *A Traditional Leader in A Time of Change: The 'Kijaji' and 'Ulama' in West Java*. Penelitian dilakukan Horikoshi untuk meraih gelar Ph.D tersebut, lebih diorientasikan untuk mengungkap elemen kyai sebagai peran agent of social change. Kyai dimaksud merupakan kyai pembimbing ngaji yang bisa ditemukan di masjid/mushola dan pesantren sebagaimana dikemukakan pada bagian tiga karyanya. Beberapa karakteristik ulama diungkap Horikoshi, termasuk aktifitas politik yang dilakukan ulama. Namun, ulasan penulis lebih bersifat sosiologis, sehingga tidak

menyentuh hal-hal detil yang berubah di dalam permukaan. Penelitian ini telah memperkuat salah satu elemen pesantren, yaitu kyai dalam perspektif lebih maju.

Ketiga, tulisan Abdurrahman Wahid berjudul *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren* yang dipublikasikan tahun 2001 oleh Penerbit LKiS Yogyakarta. Buku tersebut, sebenarnya merupakan kumpulan artikel Wahid yang dupublikasikan dalam berbagai media massa dan presentasi di berbagai tempat. Namun, isi tulisannya mengungkap tentang tradisi-tradisi yang berkembang dan dilestarikan di institusi pesantren sebagai memiliki kultur khas, sehingga dapat berkolaborasi dan bergandengan dengan institusi non pesantren tanpa meninggalkan jati diri aslinya. Wahid seolah menegaskan bahwa tradisi budaya pesantren merupakan tradisi terbuka yang dapat dihidup dalam situasi dan kondisi zaman. Tulisan Wahid lebih bersifat reflektif, sehingga perlu diperkuat dengan bukti-bukti yang lebih empiris dan akademis.

Keempat, hasil riset Mastuhu berjudul *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* yang diterbitkan oleh INIS Jakarta tahun 1994. Semula penelitian itu diselesaikan untuk memperoleh gelar doktor di IPB 1983. Studi kasus dalam penelitian pesantren masih menjadi metode paling dominan dipraktikkan peneliti dalam menulis pesantren, tidak terkecuali Mastuhu. Dalam temuannya, ia mengungkap tentang sistem pendidikan dalam budaya pesantren yang memiliki unsur-unsur positif sekaligus kekurangannya. Budaya-budaya yang dipertahankan pesantren dalam proses pendidikan menjadi temuan awal dalam kaitannya dengan penelitian kekuasaan dan pertahanan

tradisi pesantren. Penelitian Mastuhu sangat jelas hanya mencandra sisi pesantren pada aspek tradisi pengajaran dan pendidikan Islam. Belum termasuk pembahasan terkait ekonomi, politik dan hubungannya dengan masyarakat sekitar secara lebih komprehensif.

Kelima, karya Martin Van Bruinessen tentang *Kitab Kuning* merupakan tulisan cukup meliput. Sebelum dijadikan buku, tulisan-tulisan Bruinessen merupakan makalah hasil penelajarannya tentang lembaga pesantren yang mengungkap tradisi-tradisi pesantren yang selama ini dipertahankan. Tradisi akademik pesantren dan orientasi kajiannya diulas Bruinessen dengan cukup mendalam. Bahkan, lebih dari itu, ia mengungkap korelasi lembaga tasawuf (tarekat) yang berkembang dalam pesantren, khususnya Tarekat Qadiriyyah yang bertahan hingga saat ini. Ulasan dan temuan Bruinessen hubungannya dengan tema riset terkait kekuasaan dan pertahanan institusi pesantren merupakan bahan untuk memperkuat, menjelaskan dan pengayaan informasi terkait konservasi budaya kepesantrenan. Kelemahan karya Bruinessen itu lebih pada sistematika dan cakupan pesantren yang tidak dinamis, dalam arti bahwa pesantren masih terkesan lebih “tertutup” dari hubungannya dengan institusi pendidikan formal, terutama pada aspek substansi. Imun terhadap pembahasan tersebut memberi kesan pesantren tidak memiliki koneksi dan dialog dengan pengetahuan di luar dirinya.

Keenam, penelitian yang dilakukan oleh Abdurrahman Mas'ud berjudul *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*. Semula tulisan ini, sebelum menjadi buku merupakan disertasi di University of California Los Angeles (UCLA) Amerika tahun 1996.

Temuannya, seolah ia ingin menggugat pengabaian para sarjana yang meneliti pesantren terhadap konservasi tradisi yang berlangsung di pesantren. Tradisi keilmuan atau keulamaan diungkap Mas'ud lebih faktual di pesantren dan berjalan sudah sangat tua. Sosok kyai dikemukakannya sebagai sosok sentral dan multi skil sesuai dengan kecenderungannya. Karenanya, selain multi skil, kyai dalam realitasnya lebih variatif dalam hal kemampuannya sebagai bentuk kelebihanannya. Kelemahan karya Mas'ud itu lebih pada metodologi yang digunakan, sehingga nampak agak kurang spesifik dan mendalam. Tradisi akademik pesantren belum menukik dikemukakan, sehingga nampak lebih merupakan pengayaan terhadap temuan sebelumnya seperti dikemukakan Bruinessen. Hubungannya dengan penelitian terkait kekuasaan dan pertahanan tradisi pesantren yang merupakan tema penelitian dimaksud merupakan wawasan dan temuan dalam usaha melakukan analisis dan penguatan informasi terkait tradisi konservasi budaya pesantren.

Ketujuh, tulisan Ronald Lukens-Bull dalam *Journal of Indonesian Islam* Vol 2, No 1 tahun 2008 berjudul *The Traditions of Pluralism, accommodation, and anti-Radicalism in the Pesantren Community*. Dalam artikel tersebut, diungkap Bull bahwa media Barat dan pembuat kebijakan Barat terkadang menganggap sekolah-sekolah Islam tradisional di seluruh dunia Islam sebagai sumber radikalisme. Sejarah pesantren di Indonesia menunjukkan bahwa hal ini tidak hanya keliru tetapi juga perspektif yang membawa Barat jauh dari sekutu potensial dalam upaya menciptakan dunia koeksistensi damai.

Tradisi mistis pesantren merupakan dasar kuat dari mana sebagian besar masyarakat Indonesia telah mengasingkan Islamisme radikal. Tradisi-tradisi ini berakar pada cerita rakyat Muslim yang populer seputar dasar Islam di Indonesia. Makalah ini berpendapat bahwa sejarah yang lebih baru menunjukkan dasar-dasar perdebatan saat ini mengenai pembentukan syariat sebagai hukum tanah serta beberapa tindakan rezim Soeharto secara tidak sengaja mendorong pertumbuhan Islamisme radikal. Akhirnya, makalah menyimpulkan bahwa, untuk sepenuhnya memahami situasi saat ini dan masa depan, penelitian lebih lanjut diperlukan. Beberapa titik awal dibahas dalam makalah ini.

Temuan Bull tersebut, memperkuat temuan sebelumnya terkait eksistensi pesantren dalam jurnal yang sama berjudul *Madrasa by Any Other Name: Pondok, Pesantren, and Islamic Schools in Indonesia and Larger Southeast Asian Region* yang dimuat Vol 4, No 1 tahun 2010. Isinya merupakan bukti tentang eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan dengan konservasi kulturalnya. Setelah lebih dari satu dekade mempelajari pesantren Indonesia, penulis berkesempatan mengunjungi institusi serupa di Thailand. Setelah menempatkan mereka dalam konteks historis, makalah ini mengeksplorasi bagaimana lembaga-lembaga ini bervariasi di Asia Tenggara. Meskipun masuk akal untuk menganggap bahwa pondok antara berbagai negara dan daerah di wilayah ini dimulai hampir tidak dapat dibedakan dalam bentuk dan fungsi, sejarah lokal dan nasional telah membentuknya secara berbeda.

Makalah tersebut, secara eksplisit membandingkan pondok di tiga daerah yang berbeda: Indonesia, Nakhon Sri Thammarat, dan Deep South di Thailand; yang pertama dua berdasarkan pekerjaan lapangan dan yang terakhir berdasarkan tinjauan literatur. Adalah umum bagi beberapa analis dan pemerintah untuk mengaitkan pondok dengan kekerasan. Bukti menunjukkan bahwa ini salah tempat. Makalah menyimpulkan bahwa sebelum pernyataan otoritatif dapat dibuat pada titik ini, penelitian lebih lanjut diperlukan.

Dalam tulisan lainnya yang dimuat *Kawalu: Journal of Local Culture* Vol 6, No. 1 tahun 2019 berjudul *Pesantren, Madrasa and the Future of Islamic Education in Indonesia*, Ronald Lukens-Bull mengungkapkan juga analisisnya tentang tradisi pesantren khususnya tradisi pendidikan. Ia menguraikan perkembangan pesantren dan madrasah sebagai bagian yang sangat signifikan dari pendidikan Islam di Indonesia.

Dengan demikian, saya mengeksplorasi tiga poin yang terkait dengan pengembangan. Pertama, ada tradisi kuno akomodasi di dunia pendidikan Islam Indonesia. Hal ini terlihat dalam mitos yayasan yang digunakan pesantren tradisional untuk memahami perannya di masyarakat. Kedua, ada keinginan untuk memodernisasi dan memenuhi kebutuhan modern baik mahasiswa maupun masyarakat dengan tetap menjaga akar tegas dalam pendidikan Islam tradisional. Perkembangan tersebut, harus menjadi proses 'evolusioner' yang sedang berlangsung. Ketiga, masyarakat pesantren telah menolak negara syariah, khilafa, penggunaan kekerasan, dan pemahaman sempit tentang apa yang seharusnya bangsa ini. Mereka telah bekerja

keras untuk menjauhkan diri dari orang lain yang berusaha menyelubungi diri mereka dalam legitimasi mereka. Oleh karena itu, saya berpendapat bahwa pesantren dan bentuk pendidikan Islam lainnya akan berkontribusi bagi masa depan Indonesia sebagai masyarakat plural, damai dan demokratis.

BAB II PERTAHANAN BUDAYA DALAM TRADISI PESANTREN

A. Tradisi Pertahanan Budaya Pesantren

Terkait pemeliharaan institusi sosial-budaya, dalam *fiqh* Islam ada kaidah, *al-Muhafazah 'alalqadim as-Salih wa al-Akhdu bi al-Jadid al-Ashlah* (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik).¹² Makna yang dapat diperoleh dari kaidah tersebut ialah bahwa perubahan merupakan kemestian. Melihat suatu institusi sosial maupun budaya seperti tidak mengalami perubahan sebenarnya keliru, karena seperti dikatakan di muka, bahwa perubahan yang dilakukan oleh manusia merupakan kemestian dalam segala konteks. Manusia merupakan aktor dibalik semua produk wujud budaya sekaligus pengendalinya, yang disebut C. Geertz sebagai “mekanisme kontrol”.¹³ Ia merencanakan, termasuk membuat rencana untuk mempertahankan suatu tradisi kebudayaan.

¹² H.A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fiqih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Praktis*. (Jakarta: Kencana: 2007), p. 19-22.

Begitu pula dengan perubahan konteks institusi pesantren. Tidak ada lembaga pesantren yang tidak mengalami perubahan. Pernyataan tersebut perlu segera ditegaskan, karena adanya stigma yang dialamatkan ke lembaga pesantren sebagai institusi sosio-kultural agama yang sulit berubah dan berkembang. Dikenal kolot, bahkan menolak “modernisasi”.¹⁴ Stigma tersebut, mungkin saja begitu adanya, meskipun nampaknya lebih sebatas kesan daripada sesungguhnya. Karenanya, kehati-hatian dalam menggunakan teori sosial-budaya untuk melihat institusi pesantren menjadi tantangan tersendiri, karena tidak selamanya teori sosial Barat selaras dengan konteks objektif pesantren.

Pesantren sebagai lembaga Islam, pendidikan maupun sebagai institusi sosial budaya memiliki tradisi unik, termasuk tradisi dalam mempertahankan “kekuasaannya”. Sebagai lembaga Islam, pesantren merupakan institusi tempat umat Islam melakukan kajian ilmu dan ibadah. Peraktik-praktik ibadah dikaji dan diamalkan oleh para santri dan kiai, terutama amalan agama untuk kemaslahatan akhirat. Bermula dari lembaga agama tersebut, kemudian berkembang menjadi lembaga “pendidikan”, yaitu pendidikan agama yang mengajarkan ajaran-ajaran fundamental Islam, seperti *syahadah* sebagai rukun Islam pertama dan keyakinan kepada Allah.¹⁵ Itulah nilai penting dalam lembaga pesantren yang dapat diringkas menjadi

¹³ C. Geertz, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*. Dalam J.R. Platt ed., *New Views on the Nature of Man*, (Chicago: Univ. Chicago, 1965), Press. P.57.

¹⁴ Deliar Noer, *Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, (Oxford: Oxford University Press, 1973), p.300.

¹⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011), p. 43. Edisi Revisi.

dua; nilai agama yang memiliki kebenaran mutlak, dan nilai agama yang memiliki nilai kebenaran relatif yang bercorak empiris dan pragmatis.

Ajaran agama yang dikaji di pesantren tidak terbatas pada topik fundamental terkait keyakinan kepada Allah sebagai pokok ajaran agama (*ushuluddin*), namun diajarkan dan dikaji pula tentang hukum Islam (*fiqh*), tafsir Alqur'an, hadis, sastra, sejarah (*tarikh*) dan akhlak atau tasawuf,¹⁶ dan ilmu *hisab* atau ilmu *falaq* menyesuaikan dengan perhatian dan keahlian kiai.¹⁷ Bahkan, ajaran tasawuf dalam hal tertentu sebagaimana diajarkan di pesantren sering beririsan dengan ajaran-ajaran serupa dari luar Islam sebagai akibat adanya kontak dengan unsur lokal dimana masyarakat muslim berada.¹⁸

Semua tradisi pembelajaran agama di pesantren diperoleh sebagai hasil berguru kepada ulama dan pesantren menentukan kitab-kitab sebagai rujukannya. Kitab-kitab rujukan tersebut, secara garis besarnya dalam fiqh mengacu pada mazhab empat (Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanbaliyah). Semetara dalam tawhid mengacu pada mazhab Abu Hasan Al-Asyari dan Abu Mansur Al-Maturidi (*mazhab ahl as-Sunnah waljamaah*). Dalam politik sebagian besar mengikuti Sunni, dan dalam tasawuf mengikuti mazhab Syekh Juneid.¹⁹ Kecenderungan mayoritas umat Islam di Indonesia terhadap tradisi paham-paham agama tersebut, bahkan asia

¹⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, p. 44.

¹⁷ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986), p. 24.

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), p. 48.

¹⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* p. 49.

Tenggara, merupakan kenyataan, terutama di pesantren-pesantren tradisional yang dipelihara hingga saat ini, meskipun sudah mengalami beberapa perubahan bentuk.

Mengacu pada tradisi pembelajaran agama tersebut, tema politik nampaknya yang paling kecil porsinya dipelajari santri di pesantren, kecuali para ulamanya. Dalam politik Sunni, beberapa kitab rujukan seperti teori kekuasaan dari Imam Al-mawardi²⁰ dan Ali Abduraziq²¹ hanya dikenal di kalangan ulamanya. Sementara para santrinya jarang mengkajinya. Begitu juga tradisi kekuasaan dalam pesantren berbeda dengan teori kekuasaan dalam tradisi Sunni, karena kekuasaan, terutama kepemimpinannya, cenderung lebih dekat ke monarki atau kerajaan yang mengandalkan kharisma kiai dan kekuasaan dibentuk secara turun-temurun karena kiai merupakan pemiliki “kerajaan” tersebut.²²

Kekuasaan dalam kepemimpinan pesantren, meskipun lebih dekat ke kerajaan, namun aset-aset milik pesantren tidak dimiliki oleh keluarga dan keturunannya. Setidak-tidaknya, dalam status aset tersebut yang lebih menggunakan hukum wakaf. Wakaf dalam konteks Indonesia menurut undang-undang tidak dikenai pajak,²³

²⁰ Nama lengkapnya, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri (364-450 H/974-1058 M), dilahirkan di Basrah, Irak. Ia menulis buku *Al Ahkam al Sultaniyyah wa al wilayah al diniyyah*.

²¹ Ali Abd al-Raziq. *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Editor Muhammad 'Ammarah, al-Muassat al-Adabiyat Li al-dirasat wa al-Nasyar, 1972.

²² Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), p. 17.

²³ Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1985 tentang Pajak Bumi dan Bangunan, Pasal 3 Ayat 1. Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 159; Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4459). Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun

namun tetap harus tercatat melalui notaris dan Kementerian Agama sebagai regulatornya. Tradisi aset pesantren status wakaf tidak selamanya diterapkan dalam pesantren, namun umumnya status aset pesantren sebagai wakaf banyak dipilih dengan pertimbangan untuk meringankan biaya. Selain itu, pertimbangan *wasiat* atau pesan peruntukan dari *wakif* (orang yang mewakafkan) sekaligus keamanan ke depannya.

Sisi lain yang menarik dari lembaga pesantren dalam pertahanan tradisi ialah ritual keagamaan yang banyak mengadopsi elemen-elemen budaya lokal. Elemen tradisi lokal tersebut, terkadang bersumber dari tradisi non Islam, seperti Hindu dan agama lokal. Dalam kasus lembaga pesantren di Jawa unsur-unsur tradisi Jawa lama nampak dalam bacaan-bacaan do'a, seperti dapat dilihat dalam nadham *Gusti Kangjeng Nabi*.²⁴ Bahkan, dalam ritual *Asyura*, tradisi Hindu nampak, baik dalam ritual maupun do'a dipraktikkan di banyak pesantren.²⁵ Hubungan antara tradisi-tradisi tersebut dalam suatu ritual agama disebut Mulder sebagai singkretik,²⁶ yaitu mencampurkan

2004 Tentang Wakaf.

²⁴ *Gusti Kangjeng Nabi*. Voc: Ihsan Keramat. <https://www.youtube.com/watch?v=3QJmI9Vu5cc>

²⁵ Chiara Formichi, *Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia*. Indonesia No. 98 (October 2014), pp. 1-27 (27 pages), Cornell University Press, 2014. <https://doi.org/10.5728/indonesia.98.0001>.

<https://www.jstor.org/stable/10.5728/indonesia.98.0001>. Ida Novianti dan Lina Aniqoh, *Kearifan Lokal dalam Tradisi Jembaran di Pondok Pesantren Al Falah Somalangu Kebumen*. IBDA': Jurnal Kajian Islam dan Budaya, Vol 17 No 2 (2019). DOI: <https://doi.org/10.24090/ibda.v17i2.3219>. Mudakir dan Aat Hidayat, *Islamic Shari'a Configuration of Buka Luwur tradition in Kudus*. Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJS) Volume 8, Number 1, 2020 DOI: 10.21043/qijis.v8i1.7999.

²⁶ Neil Mulder, *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1985).

unsur-unsur ritual agama dari beragam agama dan kepercayaan. Sinkretik ritual kepercayaan tersebut dalam praksisnya ternyata berfungsi memperkuat unsur tradisi masing-masing, dan bahkan berwujud menjadi hubungan yang komplementer dan saling membutuhkan, terutama dalam konteks dakwah antarbudaya.²⁷

B. Unsur-Unsur Tradisional Pesantren

Pesantren sebagai lembaga agama maupun budaya memiliki unsur-unsur tradisional yang dianggap sudah establish dan dipertahankan. Perubahan terjadi pada hal-hal teknis dan bukan unsur inti. Unsur-unsur tersebut, yaitu; *pertama*, kiai sebagai pimpinan pesantren dan biasanya sekaligus pendiri pesantren. Karenanya, ia merupakan ahli agama yang memiliki otoritas dan kharisma yang menjadi rujukan umat.²⁸ Elemen kepemimpinan itu disebut Rakhmat sebagai kepemimpinan fase ulama.²⁹ Kepemimpinan kiai bersifat turun-temurun dari keluarga kiai yang dididik sebagai aset calon pemimpin ke depan melewati proses yang harus dilalui.

Sebelum menjadi kiai pesantren, calon pemimpin pesantren menjadi *ustadz* terlebih dahulu. Mengacu Wahid, *ustadz* di pesantren itu, memiliki fungsi ganda; *pertama*, fungsi “magang job” sebagai latihan penumbuhan kemampuannya menjadi kiai ke depan, dan;

²⁷ A. Aripudin, *Dakwah Antarbudaya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012).

²⁸ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), p. 180.

²⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Mempersoalkan Asal-usul Pemimpin Islam*, dalam Maksum (Ed.), *Mencari Pemimpin Umat: Polemik tentang Kepemimpinan Islam di Tengah Pluralitas Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1999), p. 28.

kedua, fungsi sebagai pembantu (asisten) kiai dalam mendidik para santri,³⁰ sehingga tradisi kepesantrenan terus lestari. Bahkan, seperti ditulis Horikoshi, sebelum menjadi ulama atau kiai calon kiai harus merantau jauh untuk mencari pengalaman dan pengetahuan sekaligus pematangan diri hingga bertahun-tahun.³¹ Tradisi merantau dikatakan Siegel merupakan bagian persiapan sebelum menjadi kiai sebenarnya.³²

Terkait kepemimpinan kiai dalam kekuasaan lembaga pesantren yang menggabungkan dua potensi sumber kekuasaan, yaitu tradisi dan otoritas, makin memperkuat sudut tertentu teori Foucault tentang kekuasaan. Bagi Foucault, kekuasaan mesti dipandang sebagai relasi-relasi yang beragam dan tersebar seperti jejaring, yang mempunyai ruang lingkup strategis.³³ Kepemimpinan kyai dalam kekuasaan lembaga pesantren nampak seperti gabungan dua kutub teori kekuasaan dari Weberian plus Foucault. Kiai pesantren, bukan saja pemilik otoritas ilmu, namun juga bagian dari jejaring tradisi pesantren yang terus dilestarikan.

Elemen kedua dalam pesantren ialah santri. Santri bukan hanya terbatas pada pengertian sebagai varian masyarakat di Jawa yang taat kepada ajaran Islam yang kontras dengan abangan, yaitu muslim yang lebih longgar dan tak terlalu taat pada ajaran Islam

³⁰ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), p. 20.

³¹ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, trj. Johan Effendi., (Jakarta: P3M, 1987), p. 90.

³² James T. Siegel, *The Rope of God*, (Berkeley: University of California Press, 1969), p.54.

³³

sebagaimana dikatakan Geertz.³⁴ Santri adalah peserta didik yang menuntut ilmu di pesantren.³⁵ Mempelajari kitab-kitab yang membahas Islam dengan bimbingan kiai. Apalagi, jika kiai dan pesantrennya itu mashur akan didatangi santri meskipun jauh. Bahkan jauhnya pesantren menjadi keistimewaan.³⁶ Terkait santri, dalam amatan Ziemek dibagi ke dalam dua kategori, berikut: *pertama*, santri mukim, yaitu santri yang tinggal di pesantren, dan; *kedua*, santri kalong. Yaitu, santri yang tinggal di luar pesantren yang datang ke pesantren secara teratur untuk belajar agama.³⁷ Biasanya, satri kalong berasal dari desa atau kampung-kampung terdekat,³⁸ sehingga menjadi alasan mereka tidak tinggal di pesantren.

Kemudian pondok yang menjadi elemen tradisional ketiga pesantren. Pondok merupakan asrama tempat tinggal santri dalam pesantren atau lembaga pendidikan Islam tradisional. Pondok pesantren secara fisik digambarkan oleh Gibb dengan rinci yang merupakan tipologi pondok pesantren lama pada umumnya. Yaitu, “...*a quadrangular building built of the usual materials. The interior is divided by two walls in to three long compartement of about equal breadth, the central one of which forms a corridor running from an end of the building to the other...*” (Suatu bangunan segi empat yang dibangun dari bahan biasa. Interior dibagi oleh dua dinding ke tiga kompartemen panjang sekitar sama luasnya, yang pusatnya

³⁴ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: Chicago University Press, 1960).

³⁵ Abdul Halim Subahar, *Modernisasi Pesantren Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), p. 39.

³⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, p.89-90.

³⁷ Manfred Ziemek, *Pesantren dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986), p. 130.

³⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, p.89.

membentuk koridor berjalan dari ujung bangunan ke yang lain dan seterusnya).³⁹

Pondok ada dalam lingkungan pesantren dan disana pula kiai tinggal. Ada ruang belajar di samping masjid sebagai tempat melakukan ibadah. Ada tiga alasan, kenapa pesantren harus menyediakan asrama, berikut:⁴⁰ *pertama*, banyaknya santri yang datang dari jauh untuk belajar kepada kiai mashur dan mendalam ilmunya; *kedua*, pesantren umumnya di perdesaan dan di perdesaan tidak ada model kos-kosan, sehingga asrama diperlukan ada, dan; *ketiga*, relasi timbal-balik kiai-santri dimana para santri menganggap kiainya sebagai bapaknya sendiri, sedangkan kiai menganggap santri sebagai titipan Tuhan yang harus senantiasa dilindungi. Atas dasar itulah, pondok mesti ada sebagai tradisi dalam institusi pesantren.

Elemen keempat dari tradisi pesantren ialah kajian “kitab kuning” atau kitab klasik. Dalam tradisi pesantren kitab klasik merupakan sumber ilmu dan pengetahuan. Pengajaran kitab klasik dilakukan, terutama kitab-kitab karangan ulama bermazhab Syafi’i.⁴¹ Dalam catatan L.W.C. Van den Berg ada sekira 50 kitab klasik yang biasa dikaji dalam tradisi pesantren. Dari 50 buku tersebut, terdiri dari 900 judul yang berbeda-beda yang umumnya dipakai sebagai buku teks (buku dasas). Sebagaian dari buku-buku tersebut masih diterbit ilang di Malaysia, Singapura dan Indonesia.⁴² Kitab-kitab

³⁹ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden-London: E.J. Brill & Luzac.Co, 1965), p. 460. See pasantren.

⁴⁰ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, p. 82.

⁴¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* p. 86.

⁴² Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), p. 131.

tersebut, umumnya ditulis dalam bahasa Arab. Ada juga terjemahnya dalam bahasa Jawa, Sunda dan Madura. Namun, ada banyak terjemah tersebut ditulis dalam huruf Arab (Arab pegon).

Kitab klasik umumnya diformat dalam *matan* (teks kitab), *syarh* (komentar) atau *hasyiah*. Melalui tradisi baca kitab klasik, kiai dan santri di pesantren mengenal ulama, baik yang terkenal maupun yang kurang dikenal, baik dari timur Tengah maupun dari Asia. Beberapa ulama terkenal, antara lain; Muhammad bin Umar Nawawi Al-Jawi Al-Bantani (Nawawi Banten), Ibrahim Al-Bajuri (w. 1277/1861), Daud bin Abdullah Al-Patani (w. 1845), Muhammad Arsyad Al-Banjari dan Abdul Al-Shamad Al-Palimbani, termasuk penyair Abdullah bin Nuh dari Bogor, dan banyak lagi.⁴³

C. Kekuasaan dan Kepemimpinan Tradisional

Kekuasaan dan kepemimpinan dalam tradisi pesantren seperti telah disinggung di atas, lebih cenderung ke monarki dan feodalistik, seperti diamati Dhafier.⁴⁴ Fakta tersebut, sangat dipengaruhi oleh seting kultural maupun sosial dimana pesantren tumbuh dan berkembang. Dalam tradisi Jawa, pimpinan pesantren disebut “kyai” dan di daerah Sunda disebut “ajeungan”. Kiai biasanya bukan hanya sebatas pimpinan pesantren, namun juga pendiri pesantren. Meskipun ada sebutan kiai bagi ulama yang tidak memiliki pesantren, juga menunjukkan bahwa sebutan tersebut merupakan tradisi dalam masyarakat Islam tradisional.⁴⁵ Kiai merupakan “penguasa” bidang

⁴³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*...p. 143-144.

⁴⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, p.

⁴⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, p. 93.

persoalan agama, membedakannya dengan kekuasaan sultan saat itu dalam bidang pemerintahan.

Para santri dan masyarakat muslim percaya bahwa kiai memiliki otoritas dalam persoalan agama, penuh percaya diri dan kemampuan dalam mengelola pesantren. bahkan, kiai memiliki keunggulan tertentu yang lebih supranatural. Lambat laun kekuasaan kiai makin diperhitungkan dalam sistem sosial dan politik, sehingga diterima sebagai bagian elit masyarakat. Ada di antara mereka yang menjadi anggota parlemen, menteri dan bahkan presiden, seperti dialami Wahid Hasyim (menteri), Abdurrahman Wahid (presiden) dan Ma'ruf Amin (wakil presiden). Pada beberapa kasus di daerah, kiai pesantren banyak yang memiliki posisi sebagai “penentu” dan “restu” jika seseorang ingin menjadi kepala daerah maupun anggota legislatif daerah.

Sentralnya kiai pesantren sebagai penguasa agama telah menarik banyak sarjana untuk menggali relasi tradisional bagaimana kekuasaan dan operasional kepemimpinan diperagakan kiai. *Pertama*, hubungannya dengan persoalan geneologi sosial maupun kultural kiai. Seorang kiai biasanya anak laki-laki. Kiai sepuh biasanya memberi perhatian istimewa kepada anak-anaknya, terutama anak laki-laki tertua untuk menjadi pemimpin dalam pesantren yang mirip dengan pemimpin kerajaan (sultan). Setelah melalui proses hingga dewasa, mereka biasanya dikawinkan dengan keluarga dari kalangan kiai juga. Kenyataan tersebut, mirip dengan sistem kekuasaan dalam lingkungan tradisi bangsawan. *Kedua*, terkait kharisma yang dimiliki kiai. Dalam catatan Horikoshi kharisma dapat diusahakan kemudian

dipertahankan. Di samping harus memenuhi sifat-sifat ideal yang diterima oleh masyarakat karena keluarbiasaannya, juga harus diterima oleh kalangan kultur sejawat.⁴⁶

Tradisi kepemimpinan tradisional pesantren tersebut terus dipelihara hingga saat ini, meskipun telah terjadi beberapa perubahan mengikuti perubahan dan perkembangan zaman. Beberapa persoalan dan tantangan terkait kepemimpinan dalam tradisi kekuasaan pesantren, antara lain persoalan pergeseran nilai dan personal kiai. Kiai kharismatik makin langka, sementara manajemen pesantren terus mengalami perubahan. Di samping persoalan ekonomi sebagai akibat dari pergeseran nilai dalam masyarakat muslim. Sistem baru dalam menata kepemimpinan dalam kekuasaan tradisi pesantren terus dilakukan, baik dalam bentuk pengembangan dan difusi tradisi kepesantrenan maupun dalam pengelolaannya.

Dalam teori kekuasaan dari Foucault sebagaimana disinggung sedikit di atas, nampaknya dapat dipertimbangkan sebagai model pertahanan kekuasaan dalam kepemimpinan pesantren. dalam perspektif Foucault, memahami kekuasaan bukan dengan mengajukan pertanyaan apa kekuasaan itu atau siapa yang memiliki kekuasaan atau dari mana kekuasaan itu bersumber, melainkan siapa pemiliki kekuasaan dan bagaimana kekuasaan beroperasi atau dengan cara apa kekuasaan itu dioperasikan. Cronin (1996) menunjukkan pengertian kekuasaan sebelumnya yang memandang secara substantif, tertanam dalam, dijalankan oleh, dan terhadap subjek menjadi konsep kekuasaan relasional sebagai suatu fungsi jaringan

⁴⁶ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan*, p.226.

relasi antar subjek. Pergeseran ini berimplikasi pula terhadap bagaimana kekuasaan itu dioperasikan dan apa yang menjadi perhatian dalam menganalisis beroperasinya kekuasaan.⁴⁷

Pertama, pandangan tentang kekuasaan sebagai sesuatu yang dimiliki oleh individu atau kelompok untuk mengontrol yang lain. Abai terhadap fungsi kekuasaan yang nyata pada masyarakat modern. Kekuasaan dalam hal ini dipandang dalam konteks yuridis, yaitu yang menghubungkan kekuasaan dengan kedaulatan (*sovereignty*) dan hukum. Dalam konsepsi ini, kekuasaan itu tertanam atau dimiliki oleh seorang individu tertentu dalam struktur hirarki relasi kekuasaan. Kekuasaan ini sah secara hukum (*legitimate*) dijalankan terhadap yang lain berdasarkan suatu konsensus. Akan tetapi, menurut Foucault, konsep kekuasaan ini tidak dapat menangkap kompleksitas relasi kekuasaan dalam masyarakat modern. Konsep kekuasaan dalam masyarakat modern bukan *sovereign power* tetapi *disciplinary power*.

Disciplinary power bukan konsep tentang kekuasaan yang dimiliki berdasarkan otoritas untuk mengontrol yang lain melainkan ia berfungsi dalam dan terhadap setiap relasi sosial, ekonomi, keluarga, dan seksualitas. Kekuasaan pada konteks ini bukan soal legalitas tindakan dan penghukuman dalam mengontrol yang lain, tetapi mengenai normalisasi kelakuan yang didesain dengan memanfaatkan kemampuan produktif dan reproduktif tubuh.

Kedua, terjadi pula pergeseran fokus analisa kekuasaan, dari analisa terhadap kesadaran dan kehendak subjek menjadi analisa

47

terhadap tubuh. *Disciplinary power* beroperasi terhadap tubuh untuk mengendapkan normalisasi kekuasaan itu sebagai proses pembiasaan dalam tubuh terhadap perilaku dan menempatkan subjek sebagai efek dan kendaraan bagi kekuasaan (*vehicle of power*). *Sovereign power* itu negatif, menundukkan perilaku melalui kepatuhan terhadap hukum, sementara *disciplinary power* produktif, mengontrol tubuh melalui mekanisme pengawasan yang diinternalisasi sebagai proses normalisasi beroperasinya kekuasaan terhadap tubuh. Oleh karena itu, menurut Foucault, subjek modern merupakan kendaraan bagi kekuasaan dan objek bagi pengetahuan.

Kekuasaan, menurut Foucault, tidak dipahami dalam konteks pemilikan oleh suatu kelompok institusional sebagai suatu mekanisme yang memastikan ketundukan warga Negara terhadap negara. Kekuasaan juga bukan mekanisme dominasi sebagai bentuk kekuasaan terhadap yang lain dalam relasi yang mendominasi dengan yang didominasi atau yang *powerfull* dengan *powerless*. Kekuasaan bukan seperti halnya bentuk kedaulatan suatu Negara atau institusi hukum yang mengandaikan dominasi atau penguasaan secara eksternal terhadap individu atau kelompok.

Menurut Foucault kekuasaan harus dipahami: “...*kekuasaan harus dipahami pada contoh pertama sebagai keserbaman hubungan kekuatan yang tidak bertenaga dalam lingkup tempat mereka beroperasi dan yang merupakan organisasi mereka sendiri; proses yang, melalui perjuangan dan konfrontasi tanpa henti, mengubah, memperkuat, atau mencadangkannya; sebagai dukungan yang ditemukan hubungan kekuatan ini satu sama lain, sehingga*

membentuk rantai atau sistem, atau sebaliknya, disjunctions dan kontradiksi yang mengisolasi mereka satu sama lain; dan terakhir, sebagai strategi di mana mereka berlaku, yang desain umum atau kristalisasi kelembagaannya diwujudkan dalam aparatur negara, dalam perumusan hukum, dalam berbagai hegemoni sosial."⁴⁸

Karenanya, kekuasaan mestinya dipahami sebagai bentuk relasi kekuatan yang imanen dalam ruang dimana kekuasaan itu beroperasi. Kekuasaan mesti dipahami sebagai sesuatu yang melanggengkan relasi kekuatan itu, yang membentuk rantai atau sistem dari relasi itu, atau justru yang mengisolasi mereka dari yang lain dari suatu relasi kekuatan. Oleh karena itu, kekuasaan merupakan strategi dimana relasi kekuatan adalah efeknya. Persoalan kekuasaan bukanlah persoalan kepemilikan, dalam konteks siapa menguasai siapa atau siapa yang *powerful* sementara yang lain *powerless*. Kekuasaan itu tersebar, berada di mana-mana (*omnipresent*), imanen terdapat dalam setiap relasi sosial. Hal ini bukan karena kekuasaan itu memiliki kemampuan mengkonsolidasikan segala sesuatu di bawah kondisi ketidak-nampakannya, melainkan karena kekuasaan selalu diproduksi dalam setiap momen dan setiap relasi.

Kekuasaan itu ada di mana-mana bukan karena ia merengkuh segala sesuatu, melainkan karena ia datang dari manapun. Dalam bukunya *The History of Sexuality* vol. I, Foucault menunjukkan ada lima proposisi mengenai apa yang dimaksudnya dengan kekuasaan, yaitu.⁴⁹

⁴⁸ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1. (New York: Vintage Books, 1990), p. 92-93.

⁴⁹ Michel Foucault, *The History* p. 94-95.

- a. Kekuasaan bukan sesuatu yang didapat, diraih, digunakan, atau dibagikan sebagai sesuatu yang dapat digenggam atau bahkan dapat juga patah; tetapi kekuasaan dijalankan dari berbagai tempat dari relasi yang terus bergerak.
- b. Relasi kekuasaan bukanlah relasi struktural hirarkhis yang mengandaikan ada yang menguasai dan yang dikuasai.
- c. Kekuasaan itu datang dari bawah yang mengandaikan bahwa tidak ada lagi distingsi *binary oppositions* karena kekuasaan itu mencakup dalam keduanya.
- d. Relasi kekuasaan itu bersifat intensional dan non-subjektif.
- e. Di mana ada kekuasaan, di situ pula ada anti kekuasaan (*resistance*). Resistensi tidak berada di luar relasi kekuasaan itu, setiap orang berada dalam kekuasaan, tidak ada satu jalan pun untuk keluar darinya.

Mengacu pada teori Foucault tersebut, kepemimpinan dalam tradisi kekuasaan di lingkungan pesantren nampak banyak diperankan oleh aktor-aktor yang sifatnya non personal, yaitu pemeliharaan tradisi komunal, seremonial dan kultural yang dilestarikan oleh elemen sosial melalui jejaring kultural pesantren dalam masyarakat. Tradisi dimaksud, juga tidak terbatas pada ranah intelektual, namun juga ritual dan kultural kepesantrenan.

D. Pertahanan Tradisi Pesantren dalam Masyarakat

Masyarakat luas di luar pesantren, atau masyarakat muslim, mendapat manfaat, dampak dan peran dari tradisi pesantren. Masyarakat muslim di luar pesantren bukan saja dapat menyelesaikan

persoalan-persoalan agama dan sosial dengan bertanya kepada kiai pesantren, namun juga, bagi sebagian banyak umat Islam, pesantren masih dijadikan andalan tempat menitipkan dan mendidik anak-anaknya. Karenanya, tradisi pesantren juga dapat dilestarikan oleh masyarakat luas dan tidak terbatas pada masyarakat santri.

Di antara potensi tradisi pesantren yang dapat difungsikan dalam tradisi kehidupan masyarakat muslim, juga umumnya masyarakat, berikut:⁵⁰ *pertama*, sikap moderat dalam beragama. Paham-paham agama yang dikembangkan di pesantren seperti sudah dikenal umum termasuk paham agama yang moderat. Dalam teologi misalnya, paham *ahl as-Sunnah wa al-Jamaah* termasuk paham teologi moderat yang dikembangkan di lingkungan pesantren. Halmana juga dipraktikkan sebagai paham teologi yang dianut mayoritas muslim di Indonesia. Begitu pula dalam politik. Pendekatan politik Sunni dipertahankan dalam tradisi pesantren. Karenanya, persoalan kepemimpinan dan sistem pemerintahan juga relatif lebih adaptif dengan pandangan yang dianut masyarakat muslim seperti umat Islam di Indonesia. Halmana merupakan pengimbang arus politik umat Islam yang lebih konservatif, liberal bahkan radikal seperti dianut beberapa Negara muslim di Timur Tengah.

Kedua, pasak kekuatan moral dalam kehidupan sosial umat Islam. Lembaga pesantren masih dikenal sebagai lembaga keagamaan yang dinilai masih memelihara tradisi dan etika agama. Praktik-

⁵⁰ Ahsin Skho Muhammaad, *Sikap Moderat Ahh as-Sunnah wa al-Jamaah dalam Masalah Teologi dan Politik*, dalam Nuhrison M. Nuh (Ed), *Peranan Pesantren dalam Mengembangkan Budaya Damai*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2010), p. 56-65.

praktik keagamaan masih dapat dipraktikan pada lembaga pesantren karena masih dapat dipayungi oleh nilai-nilai ideal yang berorientasi kehidupan *ukhrawi*.⁵¹ Atau, dalam bahasa Geertz, kenyataan ini, masyarakat menganggap pesantren sebagai ‘lembaga ideal’ yang dipandang akan melahirkan alumni yang siap pakai serta mampu memenuhi kebutuhan spiritual masyarakat.⁵² Karena atas dasar inilah masyarakat masih menunjukkan sikap lebih responsip terhadap lembaga pendidikan tradisi pesantren, mengiringi perkembangan pendidikan dalam tradisi yang lebih kekinian yang lebih pragmatis dan materialistis.

Nilai-nilai kekuatan moral dan spiritual juga makin bertahan dalam masyarakat karena peran alumni pesantren. Para santri pasca belajar di pesantren, langsung maupun tidak langsung, telah berperan dalam difusi nilai-nilai adiluhung kepesantrenan sampai membentuk suatu jaringan santri yang melekat dengan nilai-nilai kepesantrenan tersebut. Para santri bukan saja memerankan sosialisasi intelektual pesantren, namun juga *inhern* menyebarkan nilai-nilai kepesantrenan seperti banyak dicontohkan para wali di Jawa. Pada kasus-kasus tertentu, para santri, kemudian banyak yang menjadi kiai, berperan dalam kehidupan sosial maupun politik, bahkan menjadi *trend* legitimasi dalam kehidupan masyarakat yang saleh dan bermartabat.⁵³

⁵¹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), p. 58.

⁵² Clifford Geertz, *The Religion of Java, Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka, 1981), p. 245.

⁵³ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), p. 78-

Pertahana tradisi pesantren oleh masyarakat luas, langsung maupun tidak langsung, merupakan bagian dari pertahanan melekat tradisi pesantren. Apalagi beberapa unsur kepesantrenan tersebut, saling melengkapi dengan tradisi lokal masyarakat dan saling memperkuat satu dengan lainnya, atau sekurang-kurangnya seperti dikatakan Gus Dur (Abdurrahman Wahid) bahwa tradisi pesantren merupakan “sub kultur” dari kultur besar bangsa Indonesia atau kultur Islam.⁵⁴ Karena tradisi pesantren lebih merepresentasikan bukan saja tradisi lokal, namun juga Islam, sehingga bisa saja dianalogkan, meminjam Robert Redfield (1962-63) ahli antropologi dari Amerika Serikat, “tradisi kecil” (*little traditions*), yaitu pesantren dari tradisi Islam sebagai nilai tradisi besar (*great traditions*) sehingga merepresentasikan tradisi Islam.⁵⁵

Sebagai dampak Islam didufusikan oleh lembaga pesantren sebagai sub kultur Islam, ekspansi tradisi Islam makin luas, sehingga Islam tidak terisolasi, atau “isolasi spiritual”⁵⁶ dalam tradisi pesantren saja, namun juga meluas dipraktikkan oleh masyarakat luas. Pesantren berperan membuka isolasi Islam tersebut, sehingga dihayati dan terus diproduksi sebagai sumber nilai budaya oleh masyarakat.

⁵⁴ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, p. 1.

⁵⁵ Nicole Sackley, *Cosmopolitanism and the Uses of Tradition: Robert Redfield and Alternative Visions of Modernization during the Cold War*. Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Seni Tradisi, Jatidiri dan Strategi Kebudayaan*. Jurnal Ilmu Sosial Mamangan, Volume 2, Nomor 1, Januari-Juni 2015.

⁵⁶ Robert Redfield, *The Study of Culture in General Education*, in Margaret Redfield (Ed.) *The Social Uses of Social Science: The Papers of Robert Redfield*, vol.2, (Chicago, 1963), p. 111-113.

BAB III

PERTAHANAN TRADISI PESANTREN

A. Setting Islam di Sumedang

Penyebaran Islam di Jawa Barat, lebih khusus Sumedang sedikit memperoleh titik terang setelah diungkap beberapa tinggalan arkeologi dalam bentuk makam para bangsawan Priangan atau menak serta tinggalan para penyebar Islam, terutama Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Djati Cirebon. *Intensively*, penyebaran Islam itu terjadi pada abad ke-13 sampai abad ke-16 saat kemajuan dan ekspansi Islam terjadi ke luar Timur Tengah (*middle east*) hingga Asia Tenggara yang pada saat sama Timur Tengah sendiri mengalami kemunduran.⁵⁷ Bahkan, mengacu Azra, intensifnya relasi Nusantara dan Timur Tengah Islam terjadi pula pada abad sesudahnya, yaitu abad ke-17 hingga ke-19.⁵⁸

Lembaga pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam memiliki peran menentukan dalam merespon dan memformat

⁵⁷ Anthony Johns, *From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java*, in J. Fox, *Indonesian: The Making of a Culture* (Cambera: Australian National University, School Seminar Series No.2, 1980).

⁵⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994).

watak Islam di Nusantara, terutama Islamisasi pada sentra kekuasaan kerajaan-kerajaan dan tradisi kultural sebelumnya. Persentuhan Islam dan kultur Nusantara tersebut, nampak dialektikanya dalam pemikiran Islam yang didemosntrasikan oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan Abdurrauf Singkili di Sumatra, yaitu Islam yang bercorak tasawuf, termasuk di Sumedang, seperti nampak pada Kitab Primbon terkait Martabat Tujuh.⁵⁹ Dialektika penyebaran corak Islam serupa juga dilakukan di Jawa yang dimotori oleh Walisongo, yang salah satunya Syarif Hidayatullah, bangsawan sekaligus penyebar Islam di Jawa Bagian Barat, terutama Cirebon.⁶⁰

Salah seorang penyebar Islam di Jawa Barat yang dipengaruhi Syarif Hidayatullah ialah Syekh Goparana atau Aria Wangsa Goparana di Cianjur kemudian menetap di Subang, di samping Syekh Abdul Muhyi Pamijahan dan Sultan Maulana Hasanudin Banten. Wilayah teritorial penyebaran Islam Goparana selain Subang ialah Purwakarta, Cianjur, Sukabumi, Bogor dan Limbangan sekira tahun 1530-an yang saat itu merupakan wilayah kerajaan Sumedang Larang. Goparana kemudian menetap hingga wafat dan dimakamkan di Sagalaherang Sumedang.⁶¹

⁵⁹ *Kitab Parimbon*, Manuskrip (Naskah Tulis Tangan). Museum Prabu Geusan Ulun Sumedang, tt.

⁶⁰ Theodre G. Th. Pigeaud and H. J. De Graaf, *Verhandelingen Van Het Koninlijk Institut Voor Taal-Land En Volkenkunde, Islamic States in Java 1500-1700* (Hague-Martinus Nijhoff, 1976). Chpt.7. *History ot the states in West Java in the 16th century: Gerbon (Gheribon)*.

⁶¹ Edi Ekajati, *Puisi: Carios Arya Wangsa Goparana Kode Naskah LOr 2024*.

Mengacu pada buku.....yang disimpan di Musium Sribaduga Bandung, rundayan nasab R. Mintareja pimpinan Pesantren Cikalama bersambung ke Syekh Goparana melalui putranya Raden Aria Wiratanu Datar atau Eyang Dalem Cianjur (w. antara 1692 sampai 1695). Penyebaran Islam di Sumedang diduga kuat fondasinya banyak dilakukan melalui institusi kerajaan lokal. Keulamaan dan kebangsawanan bersimbiosis mutualisma dalam penyebaran Islam, seperti dilakukan oleh Pangeran Kusumahdinata, atau lebih dikenal sebagai Pangeran Santri alias Ki Gedeng Sumedang. Sosok paling fenomenal terkait ulama plus bangsawan Sunda nampak pada Haji Hasan Mustapa yang dipromosikan menjadi “juru bicara” Islam masa kolonial.⁶² Relasi institusional kebangsawanan dan ulama itu berdampak pada muahnya Islamisasi di tatar Sumedang yang diketahui melakukan penyebaran Islam melalui pendekatan budaya.⁶³

Gerakan dakwah Pangeran Santri kemudian diteruskan oleh putranya Raden Angkawijaya bergelar Prabu Geusan Ulun yang kemudian menjadi Raja Sumedanglarang. Pada masa Ulun tersebut wilayah Sumedang ada dalam kendali Mataram Islam dan merembes hingga

<http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Ekadjati-1988-Naskah-Sunda/Ekadjati-1988-Naskah-Sunda-386-465.pdf> diakses tanggal 22 Juli 2021.

⁶² Chaider S. Bamualim, *Negotiating Islamisation and Resistance: a Study of Religions, Politics and Social Change in West Java from the Early 20th Century to the Present*, PROEFSCHRIFT ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden, 9 September 2015, p. 22-24. Google Scholar.

⁶³ <https://jabar.tribunnews.com/2017/06/18/jejak-penyebar-islam-di-sumedang-pangeran-santri-sebarkan-agama-dengan-pendekatan-budaya> diakses tanggal 22 Juli 2021.

Tasikmalaya.⁶⁴ Pangeran Kusumahdinata IX atau Pengaran Cornel, Bupati Sumedang (1791-1828) mewakafkan tanahnya di daerah Condong, Cibeureum, Tasikmalaya dan sekitar abad 18 berdiri Pesantren *Riyadul Ulum Waddakwah* atau dikenal dengan Pesantren Condong. Meskipun begitu, penyebaran Islam melalui pesantren baru terwujud pada abad ke-18, yaitu pesantren yang didirikan oleh Hadratusyekh KR. Asyrofuddin dari Kraton Kasepuhan Cirebon.⁶⁵ Pesantren tersebut masih berdiri dan beroperasi hingga sekarang dan menjadi institusi tempat belajar agama dan dakwah bagi kalangan muslim umum dan kalangan bangsawan (menak) saat itu.⁶⁶

Mengacu pada informasi singkat tersebut, Islam dan Islamisasi di Tatar Sunda, khususnya Sumedang memiliki corak lebih khas. Islamisasi melalui institusi kerajaan nampak menjadi salah satu pendekatan klasik, seperti juga terjadi di beberapa wilayah di Nusantara. Sementara Cirebon dimana Syarif Hidayatullah sebagai generator Islamisasi di Barat Jawa menjadi kiblat penting sekaligus sumber kemana Islamisasi dialirkan. Beberapa tinggalan sisa Islamisasi tersebut, di samping makam Syekh Goparana juga fakta sosial dan kultural Islam di Subang, Jawa Barat umumnya, nampak pada budaya kehidupan umat Islam dalam konteks kultural masyarakat.

⁶⁴ R.M. Abdillah Kartadibrata, *Museum Prabu Geusan Ulun Sumedang* (Yayasan Pangeran Sumedang, Museum Prabu Geusan Ulun, 1989). Brosur Cetakan ke-2.

⁶⁵ R.M.A. Wiriadmadja, *Pangeran Aria Suria Atmadja Bupati Sumedang 1882-1919* (Sumedang: Dinas Perpustakaan Sumedang, 2006). Rahmi Handayani, Erlina Wiyantarti, Leli Yulifar, *Rekam Jejak Pangeran Aria Soeria Atmadja (Bupati Sumedang Tahun 1883-1919)*. FACTUM Volume 8 NO.1, April 2019.

⁶⁶ Nina Herlina Lubis, *Religious Thoughts and Practices of the Kaum Menak: Strengthening Traditional Power*. Studia Islamika, VoL 10, No. 2, 2003, p. 10.

Islam dalam masyarakat Sunda begitu rapat, cair dan saling menguatkan dengan tradisi masyarakat lokal. Namun demikian, dituntut lebih kritis lagi, karena terdapat beberapa unsur yang kurang produktif, seperti kurangnya kajian Islam dalam budaya masyarakat Sunda melalui pendekatan yang lebih komprehensif. Sementara ini, kajian sejarah nampak terkesan berhenti di Cirebon, dan pendekatan pilologi berhenti pada manuskrip Cirebon dengan kekecualian Islamisasi di selatan Jawa Barat melalui Syekh Abdul Muhyi yang sudah banyak dikaji melalui pendekatan pilologi. Pendekatan sosio-kultural untuk memperkuat kajian sejarah dan pilologi menjadi pekerjaan rumah ke depan.

B. Cerita Cikalama

Cikalama berasal dari kata “cikal” (pertama atau paling tua) dan “ulama”. “Cikalama” artinya “cikalnya ulama” (ulama paling awal atau pesantren pencetak ulama) ketika para santri keluar dari pesantren. Sekarang, “Cikalama” bukan saja nama kampung, yang berlokasi di selatan Kabupaten Sumedang, namun juga nama pesantren, yaitu Pondok Pesantren Cikalama yang sebelumnya bernama Pondok Pesantren Karang Asem. Nama “Cikalama” makin populer setelah adanya pesantren tersebut yang didirikan tahun 1630 oleh Syekh Abdul Mutolib.

Nama-nama pesantren di Nusantara, terutama pesantren tua, memang sering dinamai berdasarkan nama lokasi dimana pesantren itu berada, seperti Pesantren Tebuireung, Pesantren Tambak Beras, Pesantren Cipasung dan Pesantren Maskumambang.

Demikian, untuk membedakannya dengan pesantren yang muncul belakangan yang memiliki nama bukan diafiliasikan pada nama lokasi. Ada juga nama pesantren yang dinamai nama tertentu sekaligus nama lokasinya, seperti nama Pesantren Darussalam Gontor Ponorogo. Penggunaan nama-nama tersebut, nampaknya bukan saja bertujuan untuk dikenal dan mudah diingat. Namun, juga untuk meningkatkan daya tarik masyarakat kepada pesantren dan mencintai kajian agama Islam.

Tradisi kepesantren Cikalama sebagai tempat belajar agama Islam dipelihara hingga saat ini. Tradisi pesantren tersebut, tidak terbatas pada tradisi sistem kajian agama, namun juga tradisi kepemimpinan dan pertahanan budaya tradisional pesantren. Tradisi kepesantren di Pesantren Cikalama bukan saja mampu memelihara tradisi keilmuan tradisional, namun juga kepemimpinan tradisional yang dapat memadukan sistem kepemimpinan bangsawan dan ulama tradisional. Karenanya, dalam lingkungan Pesantren Cikalama simbol-simbol kemenakan atau kerajaan kecil dalam tradisi masyarakat Sunda, seperti kepemimpinan yang bersifat diwariskan sangat nampak. Sistem waris dalam melanjutkan kekuasaan menyangkut pula elemen-elemen budaya tradisional seperti layaknya sistem kerajaan. Lingkungan model tradisional tersebut, sangat paralel dengan sistem kepemimpinan pesantren

yang juga mirip dengan sistem kerajaan atau “the little of kings” dalam terminologi Dhafier.⁶⁷

Pesantren Cikalama mengalami perubahan cukup dinamis. Perubahan dimaksud ialah status hukum dan legalitas formalnya. Pada masa kepemimpinan Syekh Abdul Jalil I terjadi perubahan status lembaga pesantren dari “waris” ke “wakaf” sebagaimana dapat dilihat nanti, terutama aset-aset berbentuk benda tidak bergerak. Perubahan terjadi juga dalam legalitas formalnya. Semula Pesantren Cikalama hanya lembaga pendidikan Islam bersifat non formal dan tidak memiliki payung hukum. Pada tahun 1987 pada masa kepemimpinan KH.R. E. Koharudin statusnya dinaikan di bawah Yayasan Pesantren Cikalama. Perbaharuan payung hukum tersebut, diperbaharui lagi tahun 2016 pada masa kepemimpinan KH.R. Elang Kudsi dengan nama Yayasan Pesantren Cikalama.

Pembaharuan mencakup struktur personalia yayasan dan posisi pimpinan pesantren. Pembina yayasan diberikan kepada R. Bahrudin, ketua yayasan R. D. Abdul Sobar, sekretaris R. Baban dan bendahara R. Uun M. Jamhur. Sementara KH.R. Yuyu Yusuf diposisikan sebagai pimpinan sekaligus sesepuh pesantren. Karenanya, Mama Yuyu tidak dimasukkan ke dalam struktur yayasan pesantren, meskipun perannya sebagai sesepuh jauh lebih leluasa dan lebih bebas.

⁶⁷ Zamakhsari Dhafir, *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java* (Tempe: Arizona State University, 1998), P.

C. Silsilah Pendiri Pesantren

Dalam buku stensilan rundayan silsilah Keluarga Besar Pesantren Cikalama Desa Sindang Pakuon yang ditulis oleh M. Bahrudin tahun 2003 diungkap tentang silsilah keturunan keluarga Pesantren Cikalama. Silsilah rundayan tersebut, sebagaimana dikemukakan penulisnya, merupakan silsilah susunan menurut KH.R. Enjang Abdurrahman yang diceritakan langsung kepadanya.⁶⁸ Namun, dalam tulisan tersebut tidak disertakan tahun masing-masing. Daftar rundayan hanya berbentuk silsilah nama-nama yang perlu dikonfirmasi lebih lanjut. Melihat pada gelar yang ditulis di depan nama, yaitu *raden*,⁶⁹ keluarga Pesantren Cikalama memiliki darah keturunan bangsawan atau menak Sunda dari pihak menantu laki-laki, yaitu K.R. Muhammad Syafe'i.

K.R. Muhammad Syafe'i merupakan putra dari R. Mintareja yang wafat tahun 1700 M dan dikuburkan di Cianjur. Makam R. Mintarja kemudian dipindahkan ke Cikalama tahun 2002. Saksi mata sekaligus penggali makam tentang pemindahan makam yang ketika itu berusia 302 tahun tersebut, menyaksikan bahwa bantal jenazah dan kayu penahan liang lahad (padung) masih utuh.⁷⁰ Begitu pula

⁶⁸ Wawancara dengan MB 9 Juni 2021.

⁶⁹ Gelar tradisional keturunan menak (bangsawan) Sunda dan Jawa, terutama menurut garis keturunan laki-laki. *Ensiklopedi Sunda, Alama Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), p. 536.

⁷⁰ Cerita lain, terkait makam R. Minterja ketika sudah dipindahkan ke Cikalama ialah bahwa proyek jalur tol Cileunyi-Nagreg tahun 1998 masa Presiden Soeharto, kemudian menjadi jalan by pass sekarang, gagal dibangun karena ada gelembung hitam di atas kompleks makam sekaligus akan membatat makam R. Minterja jika

tulang belulang jenazah masih lengkap dan keluar aroma wangi dalam kuburnya. R. Minterja merupakan keturunan ke...dari Ariatanu Datar Cikundul Cianjur.

Pemindahan makam R. Minterja dari Cianjur ke Cikalama sebagai upaya lokalisasi pemakaman keluarga memiliki alasan tidak sederhana. Namun, lebih dari itu, merupakan simbol yang jelas memiliki filosofi dan bahkan strategi dalam menjaga dan memperkuat tradisi kewibawaan dan status sosial rundayan keturunan keluarga Pesantren Cikalama ke depan. Apalagi putra R. Minterja, yaitu K.R. Muhammad Syafe'i kemudian menjadi pimpinan Pesantren Cikalama. Simbol dan status sosial keulamaan sekaligus kebangsawanan menyatu dalam proses kepemimpinan Pesantren Cikalama sejak saat itu hingga sekarang.

K.R. Muhammad Syafe'i menjadi pimpinan Pesantren Cikalama mulai tahun 1850 sampai tahun 1902 setelah menikah dengan putri Muhammad Yusuf I yang memimpin Pesantren Cikalama sebelumnya tahun 1801 sampai tahun 1850 bernama R.Hj. Siti Aisyah (Buji). K.R. Muhammad Syafe'i merupakan menantu pertama keturunan bangsawan yang memimpin Pesantren Cikalama. Karena, sebagaimana dapat dilihat bahwa sebelum R. Muhammad Syafe'i memimpin pesantren, Pimpinan Pesantren Cikalama merupakan keturunan dari kalangan ulama tradisional. Begitu pula sebaliknya, pimpinan Pesantren Cikalama setelah R.

jadi dilanjutkan. Wawancara dengan MB (penggali kuburan) 9 Juni 2021.

Muhammad Syafe'i merupakan pimpinan pesantren yang memiliki darah keturunan bangsawan plus keturunan ulama tradisional.

Syekh Muhammad Yusuf I merupakan adik dari Syekh Abdul Jalil I yang memimpin Pesantren Cikalama mulai tahun 1775 sampai tahun 1801 yang lebih berorientasi tarekat, seperti adanya "tanbih", terutama *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah* (TQN).⁷¹ Pada masa Abdul Jalil I nama pesantren dirubah yang semula bernama Pondok Pesantren Karang Asem menjadi Pondok Pesantren Cikalama. "Cikalama" merupakan kata singkatan dari "cikalna ulama" (dimulainya tradisi keulamaan muncul) di Sumedang.⁷² Pada masa Abdul Jalil I, juga merupakan awal dikenalkannya tradis belajar melalui "Pangan Dika".⁷³ Abdul Jalil I merupakan putra Syekh Kanjeng Sembah Jalaluddin yang memimpin Pesantren Cikalama tahun 1725 sampai tahun 1775. Salah seorang putra Jalaludin ialah KH.R Mhammad Sareh yang salah seorang putrinya menikah dengan KH.R Lukman. Syekh Jalaludin merupakan putra Syekh Rafi'udin, pemimpin Pesantren Cikalama mulai tahun 1690 sampai tahun 1725. Pimpinan Pesantren Cikalama sebelumnya adalah Syekh Imam mulai tahun 1655 sampai tahun 1690. Sememntara pendiri

⁷¹ Ia membawa ajaran tarekat setelah pulang dari Timur Tengah. Wawancara dengan MB 9 Juni 2021.

⁷² Wawancara dengan MY, 17 Juni 2021 juga MB.

⁷³ Suatu buku semacam diktat atau kompilasi yang berisi materi ringkas tentang tradisi materi pelajaran di Pesantren Cikalama yang berasal dari Sides Romo Wonokromo Surabaya. Baca sub bab "Pangan dika". Wawancara dengan MB, 17 Juni 2021.

pertamanya ialah Syekh Abdul Mutholib mulai tahun 1630 sampai tahun 1655.⁷⁴

Perubahan performa pimpinan dalam kepemimpinan pesantren bukanlah perihal sederhana, karena akan berdampak pada sistem, struktur dan tradisi kepesantrenan selanjutnya. Perubahan tersebut, terutama terjadi pada pergeseran orientasi, dan bahkan ideologi yang dipertahankan dalam suatu lingkungan pesantren. Dinamika dan pergeseran itu pula dialami Pesantren Cikalama yang sangat bergantung kepada orientasi dan ideologi kiai sebagai pimpinan pesantren.

Dalam kepemimpinan Pesantren Cikalama juga didapati perubahan penekanan orientasi ke arah yang lebih mendekati “syariah”, yaitu sejak kepemimpinan Syekh Muhammad Yusuf I yang diteruskan oleh R. Muhammad Syafe’i. Karenanya, proses pergantian pimpinan pesantren dari Syekh Abdul Jalil I ke Syekh Muhammad Yusuf I terdapat tiga catatan penting; *pertama*, pergantian nama pesantren semula bernama Pondok Pesantren Karang Asem menjadi Pondok Pesantren Cikalama; *kedua*, perubahan orientasi kajian utama pesantren dari tasawuf ke *fiqh*. Orientasi tradisi *fiqh* Pesantren Cikalama terus berlangsung hingga mengalami perubahan orientasi selanjutnya, yaitu penekanan pada

⁷⁴ M. Bahrudin, *Silsilah Rundayan Keluarga Besar Pondok Pesantren Cikalama Desa Sindang Pakuon Kecamatan Cimanggung Kabupaten Sumedang*, Cikalama 1424 H/ 4 Maret 2003.

nahwu dan *sharaf* (gramatika Arab), dan; *ketiga*, perubahan status asset-aset Pondok Pesantren Cikalama dari pola waris ke wakaf.

Sekurang-kurangnya ada tiga pertimbangan terkait perubahan status aset pesantren dari “waris” ke “wakaf” masa Syekh Abdul Jalil I, berikut; *pertama*, amanat dari Mama Abdul Jalil sendiri. Pertimbangannya, terkait perubahan tersebut sangat relevan dengan prospek masa depan pesantren. Prediksinya bisa saja dengan pertimbangan melihat para penerusnya, terutama terkait dengan persoalan tradisi waris yang dapat saja kekuasaan tradisi kepesantrenan sama dengan tradisi kerajaan, dan kondisi demikian kurang relevan jika terjadi dalam lingkungan pesantren. *kedua*, merupakan strategi untuk memperluas dan mengembangkan aset pesantren yang terus meningkat. Status aset pesantren dalam bentuk wakaf tidak bisa diwariskan, dan tidak sebaliknya, bahkan dapat memperkecil aset yang ada karena dibagikan jika status aset pesantren dalam bentuk harta waris. *Ketiga*, bertujuan agar keturunan dan penerus pesantren mengingat dan mengembangkan pesantren.⁷⁵

Point ketiga terkait perubahan status aset-aset pesantren menarik ditelaah, karena memiliki relasi dengan persoalan sistem tradisi dalam kepemimpinan keluarga kebangsawanan yang bersifat “warisan”. Pada masa kepemimpinan Syekh Abdul Jalil I sebelum digantikan oleh R. Muhammad Syafe'i momentum perubahan

⁷⁵ Wawancara dengan MB, 17 Juni 2021.

tersebut dilakukan. Ada beberapa analisis, meskipun bersifat dugaan, terkait perubahan status tersebut, berikut:

Pertama, menguatnya pengaruh Islam dalam wajah *fiqh* (hukum Islam) sebagai penguat orientasi tarekat (esoteris Islam) dalam kepemimpinan Abdul Jalil I. Tema *fiqh* dan *faraid* (warisan) merupakan tema-tema sentral dalam kajian hukum Islam yang ditekankan dalam kajian ilmu tradisional Islam di pesantren-pesantren di samping *nahwu-sharaf* dan akhlak.⁷⁶

Kedua, dampak adanya aturan terkait pajak bumi dan bangunan yang diterapkan oleh pemerintah. Dampak aturan tersebut juga meliputi pajak terhadap asset-aset pesantren apabila status asset pesantren tersebut berbentuk harta warisan keluarga. Ada informasi juga bahwa Pesantren Cikalama, saat itu, merupakan satus-atunya pesantren yang tidak dikenai pajak padahal belum berstatus asset tanah wakaf. Sikap Cikalama tersebut secara yuridis, jelas melawan aturan Negara karena dapat dianggap menolak membayar pajak. Meskipun ada eksepsi (*exceptie* atau *exception*) atau kekecualian yang diberikan pemerintah terhadap Pesantren Cikalama terkait kebebasan tidak membayar pajak, meskipun kebijakan itu nampak tidak elok. Apalagi kebijakan eksepsi tersebut tidak tertulis, dan hanya berupa lisan. Karenanya, jalan paling baik, bahkan strategis dilakukan Syekh Abdul Jalil I ialah mengubah status

⁷⁶ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), p.

asset-aset tanah warisan Pesantren Cikalama terdaftar dan dicatat menjadi tanah wakaf.

Guna memperkuat strategisnya status asset-aset pesantren dijadikan status wakaf, dan memiliki hubungan dengan Pesantren Cikalama, ialah dilaksanakannya musyawarah tingkat Nasional tentang Ilmu Fiqh pada tahun 1976-an yang berlangsung di Pondok Pesantren Cikalama. Tema besar acara tersebut ialah Pendidikan Motivator Pendidik Pesantren yang dibuka langsung oleh Gubernur Jawa Barat saat itu, Abung Kusman.⁷⁷ Salah satu hasil musyawarah tersebut, ialah keputusan bahwa lembaga pesantren tidak dikenai pajak dengan status wakaf. Gagasan tersebut dikemukakan dan diajukan oleh K.R. Abu Syaeri, salah seorang dari keturunan keluarga Pesantren Cikalama.

Ketiga, perubahan status asset pesantren menjadi wakaf berfungsi menghindari munculnya konflik terbuka di antara keturunan keluarga pesantren, sehingga asset pesantren merupakan milik umat yang dikelola oleh keluarga pesantren. Aset pesantren bukan milik pribadi, sehingga harus dilestarikan oleh umat, khususnya keluarga Pesantren Cikalama. Pengelola pesantren, terutama pengelola sekarang, juga merasa nyaman dalam mengelola dan mempertahankan tradisi kepesantrenan sebagaimana dikemukakan salah seorang pengurus Pesantren Cikalama.⁷⁸

⁷⁷ Wawancara dengan MB, 17 Juni 2021.

⁷⁸ Wawancara dengan RB, Juni 2021.

Pimpinan pesantren Cikalama generasi ke-8 dipimpin oleh KH.R. Muhammad Soheh atau KH.R. Muhammad Yusuf II (putra Syekh Muhammad Yusuf I) yang salah satu putranya bernama R.K. Atang Padalarang, menggantikan R. Muhammad Syafe'i, mulai 1902 sampai tahun 1912. Pergantian pimpinan tersebut, memang di luar tradisi pergantian pimpinan pesantren, karena yang menggantikan bukan darah keturunan R. Muhammad Syafe'i, tapi putra Muhammad Yusuf I yang bukan dari keturunan bangsawan langsung (putra laki-laki tertua). Pertanyaan tersebut penting dikemukakan karena sangat terkait dengan penggunaan gelar kebangsawanan itu kemudian. Pergantian tidak lazim tersebut, tentu bukan tanpa alasan dan terjadi pada pergantian kepemimpinan selanjutnya.

Menurut analisis R. Baban, terkait adanya pergantian tidak lazim dalam kepemimpinan Pesantren Cikalama dapat dikemukakan dua hal, berikut; *pertama*, pergantian pimpinan pesantren melalui "penunjukan"; *kedua*, pergantian dan pengangkatan pimpinan pesantren melalui "musyawarah".⁷⁹ Ketika KH.R. Abdul Kohar atau KH.R. Engkos Koharudin (w. 25 Sya'ban 1421H/4 Desember 1999) menjadi pimpinan Pesantren Cikalama mulai tahun 1957 sampai 1999, ia diangkat setelah sebelumnya diadakan musyawarah, karena ada dua kandidat; pertama K.R. Lukman dan Koharudin sendiri. Namun, K.R. Lukman tidak siap ketika ditawari menjadi pimpinan

⁷⁹ Wawancara dengan R. Baban, 9 Juni 2021.

pesantren, sementara Koharudin siap dan kepadanya pimpinan Pesantren diserahkan.⁸⁰

Pada kasus lain, yaitu naiknya K.H.R. Elang Qudsi (Mama Elang) menjadi pimpinan Pesantren Cikalama (2008-2017), menggantikan KH.R. Abdurahman (2008-2017) pimpinan Pondok Pesantren Cikalama sebelumnya. Mama Elang naik menjadi pimpinan pesantren setelah ditunjuk oleh K.H.R. Muhammad Soheh atau Mama Aang Padalarang (putra KH.R. Muhammad Yusuf II). Sementara pengganti Mama Elang ialah KH. R. M. Yuyu Yusuf (Mama Yuyu) sejak 2017 sampai sekarang. Mama Yuyu adalah putra KH. R. Engkos Koharudin, pimpinan Pesantren Cikalama mulai tahun 1957 sampai tahun 1999. Mama Yuyu naik menjadi Pimpinan Pondok Pesantren Cikalama melalui proses musyawarah keluarga inti.

Ada beberapa syarat menjadi pimpinan pesantren Cikalama. Di samping berasal dari keluarga inti, meskipun tidak sedarah langsung, pimpinan pesantren Cikalama harus seorang laki-laki tertua, siap menjalankan peran dan tugas sebagai pimpinan pesantren, dan memiliki kemampuan “intelektual” dan “manajerial”.⁸¹ Tentu, syarat-syarat tersebut mesti berdasar pada tradisi yang dipelihara dalam lingkungan keluarga pesantren, termasuk di antaranya ialah sikap moral dan tidak pragmatis. Ada satu ungkapan, semacam motto, pijakan sikap keluarga pesantren

⁸⁰ Wawancara dengan MB, 17 Juni 2021.

⁸¹ Diolah dari berbagai sumber, termasuk wawancara dengan keluarga Pesantren Cikalama, 29 Mei 2021.

terhadap pesantrenya, yaitu “babantu” (membantu pesantren), bukan “mencari” penghasilan dari pesantren. Ungkapan tersebut, juga merupakan triger agar Pesantren Cikalama tidak dijadikan lembaga keagamaan yang bersifat profit.

D. Berdirinya Pesantren

Mengungkap latar belakang berdirinya pesantren tua merupakan pekerjaan rumit, apalagi dilakukan jauh setelah pesantren tersebut ada, sementara data-data tidak cukup. Pendekatan sejarah, apalagi sejarah lisan, nampak kurang memuaskan. Sementara, data-data historis dan pilologis sangat kurang. Tinggalan-tinggalan arkeologi yang ada hubungannya dengan pesantren Cikalama sedikit banyak dapat membantu mengungkap latar belakang berdirinya pesantren, meskipun tinggalan-tinggalan tersebut tidak memiliki hubungan langsung dengan pesantren sebagai lembaga kajian dan dakwah Islam.

Satu-satunya cara yang dapat menolong mengungkap latar belakang berdirinya pesantren ialah dengan menganalisis tradisi kepesantrenan sejak didirikan oleh Syekh Abdul Mutolib. Bagaimana tradisi Islam dan kepesantrenan saat itu dikorelasikan dengan tradisi yang berkembang dan dipertahankan saat ini melalui pendekatan substantif, yaitu tradisi pengajaran Islam.

Dalam catatan dan informasi lisan, Pesantren Cikalama didirikan sekira tahun 1630. Tahun didirikan tersebut, berdasar pada tulisan dan informasi terkini. Pendirinya Syekh Abdul Mutolib.

Kemudian diteruskan oleh keturunannya dan tidak mengalami putus kepemimpinan dalam internal pesantren. Namun, terkait informasi pesantren yang sudah berusia 391 tahun sejak masih dalam masa pemerintahan Hindia Belanda tetap tidak akan mendapatkan informasi memuaskan. Karenanya, terkait berdirinya Pesantren Cikalama hanya bisa diungkap melalui narasi dalam tulisan ini yang saling terkait satu dengan sub-sub tema.

Data terakhir, Pesantren Cikalama memiliki aset tanah wakaf lebih dari 20.000 m. Aset tersebut, terdiri dari lahan Masjid, asrama putra 2 dalam bentuk kamar-kamar dan gedung asrama putri 2, rumah kiai, aula pesantren, halaman pesantren, lahan dalam bentuk kolam pesantren dan beberapa bidang tanah yang belum digunakan optimal. Kemudian ditambah lokasi lahan makam karuhun.

Pondok Pesantren Cikalama didirikan 315 tahun sebelum Indonesia merdeka oleh Syekh Abdul Mutholib. Pesantren tersebut termasuk tua dan terkenal di dalam maupun di luar kompleks Cikalama. Mengacu pada data terakhir pesantren bernomor NSPP 510032110097 pada tahun 1930. Lokasi Pondok Pesantren Cikalama berada di Dusun Parakanmuncang Rt.03 Rw.03 Desa Sindang Pakuwon Cimanggung Kabupaten Sumedang Provinsi Jawa Barat. Menuju kompleks pesantren hanya berjarak 1,5 km dari jalan provinsi jalur Cileunyi-Cicalengka Kabupaten Bandung ke arah Timur. Sementara jarak dari dan ke Kota Sumedang dimana lokasi pesantren berada sekira 15 km ke arah utara.

Jumlah santri di Pesantren Cikalama sampai penelitian ini berlangsung berjumlah 375 orang yang terdiri dari 225 santri laki-laki

dan 150 santri wanita.⁸² Sementara data alumni tidak ada yang akurat. Namun mengacu catatan dari pengurus alumni baru sekira 6024 alumni per 2019.⁸³ Para alumni tersebar di berbagai daerah di Jawa Barat, Sumatera dan beberapa berasal dari negeri tetangga, seperti Brunai Darussalam dan Malaysia.

⁸² Data santri per tahun 2021, secretariat Pondok Pesantren Cikalama, 2021. Data tahun sebelumnya mencapai 500 orang santri, interview dengan MY, 9 Agustus 2021.

⁸³ Dokumen Alumni Pondok Pesantren Cikalama, 2019.

BAB IV

DINAMIKA DAN INOVASI TRADISI

A. Tradisi Kepemimpinan Kiai

Tradisi kepemimpinan kiai di Pesantren Cikalama, barangkali, merupakan elemen tradisi pesantren paling kuat yang menentukan keberlangsungan tradisi unsur pesantren secara keseluruhan. Tidak pernah terjadi masa kekosongan kepemimpinan di Pesantren Cikalama, sehingga menunjukkan begitu sentralnya tradisi serta dinamika kepemimpinan. Pimpinan pesantren merupakan keturunan dari pendiri pesantren seperti dapat dilihat dalam silsilah rundayan pemimpin Pesantren Cikalama.⁸⁴ Sementara pola kepemimpinannya bersifat tradisional, yaitu melanjutkan tradisi yang dipelihara di lingkungan Pesantren Cikalama secara konsisten sejak didirikannya hingga sekarang.

Mengacu pada hasil-hasil penelitian terkait tradisi kepemimpinan kiai pesantren, seperti dikemukakan oleh Dhofier,⁸⁵

⁸⁴ M. Bahrudin, M. Bahrudin, *Silsilah Rundayan Keluarga Besar Pondok Pesantren Cikalama Desa Sindang Pakuon Kecamatan Cimanggung Kabupaten Sumedang*, Cikalama 1424 H/ 4 Maret 2003

⁸⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai dan visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011).

Steenbrink,⁸⁶ Horikoshi,⁸⁷ Soebahar,⁸⁸ kepemimpinan di Pesantren Cikalama memiliki kesamaan dengan umumnya kepemimpinan pesantren. Kiai sebagai pimpinan pesantren merupakan keturunan pendiri pesantren. Ia seorang kharismatik, dan bahkan memiliki karamah yang dipercaya diberi oleh Allah karena moral dan keberagamaannya.⁸⁹ Perbedaan atau kelebihanannya, jika disebut begitu, dengan umumnya kepemimpinan pesantren ialah, berikut:

Pertama, adanya kombinasi geneologis nasab bangsawan dan ulama yang mempekuat tradisi geneologi dalam kepemimpinan pesantren. Sebagaimana dapat dilitelaah bahwa tidak semua pemimpin pesantren memiliki geneologi kepemimpinan seperti di Cikalama yang dalam hal-hal tertentu sangat fungsional untuk mempertahankan eksistensi tradisi suatu lembaga, seperti pesantren. Kepemimpinan Pesantren Cikalama sejak kepemimpinan R. Mintareja ke bawah sebagaimana dapat dilihat nanti merupakan pemimpin pesantren kiai plus bangsawan. Tradisi pengalaman tersebut, jelas mengkombinasikan dua tradisi serupa dalam dua institusi berbeda yang menyatu dalam suatu institusi tradisional. Kiai dalam potret tersebut, bukan saja pemilik kekuasaan, namun juga pengendali aset pesantren (baca: pemilik) layaknya raja-raja sebagai penguasa tunggal.

⁸⁶ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam dalam kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986).

⁸⁷ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

⁸⁸ Abd. Halim Soebahar, *Modernisasi Pesantren Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2013).

⁸⁹ Ronald A. Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, on Robert Hefner (Ed.), *Contemporary Anthropology of Religion, A series published with the Society for the Anthropology of Religion*, (Boston University:Palgrave Macmillanp, 2005), p. 96.

Kedua, pimpinan pesantren Cikalama di samping pimpinan pesantren juga pemuka masyarakat. Nampak, ada banyak elemen masyarakat berkonsultasi kepada kiai Cikalama, baik persoalan sosial, pertanahan, politik maupun konsultasi masa depan yang umumnya para alumni Pesantren Cikalama. Ada juga pejabat dan pegawai daerah, pengusaha dan masyarakat luas yang datang, meskipun hanya untuk mendapatkan do'a dan nasehat terhadap persoalan yang sedang dihadapi.⁹⁰ Kiai pesantren berperan layaknya “dokter” yang dapat mengobati persoalan-persoalan kehidupan, atau seperti mufti yang memberi putusan hukum terhadap persoalan hukum yang dihadapi masyarakat, khususnya tentang hukum Islam. Dalam bahasa peneliti dari negeri Sakura, sikap kiai tersebut merupakan keharusan dalam memenuhi segala kebutuhan pengunjungnya, termasuk urusan ruhani sebagai cara mempertahankan kharisma.⁹¹

Ketiga, pemimpin pesantren di Pesantren Cikalama bukan pemimpin administratif. Karenanya, persoalan-persoalan administratif di Pesantren Cikalama, nampak tidak sistematis dan tidak rapih. Pengelolaan administrasi pesantren dikelola oleh yang menanganinya dari unsur keluarga pesantren yang *stand by* di sekretariat Pesantren Cikalama. Kiai pesantren tidak mengetahui hingga detil, bahkan urusan non internal pesantren dikendalikan oleh dan disekretariat pesantren. Namun begitu, pimpinan pesantren di Pesantren Cikalama memiliki apa yang disebut sebagai kekuasaan

⁹⁰ Pengamatan langsung selama penelitian 2020-2021.

⁹¹ Horiko Hirakoshi, *Kyai dan Perubahan*, p. 231.

dan wewenang (*power and authority*) kiai secara penuh.⁹² Semua persoalan urusan pesantren harus sepengetahuan dan seizin kiai pesantren, termasuk urusan-urusan yang bersifat teknis dengan memohon izin. Kemudian kiai pesantren memberi izin. Ada memberi izin dengan syarat, ada yang tanpa syarat, sesuai dengan persoalan dan tingkat maslahatnya.

Potret kepemimpinan pesantren di Pesantren Cikalama tersebut, tentu saja kiai sebagai pemimpin pesantren dan pemimpin bagi para santri, bahkan masih memiliki hubungan dengan alumni sekalipun. Kiai memiliki pengikut, yaitu para santri dan jamaah setia, termasuk alumni atau *religious leader*, khususnya dalam bidang keagamaan dalam tradisi Pesantren Cikalama. Hubungan kiai-santri bukan saja hubungan dalam makna guru-murid, namun juga tersimpan rasa takzim yang merupakan bagian dari penguatan tradisi Islam dalam relasi kiai-santri.

Dalam oprasional kepemimpinan, seperti mengajar santri, kiai Pesantren Cikalama melakukannya sendiri dan dibantu oleh beberapa tenaga pengajar yang masih ada hubungan keluarga. Namun, pada kepemimpinan sebelum-sebelumnya, pengajaran kitab dilakukan langsung, tanpa diwakilkan, karena jumlah santri masih sedikit. Sementara lain, dalam penanganan urusan-urusan yang berhubungan dengan pemerintah, persoalan sosial, hukum dan politik diberikan kepada M. Bahrudin yang juga masih memiliki hubungan nasab dengan pimpinan pesantren, termasuk di antaranya penjaga makam

⁹² Abd. Halim Subahar, *Modernisasi Pesantren*, p. 68.

karuhun (kuncen) yang dijabat oleh Sodikin, seorang alumni Pesantren Cikalama tahun 1980-an.

B. Tradisi Keilmuan (Kajian Kitab “Kuning”)

Tradisi keilmuan di Pesantren Cikalama dipraktikan secara konsisten sebagai lembaga pendidikan tradisional Islam, baik pendekatan maupun metodenya. Begitu pula dengan kitab-kitab yang dikaji masih menggunakan acuan kitab-kitab klasik, bahkan masih sangat dasar (*basic*). Dalam kajian *nahwu* maupun *sharaf* (gramatika Arab) misalnya, matan Jurumiyah (teks atau lapaz) salah satu kitab yang ditulis oleh Muhamamad bin Muhammad Daud as-Shanhaji (672-722 H) menjadi salah satu kitab (buku) yang dikaji oleh santri pemula maupun santri senior, bahkan oleh santri yang sudah tidak tinggal di pondok, seperti pengajian yang diikuti para alumni santri Cikalama yang dilaksanakan setiap malam kamis yang dibimbing langsung oleh pengasuh pesantren.⁹³

Kitab Jurumiyah berisi matan dan penjelasannya (*syarah*) tentang bagaimana memahami perubahan (*i'rab*) bahasa Arab dari sudut jabatan kata dalam kalimat, perubahan bentuk huruf dan harakat terakhir dari suatu kata. Ilmu dasar gramatika Arab ini menjadi salah satu alat membaca teks Arab, terutama teks Arab yang tidak berharakat (teks Arab gundul). Kitab dasar nahwu ini dapat ditemukan dan dikaji di beberapa pesantren tradisional di Nusantara sebagaimana diungkap Dhafier⁹⁴ dan Bruinessen.⁹⁵ Namun, yang

⁹³ Observasi dan wawancara dengan MY Maret 2018 dan Mei 2021.

⁹⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*,p. 53-56.

⁹⁵ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*,p. 148-153.

membedakan dalam praktik mengkajinya ialah penjelasan (*syarah*) atau interpretasi personal sang kiai.

Dalam tradisi mengkaji Kitab Jurumiyah di Cikalama, kiai memiliki otoritas dalam menginterpretasikan secara penuh. Bukan saja membaca *syarah* yang sudah ada dalam kitab, namun kiai memberi *syarah* dan interpretasi tambahan. Interpretasi dan *syarah* tambahan tersebut, bahkan menjadi “syarah kunci” dalam pertahanan sekaligus inovasi tradisi keilmuan Cikalama yang dipelihara dan dipraktikkan secara kontinu.⁹⁶ Interpretasi inovatif kiai terkadang diorientasikan tidak hanya pada maksud teks nahwu, namun juga ditarik pada persoalan etika dan sosial. Meskipun tarikan-tarikan interpretasi kiai tersebut tidak terlalu luas.

Kajian nahwu dalam sistem belajar di Cikalama memiliki posisi sentral dan dilakukan bertahap, meskipun tahapan tersebut tidak terlalu baku sistematika dan strukturnya. Keputusan tersebut, mengacu pada kaidah bahwa “sharaf merupakan ibunya ilmu dan nahwu bapaknya, dan jangan mengeluarkan kesimpulan tanpa mengacu keduanya” (*as-Sharfu um al-Ulum wa nahwu Abuha, wala takhrij an-Nataija biduniha*).⁹⁷ Meskipun ilmu nahwu memiliki tempat tertentu dalam tradisi pengajaran kitab di Pesantren Cikalama, tidak berarti tema *fiqh* dan akhlak diabaikan.

Kitab *fiqh Syafinat an-Najah* dan Kitab *Fath al-Qarib al-Mujib* misalnya, sangat inten dikaji, bahkan termasuk ilmu praksis karena materialnya banyak digunakan untuk praktik ritual ibadah, seperti salat, zanabat, zakat dan lainnya. *Syafinat an-Najah*

⁹⁶ Observasi dan wawancara dengan MY 26 Mei 2021.

⁹⁷ Wawancara dengan MY 26 Mei 2021

merupakan kitab fiqh ringkas bermazhab Syafi'i. Kitab tersebut, ditulis oleh ulama dari Yaman bernama Salim bin Sumair al-Hadhrami. Ia wafat di Jakarta pada abad ke-13 H. Terkait Kitab Syafinah, Mama Yuyu, pimpinan pesantren Cikalama bahkan menilai bahwa bahasan materi fiqh ibadah dalam Syafinah cukup komprehensif, baik bagi santri pemula maupun santri senior.⁹⁸ Begitu pula dengan kitab *Fath al-Qarib* (kitab *Taqrib*) yang dijadikan acuan dasar dalam kajian fiqh di Cikalama. *Fath al-Qarib* merupakan kitab fiqh yang dikarang oleh Imam Ahmad bin Husain as-Syahir Abi Syuja.

Sementara materi akhlak yang terkait dengan tema-tema bagaimana berperilaku Kitab Sulam Taufik dan Syarah Kitab 'Uquduljain dijadikan salah satu yang dikaji di Pesantren Cikalama. Kitab *Sullamut Taufiq ila Mahabbatillah alat Tahqiq Mukhtashar fima Yajibu al Kulli Muslim an-Ya'lamahu min Ushuluddin wa Furu'ih* ditulis oleh Abdullah bin Husain bin Tohir Ba Alawi Al-Hadhromi Al-Syafi'i (1191-1272 H/-1777 M). Materi dalam kitab Sulam Taufik sebenarnya umum mencakup tauhid, fiqh, dan akhlak atau tasawuf. Namun, kajian terkait tasawuf atau akhlak dalam Kitab Sulam relatif lebih ringkas dan mudah dipahami. Semua acuan kitab dalam kurikulum di Cikalama dapat ditemui juga pada pesantren-pesantren tradisional lainnya yang ditentukan oleh langsung oleh kiai pesantren.⁹⁹

⁹⁸ Wawancara dengan MY 17 Juni 2021.

⁹⁹ Muhammad Muchlis Solichin, *Interrelation Kyai Authorities Curriculum and Learning Culture in Pesantren Indonesia*. *TARBIYA: Journal of Education in Muslim Society*, 5 (1), 2018.

Kitab lainnya, yang dikaji di Pesantren Cikalama ialah “Uqudulijain”. Nama lengkap kitab tersebut ialah Kitab *Syarah Uqudu al-Lujain fi Bayaani Huquqi al-Jauzain* yang ditulis oleh Syekh Nawawi bin Umar al-Bantani al-Jawi al-Bantani (w. 1316 / 1898 M). Kitab tersebut, termasuk kitab menarik dikaji para santri, terutama santri yang sedang masa remaja (puber). Materi dalam kitab Uqudulijain mengungkap tema-tema tentang pernikahan dan hubungan antar suami istri dalam rumah tangga sesuai tuntunan syariat Islam. Mungkin, karena tema itulah, kitab tersebut sering menjadi pavorit santri yang umumnya baru beranjak dewasa (puber), bahkan ada yang menyebutnya sebagai “kitab pendidikan sex”.¹⁰⁰ Masih banyak lagi kitab-kitab yang dikaji di Pesantren Cikalama, seperti Duratu an-Nasihin dan Kitab Fath al-Mu’in, dan lainnya. Terkait kitab-kitab yang dipelajari di Pesantren Cikalama, diantaranya dapat dilihat dalam tabel ke bawah, berikut:

No	Nama Kitab	Topik	Metode	Guru	Ket
1	Syafinat an-Najah	Fiqh	Bandongan	KH.R.M. Yuyu Yusuf	Tiap malam 20.00-21.30
2	Sullamut Taufiq	Ahlak	Bandongan	Sda	sda
3	Alfiyah	Gramer Arab	Partisipan	Sda	sda
4	Taqrib	Fiqh	Partisipan	KH.R. Oef Shafiudin	12.15-15.00 Kecuali Hari Jumat
5	Balagan	Sharaf	Partisipan	Sda	sda

¹⁰⁰ Muhammad Abdullah, *Makna Seksualitas dalam Naskah Sastra Pesantren*. NUSA, Vol. 12. No. 3 Agustus 2017. Irma Riyani, *Sex Education in Pesantren: The Study of Kitab on Sex Manuals in Pesantren in Bandung, West Java*, Kawalu: Journal of Local Culture Vol 6, No. 1 (January - June), 2019. Yusi Laili Hafidoh, *Pendidikan Sex dalam Kitab Uqudulijain karya Syekh Muhammad bin Umar Nawawi*. STAIN Salatiga, 2007. Skripsi tidak dipublikasikan.

6	Taqrib	Fiqh	Partisipan	KH.R. Didim Dimiyati	08.00-11.50 Kecuali Hari Jumat
---	--------	------	------------	----------------------	--------------------------------------

Sumber: Observasi Partisipatif 12 Maret sampai 10 Juli 2021

Kitab-kitab yang dijadikan rujukan dalam kajian Islam di Pesantren Cikalama dipertahankan secara turun temurun dan relatif tidak berubah sejak masa lampau. Pertahanan tradisi kajian kitab kuning tersebut umum dipraktikkan dan dapat ditemui di pesantren-pesantren tradisional. Adapun terdapat penambahan kitab sumber rujukan, seperti kitab “Nadham Qodirian” dan “Pangan Dika Kaula” bahkan dapat memperkuat tradisi keagamaan sebelumnya. Nadham Qodirian merupakan kitab berisi sya’ir-sya’ir Syekh Abdul Qodir Jailani, sufi besar dari Irak dan pendiri Tarekat Qadiriyyah. Sya’ir Qadirian tersebut, biasanya dibacakan setiap Kamis malam. Sementara “Pangan Dika Kaula” akan dijelaskan dalam sub khusus ke bawah.

Semua kitab yang dijadikan sumber rujukan dan pelajaran tersebut, dipelajari dengan bimbingan guru dan ragam pendekatan serta metode yang disesuaikan dengan bentuk narasi teks kitab dan keterampilan sang guru. Guru atau pembimbing ngaji di Pesantren Cikalama dipanggil “raden” atau disingkat “den” saja. Kecuali panggilan kepada Mama M. Yuyu Yusuf, pimpinan pesantren, dipanggil “Mama”. Para santri umumnya memanggil gurunya tidak dipanggil nama, namun “mama”.

Ada tiga orang pengajar santri di Pesantren Cikalama, yaitu Mama Yuyu sendiri, Oef Shafudin dan Didim Dimiyati. Sementara pembimbing untuk pengajian ibu-ibu oleh Hj. Endeh S. Sa’adah.

Semua pengajar merupakan keluarga rundayan pesantren dan bukan pengajar dari luar keluarga pesantren, baik laki-laki maupun perempuan, termasuk di antaranya menantu, seperti dialami oleh M. Bahrudin. Guru-guru tersebut *stand by* setiap hari membimbing santri, terutama bimbingan pengajian dan praktik ritual ibadah.

Pendekatan pembelajaran agama dipraktikan di Cikalama dengan menggunakan pendekatan tradisional, yaitu pendekatan turun-temurun budaya ngaji di pesantren. Sementara metode pengajarannya disesuaikan dengan narasi teks kitab yang dijadikan rujukan. Di antara metode pengajaran yang dipraktikan di Cikalama, berikut: pertama, *balagan*; kedua, *bandongan*; ketiga, *segatan*; keempat, *sorogan* dan; kelima, *tarqiban*.¹⁰¹

Metode “balagan” merupakan cara mengaji yang serupa dengan metode “bandongan”, yaitu cara mengaji dengan mendengarkan dan memperhatikan bacaan dan penjelasan guru dalam suatu kelompok. Dalam sistem bandongan, seorang murid tidak harus menunjukkan bahwa ia mengerti pelajaran yang sedang dihadapi. Para kyai biasanya membaca dan menerjemahkan kalimat-kalimat secara cepat dan tidak menerjemahkan kata-kata yang mudah. Dengan cara ini, kyai dapat menyelesaikan kitab-kitab pendek dalam beberapa minggu saja. Sistem bandongan, karena dimaksudkan untuk murid-murid tingkat menengah dan tingkat tinggi, hanya efektif bagi murid-murid yang telah mengikuti sistem sorogan secara intensif.¹⁰²

¹⁰¹ Observasi partisipatif, 19 Juni 2021.

¹⁰² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*,p. 54.

Dalam proses “bandongan” tidak nampak ada dialog maupun tanya jawab antara guru dan santri. Beberapa kitab rujukan yang dikaji di Pesantren Cikalama melalui metode *bandongan*, antara lain, kitab Sulam Taufik, Taqrib, Duratu an-Nasihin dan Safinah an-Najah. Berbeda dengan *bandongan* ialah metode “segatan”. Terutama ketika mengkaji dan melatih mengetahui dengan tepat kedudukan suatu kata. Misalnya, suatu kata itu diklaim sebagai *fi’il amar* (kata kerja perintah) karena mengacu pada segat kata utama, begitu selanjutnya. Metode “segatan” menuntut santri aktif karena lebih banyak kata yang harus diucapkan.

Serupa dengan “segatan” ialah metode “tarkiban”, yaitu metode belajar di pesantren dengan tujuan mengetahui cara bagaimana memasang dan menggabungkan suatu kata hingga menjadi suatu kalimat. *Segatan* maupun “tarkiban” merupakan dua metode mengkaji agama dengan topik *nahwu* dan *sharaf* (gramatika Arab) dengan kekhasan tradisi Pesantren Cikalama.

Terakhir, metode “sorogan”. Santri mengajukan hasil belajar individu kepada guru, baik kitab dengan tema *fiqh* maupun *sharaf*. Setoran hasil belajar santri umumnya sudah dipelajari sebelumnya kepada ustadz, dan atau senornya dengan tujuan agar bacaannya benar dalam hal i’rob, intonasi, serta arti dan makna dimaksud dalam kitab. Guru mendengarkan dan mengoreksi hasil belajar sendiri santri dan memperbaikinya. Meskipun diakui Karimah, bahwa metode sorogan tersebut memiliki problem, terutama problem dengan budaya pesantren yang berbeda-beda.¹⁰³ Mengacu pada metode-metode

¹⁰³ Ummah Karimah. *Ethnic Diversity in Teaching Sorogan of Pesantren*, JOMSIGN: Journal of Multicultural Studies in Guidance and Counseling, Vol 2, No 2 2018.

belajar di Pesantren Cikalama, metode *sorogan*, barangkali, merupakan cara belajar paling baik, karena dapat melatih santri belajar lebih mandiri, meskipun membutuhkan persiapan lebih matang. Selain itu, metode *sorogan* dapat dijadikan media langsung menilai bagaimana progresivitas kemampuan seorang santri. Kemampuan santri dapat dievaluasi langsung setiap saat oleh guru. *Sorogan* dilaksanakan setiap waktu pagi dan sore saat waktu belajar lebih lama dan lebih longgar, membedakannya dengan waktu malam yang lebih padat jam belajarnya.

C. Pangan Dika Gusti Alloh Ta'ala

Kitab Pangan Dika Gusti Alloh Ta'ala merupakan kitab rujukan materi agama dalam tradisi keilmuan di Pesantren Cikalama. Kitab ini diklaim sebagai “kompilasi Acuan Tradisi keilmuan” mencakup banyak topik, seperti *aqaid* (keyakinan), *fiqh* dan tasawuf. Pangan Dika sebenarnya merupakan gambaran tentang sedikit isi Alqur'an. Namun, dalam tradisi Cikalama diklaim telah mencakup isi Alqur'an. Pangan Dika dilantunkan melalui kawih (lagu atau langgam) bahasa Sunda campur Jawa. Nadham Pangan Dika dibuat seperti itu sebagai bagian dari tradisi lisan sekaligus cara dakwah pada masyarakat Sunda.¹⁰⁴ Pangan Dika populer dalam tradisi pesantren, khususnya pesantren-pesantren di Jawa, bahkan bahasa awal Pangan Dika yang digunakan adalah bahasa Jawa. Ada banyak ragam Pangan Dika, termasuk Pangan Dika yang didemonstrasikan melalui wayang kulit seperti yang beredar di media sosial,¹⁰⁵ *Pangan Dika Nabi* dan

¹⁰⁴ J. Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java* (Leiden: KITLV Press, 2009)

¹⁰⁵ https://www.google.com/search?q=pangandika&safe=strict&client=firefox-b-d&ei=1A28YPOMlZH69QOGtalYCw&oq=pangandika&gs_lcp=Cgdnd3Mtd2l6EAMy

Pangan Dika Kawula. Pangan Dika yang digunakan, semacam rangkuman, di Pesantren Cikalama adalah Pangan Dika yang dilafalkan oleh KH.R. Enjang Abdurrahman dan ditulis tangan langsung oleh M. Bahrudin.¹⁰⁶

Ada syarat tertentu untuk mengamalkan, dan atau sekedar mengcopy naskah Pangan Dika tulis tangan tersebut, di antaranya harus mendapatkan izin resmi melalui proses “ijazah Pangan Dika” dari pengasuh pesantren yang menunjukkan bahwa otentisitas tradisi Pangan Dika terjaga secara turun-temurun seperti juga berlaku di beberapa pesantren tradisional.¹⁰⁷ Ajaran Pangan Dika dibaca dihadapan kiai pesantren secara perorangan. Kemudian diberi “ijazah” kepada yang bersangkutan. Menurut pengalaman salah seorang penerima ijazah Pangan Dika,¹⁰⁸ isi Pangan Dika meliputi materi singkat tentang *jampe wudlu* (do’a wudlu), *jampe salat* (do’a salat), *kawula boga pangeran* (pernyataan sikap diri memiliki Tuhan), *wirid* (do’a khusus dan kontinu), hukum, *aqaid* (pilar-pilar keyakinan), *parukunan* (rukun-rukun salat, wudlu, dll) dan sifat Tuhan yang 20.

Dalam naskah Pangan Dika yang digunakan di Pesantren Cikalama ditulis tanpa daftar pustaka, daftar bab maupun penulis dan

[BAgAEEMyBAgAEEMyAggAMgIIADICCAAyAggAMgIIADICCAAyAggAMgIIADoHCAAQRxCwAzoGCAAQBxAeULXMAVi1zAFg8N4BaAFwAngAgAE7iAGqAZIBATOYAQCgAQGqAQdnd3Mtd2l6yAEIwAEB&sclient=gws-wiz&ved=0ahUKEWjz4KHQ14HxAhURfX0KHYYaaCLsQ4dUDCA0&uact=5](https://www.researchgate.net/publication/353111111/Pangan_Dika_Kawula_Pesantren_Cikalama)

Diakses tanggal 6 juni 2021.

¹⁰⁶ Wawancara dengan MYY, 28 Mei 2021.

¹⁰⁷ Lutfan Muntaqo, *Ijazah Sanad Tradition in Pesantren, an Effort to Maintain the Authenticity of Islamic Teachings (Study in Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati, Central Java)*. Manarul Qur’an, Jurnal Ilmiah Studi Islam Volume 18. No.1. 2018.

¹⁰⁸ Wawancara dengan SDKn, 28 Mei 2021.

penerbitnya sebagaimana layaknya suatu buku. Namun, terdapat judul topik tertentu sesuai dengan materi bahasan di dalamnya. Di samping topik-topik di atas, terdapat topik-topik pendek, seperti teks salawat Badar, sya'ir Imam Syafi'i, *Al-Itiraf* (pengakuan) karya pujangga Al-Hasan bin Hani atau Abu Nawas Albaghdadi (757 H-814 H), Qasidah Burdah, do'a ritual Rebo Wekasan dan lagu-lagu religi (*nadhama*) dalam bahasa Sunda pegon. Topik paling akhir materi agama dalam teks Pangan Dika, yaitu topik tentang manasik haji (nusuk).

Pangan Dika yang dipraktikan di Pesantren Cikalama mengacu pada "Kitab Parukunan" yang dikarang oleh Sedah Sarmo dari Jawa Timur dan biasanya dibaca setelah melaksanakan salat maghrib (salat petang).¹⁰⁹ Karenanya, mengacu pada asal kitab tersebut, nampak bahwa Pangan Dika juga diajarkan di beberapa pesantren dan masyarakat luas di Jawa dan masyarakat Sunda. Tradisi lain, melengkapi bacaan Pangan Dika ialah membaca surat Yasin (surat ke-36 Alqur'an) kemudian membaca lafal "bismillahirrahmanirrahim" sebanyak 100 kali.

Mengacu pada gambaran singkat tentang tradisi keilmuan dan kitab teks Pangan Dika dapat diungkapkan beberapa catatan terkait epistemologi yang praktikan dalam tradisi keilmuan di Pesantren Cikalama, berikut: *pertama*, bangunan tradisi keilmuan di Pesantren Cikalama memadukan unsur-unsur epistemologi hukum syara', hukum adat dan hukum akal.¹¹⁰ Hukum-hukum dimaksud mengacu pada penjelasan yang tertera dan teks Pangan Dika. Namun begitu,

¹⁰⁹ Wawancara dengan MYY, 28 Mei 2021.

¹¹⁰ Kitab Pangan Dika bab Hukum. Juga wawancara dengan MY, 17 Juni 2021.

penggunaan hukum akal relatif terbatas, seperti dalam kajian teologi (*aqa'id*) tentang sifat wajib bagi Tuhan yang bersifat dialektis.¹¹¹ Hukum adat di lingkungan Pesantren Cikalama dikaji dan dipraktikkan terutama yang berhubungan dengan kegiatan keseharian dalam bentuk sebab akibat. Hukum adat dimaksud bukan seperti dimkanai dalam teori hukum adat (*adat recht*) di Indonesia yang meliputi agama,¹¹² namun hanya kebiasaan saja yang tidak tertulis.

Kedua, materi-materi keagamaan dalam *fiqh* kategori hukum syara' cenderung mengacu pada paham-paham yang dikemukakan Imam Syafi'i atau Mazhab Syafi'i. Sementara dalam teologi atau aqidah menggunakan paham Abu Hasan Al-Asy'ari (Mazhab ahl as-Sunah wa al-Jama'ah). Sementara dalam tasawuf (*tarekat*), meskipun tidak dominan, cenderung pada Tarekat Qadiriyyah yang didirikan oleh Syekh Abdul Qadir Jailani, sebagaimana dibuktikan dalam tradisi membaca "Qadirian", yaitu:¹¹³

Radhitsu billahi rabba wa bi al-Islami dina wa bi Muhammadi an-Nabiya wa bi al-Quran imama wa bi al-Ka'bah al-Qiblat wa bi saidi syaikhni syaikhkan wa murabba wa dalila wa bi al-Fuqara at-Tabi'ina ikhwana li ma lahum wa 'ala ma 'alaihim at-Tha'atu tajmauna wa ma'shiatu tafarruqna.

Astaghfirullah al-'Adhim alladzi la ilaha illa Hua al-Hayyu al-Qayyumu wa atubu ilaih (3x). Allahumma shalli 'ala sayyidina Muhammadin wa 'ala alihi wa shahbihi wa Salam (3x). Afdhalu az-Zikri: La ilaha illa Allah (100x). La ilaha illa Allah Muhammadu ar-Rasulullah Saw kalimatu Haqin 'alaiha nahya wa 'alaiha Namut wa 'alaiha nub'atsu insya Allahu ta'ala min al-Aminina wa Rahmatillahi wa Karamihi.

¹¹¹ Kitab Pangan Dika bab Hukum, tt.

¹¹² Nico Ngani, dkk, *Perkembangan Hukum Adat Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Setia, 2012), p. 3.

¹¹³ <https://kumpulandoasholatku.blogspot.com/2019/12/zikir-tarekat-qodiriyyah-naqsabandiyah.html> diakses tanggal 29 Juli 2021.

Allahumma 'a'inni 'ala zikrika wa syukrika wa Husni 'ibadatika (3x). Allahumma khudz minni wa taqabbal minni wa iftah 'alayya baaba kulla khairin kama fatahtahu 'ala anbiyaaika wa auliyaika wa 'ibadika as-Shalihin (3x). Ilha hadharati an-Nabiyyin sallallahu 'alaihi wa sallam wa 'ala alihi wa shahbihi syai'un lillahi al-Fatihah...

Mengacu pada mazhab keilmuan sebagaimana disebut, baik fiqh, tauhid maupun tasawuf semuanya termasuk mazhab-mazhab yang dianggap moderat dalam tradisi keilmuan Islam, sehingga tradisi keilmuan di lembaga pesantren cukup kontras dengan munculnya arus fenomena keislaman radikal,¹¹⁴ terutama pada lembaga pendidikan “salafi Islam modern” yang disebarkan oleh beberapa pemuka Islam yang muncul belakangan. Karakter serupa tentang orientasi keilmuan Islam di lembaga pesantren, masih menurut Lukens-Bull, relatif serupa ditemui di pesantren di luar Jawa, seperti di Thailand dan Burma.¹¹⁵ Temuan tersebut, tentu saja dapat lebih memperjelas sikap yang cenderung ambigu terkait tradisi pendidikan di pesantren, seperti dikemukakan Pohl yang kurang mengacu pada tradisi pesantren sesungguhnya.¹¹⁶

Ketiga, teks-teks bacaan ditulis dengan bahasa campuran Arab, Sunda pegon dan terkadang terselip bacaan bahasa Jawa pegon. Apabila mengacu pada tradisi agama pada masyarakat Sunda,

¹¹⁴ Ronald Lukens-Bull, *The Tradition of Pluralism, Accommodation, and anti-Radicalism in Pesantren Community*. *Journal of Indonesian Islam*, Vol 2, No 1, 2008.

¹¹⁵ Ronald Lukens-Bull, *MADRASA BY ANY OTHER NAME: Pondok, Pesantren, and Islamic Schools in Indonesia and Larger Southeast Asian Region*. *Journal of Indonesian Islam*, Vol 4, No 1, 2010.

¹¹⁶ Florian Pohl, *Islamic Education and Civil Society: Reflections on the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia*. *Comparative Education Review*, Volume 50 number 3 2006. Google Scholar.

pendekatan dakwah dengan *nadham* dan puisi merupakan cara dakwah dalam masyarakat Sunda yang ramah terhadap budaya, sehingga memudahkan proses internalisasi nilai-nilai Islam (islamisasi).¹¹⁷ Penggunaan bahasa Sunda dengan pendekatan puisi dan pantun dalam internalisasi Islam pada budaya masyarakat Sunda sebagaimana dipelihara di Pesantren Cikalama sudah sangat tua seperti dilakukan oleh para pemuka Sunda.¹¹⁸

Merujuk pada gambaran tersebut di atas, pengajaran Islam di Pesantren Cikalama dapat dikategorikan klasik atau *salaf*, yaitu pengajaran yang tetap mempertahankan tradisi klasik kepesantrenan tanpa mengenalkan pengajaran umum. Demikian untuk membedakannya dengan pesantren yang muncul belakangan yang memberikan pengajaran umum, bahkan dipadukan dengan sekolah yang sering dikategorikan pesantren *khalaf*,¹¹⁹ karena munculnya belakangan.

C. Ngabungbang; Inovasi Tradisi Maulid Nabi

Memperingati hari kelahiran (*maulid*) Nabi Muhammad saw bagi sebagian umat Islam merupakan keharusan, terutama bagi kalangan muslim tradisonal. Peringatan maulid Nabi dilaksanakan setiap tanggal 12 Rabiul Awal yang bertepatan dengan bulan April

¹¹⁷ Mark Woodward, *Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture*. HERITAGE OF NUSANTARA: International Journal of Religious Literature and Heritage, Vol. 9 No. 2 Desember 2019.

¹¹⁸ Jajang A. Rohmana, *Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding*. Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies. <https://doi.org/10.14421/ajis.2012.502.303-327>.

¹¹⁹ E. Sobirin Naj, *Perspektif Kepemimpinan dan Manajemen Pesantren*, dalam M. Dawam Raharjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985), p. 115-116.

571 Masehi yang mengacu pada tanggal Nabi dilahirkan.¹²⁰ Maulid Nabi dirayakan umat Islam dalam beragam cara dan bentuk. Mulai memperbanyak salawat, membiasakan pelaksanaan sunnah Nabi hingga membaca sejaranya. Pada masyarakat di lokal tertentu, peringatan maulid Nabi bahkan dirayakan secara besar dan menjadi bagian dari kegiatan resmi kenegaraan, seperti di Indonesia dan Daerah Istimewa Yogyakarta melalui tradisi “gerebeg Maulid”, sehingga perayaan maulid pun mengalami perubahan dan perkembangan bentuk. Salah satu kitab yang sering dibaca ialah kitab *’Iqd al Jawahir* karya Syaikh Ja’far ibn Hasan al-Barzanji.¹²¹

Maulid Nabi diperingati dan dirayakan dalam balutan budaya-budaya masyarakat setempat bukan saja sebagai aktualisasi keyakinan umat Islam bahwa Muhammad merupakan Nabi agung pembawa risalah Islam, penerang bagi alam semesta, pemberi syafaat di akhir nanti, pembangun peradaban baru dan penolong kaum lemah (*mustazd’afin*). Lebih dari itu, merupakan bentuk dan wujud upaya mempertahankan tradisi umat Islam melalui momen-momen bersejarah. Memperingati maulid Nabi mulanya, menurut satu versi, merupakan bentuk dan cara mengingat perjuangan dan keagungan Nabi Muhammad tersebut, sehingga berfungsi untuk menggugah semangat perjuangan umat Islam seperti telah menginspirasi Salahuddin Al-Ayubi.¹²² Sebaliknya, merendahkan Nabi Muhammad

¹²⁰ Ada beragam pendapat tentang tanggal tepat kelahiran Nabi.

¹²¹ Nico Kapten, *Perayaan Hari Lahir Nabi Muhammad Saw.*, Seri INIS XXII, (Jakarta: INIS, 1994), p. 17

¹²² Namun, banyak juga ulama yang mengatakan bahwa perayaan Maulid Nabi sudah dilakukan sejak masa Dinasti Fatimia. Nico Kapten, *Perayaan Hari*, p.

dalam bentuk apapun, sebagaimana beberapa kali terjadi,¹²³ telah menimbulkan reaksi besar karena menyinggung perasaan umat Islam. Tidak hanya mereka yang terbiasa diingatkan melalui Maulid, namun juga umat Islam seluruhnya.

Tradisi maulid Nabi mengalami perubahan dan perkembangan bentuk seiring berkembang dan tumbuhnya kesadaran umat Islam. Inovasi tradisi maulid seperti dipraktikan di Cikalama misalnya, dilakukan dengan memasukan tradisi lokal yang sudah dipelihara sejak lama. Struktur tradisi maulid Nabi berintegrasi dengan struktur tradisi lokal dalam lingkungan masyarakat pesantren. Praktik tradisi maulid Nabi di Cikalama dilaksanakan pada setiap tanggal 12 bulan mulud (Rabiul Awal) yang diisi beragam kegiatan, seperti pembacaan Kitab Maulid al-Barzanji.

Dalam telaah Ulfah (2021), Kitab Barzanji yang ditulis dalam bahasa Arab dibuat dalam bentuk *sya'ir* dan prosa berirama. Bahkan, teks aslinya sebelum diubah menurut Schimmel semua berbentuk prosa.¹²⁴ Tiap kalimatnya diakhiri *ta' marbuthah* yang didahului *ya* berharkat fatah. Gaya personifikasi digunakan penulis pada beberapa sisi dan menggunakan *tasybih* (penyerupaan) pada sisi yang lain. Kitab Barzanji berisi deskripsi tentang silsilah dan masa kecil Nabi, cerita Nabi berniaga ke Syam mengikuti pamanya saat berusia 12 tahun. Menikah dengan Khadijah pada usia 25 tahun. Diangkat menjadi Rasul pada usia 40 tahun dan menyiarkannya hingga umur

¹²³ Beberapa kasus dapat disebut, misalnya kasus Arswendo Atmowiloto, *Majalah Hebdo* di Denmark dan

¹²⁴ Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Studies in Religion)* (Paperback: The University of North Carolina Press, 1985)

62 tahun. Rasulullah meninggal di Madinah. Dalam berzanji diceritakan juga kelahiran Nabi sebagai kekasih Allah yang ditandai dengan banyak peristiwa ajaib.

Semua gambaran tentang isi maksud Kitab Barzanji tersebut hampir sama. Hanya saja, dalam konteks tradisi Barzanji di Cikalama ada pengembangan. Pengembangan dimaksud ialah menonjolnya aspek kebersamaan dalam relasi kiai dan masyarakat melalui silaturahmi. Inovasi interpretatif dan praktik dalam acara Maulid seperti itu sering menimbulkan respon negatif dan prasangka ideologi sebagaimana dikemukakan Mansur (2017, 323), khususnya dalam konteks masyarakat Indonesia. Ada semacam “over interpretation” berlebihan melebihi maksud dan tujuan pengarang kitab.

Peringatan dan perayaan tradisi Maulid Nabi di Pesantren Cikalama diperkuat dan dikembangkan melalui inovasi ritual tradisi *Ngabungbang* yang puncak perayaannya ditetapkan setiap tanggal 14 *mulud* (Rabiul Awal). Tradisi *ngabungbang* berasal dari daerah Limbangan (dari kata “imbangan” atau timbangan), suatu daerah sekira 15 km ke selatan Cikalama. Daerah Limbangan tersebut, dikenal memiliki tradisi dan pusat ilmu-ilmu *kaweruhan* (*local wisdom*), semacam *magic* dan *kanuragan*, sehingga disebut “imbangan” atau timbangan karena untuk mengimbangi Banten. Banten merupakan wilayah daerah di Barat Pulau Jawa yang terkenal masyarakatnya banyak yang masih memiliki dan menyimpan ilmu-ilmu *kaweruhan* tersebut, terutama pesantrennya.¹²⁵

¹²⁵ Tentang Banten sebagai pusat ilmu-ilmu kaweruhan dapat dilihat dalam tulisan berikut. Ayatullah Humaeni, *The Local Tradition of Magical Practices in Banten Society. El Harakah Jurnal Budaya Islam*, Vol 14 No. 1 tahun 2012. Google Scholar. H.M.A.Tihami, *Kiyai dan Jawara Banten: Keislaman, Kepemimpinan dan Magic*.

Beberapa ritual *ngabungbang* saat malam 14 mulud dilalui. Tahap pertama ialah ziarah ke makam karuhun sekaligus pendiri Pesantren Cikalama (makam eyang Cikalama). Menuju kompleks makam sekira 300 meter dari lokasi pesantren ke arah utara. Kiai, santri dan masyarakat (termasuk dari luar sekitar Cikalama), terutama keluarga pesantren melakukan ziarah. Ziarah ke kompleks makam Eyang Cikalama dapat dilaksanakan pada waktu pagi, siang, petang maupun sore sebelum dilakukan prosesi puncak ritual *Ngabungbang* tepat pada pukul 12.00 tengah malam. Dalam kompleks makam dilakukan *tawasul* (mendoakan kepada kepada *ahl qubur*), terkhusus mendoakan kepada eyang Cikalama. Teks do'a tawasul yang diucapkan serupa dengan lapaz tawasul umumnya, yaitu seruan kepada Allah, Nabi dan para nabi, keluarga Nabi, para sahabat, dan seterusnya hingga kepada karuhun keluarga Pesantren Cikalama.

Setelah melaksanakan ritual ziarah, ribuan masyarakat pesantren dan yang hadir, dapat mencapai lima sampai 10 ribu orang, menuju ke lokasi Pesantren Cikalama sambil berbaris tidak teratur dan mengambil posisi. Posisi wanita di depan laki-laki dari beragam sudut. Posisi wanita berada di depan peserta laki-laki karena prosesi ritual akan dipimpin oleh seorang wanita dan harus oleh seorang wanita. Wanita dimaksud ialah R. Oma Murtasi'ah (ROM), jawara sekaligus paranormal dari Limbangan. Relasi ROM sebagai jawara

Refleksi, Volume 14, Nomor 1, April 2015. Google Scholar. Hasani Ahmad Said, *Islam dan Budaya Di Banten: Menelisik Tradisi Debus Dan Maulid*. KALAM Vol 10, No 1 2016. Mahmudah Nur, *Agama dan Magi dalam Kepemimpinan Ulama Banten: Telaah terhadap Naskah Catatan Harian Abuya Muqri (1860-1959)*. Jurnal Lektur Keagamaan Vol. 17 No. 2 Tahun 2019. Martin van Bruinessen, *Shari'a court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate*. Archipel 50, Paris 1995. pp. 165-199.

dan Mama Cikalama sebagai simbol ulama diingatkan pada relasi serupa antara ulama dan jawara di Banten sebagai kekuatan sosial (*the real social power*) yang diperankan guna memperkuat wibawa tradisional lembaga pesantren sampai ROM meninggal.¹²⁶

Peran dan posisi yang ditinggalkan ROM kemudian digantikan oleh R. Endeh Siti Sa'adah (atau RSS) putri kedua dari KH.R. Engkos Abdul Kohar sekaligus kakak dari KH.R. Yuyu M. Yusuf (Mama Yuyu) pimpinan Pesantren Cikalama 2017 sampai sekarang. Dalam pelaksanaan ritual "ijazah", RSS didampingi Mama Yuyu mengambil posisi penuh dalam melaksanakan ritual puncak *ngabungbang*. RSS juga yang memimpin tawasul menjelang acara puncak pemberian "ijazah". Ijazah dimaksud ialah "ijazah" dalam bentuk "do'a khusus" yang dibacakan RSS dan diikuti oleh seluruh peserta yang hadir.

Terkait teks "do'a khusus" tersebut, untuk menjaga etika dan komitmen, tidak bisa dituliskan maupun direkam. Bahkan, penulisan dan perekaman terhadap "do'a khusus" tersebut, merupakan suatu pelanggaran dan dapat melukai pelakunya apabila dilakukan. Namun, gambaran singkat terkait lafal "do'a khusus" tersebut, menggunakan kalimat dominan bahasa Sunda lama dengan kombinasi bahasa Arab, terutama pada akhir teks do'a. Diawali kalimat bahasa Sunda-Arab lama (*nawaitu...*) dan diakhiri kalimat bahasa Arab yang memiliki konsep sentral dalam Islam, yaitu kalimat tauhid dan syahadat.¹²⁷

¹²⁶ Nina Herlina Lubis, *Banten dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara* (Jakarta: LP3ES, 2004). Yanwar Pribadi, *Another Side of Islam in Banten; The Socio-Political Roles of Jawara during the New Order Era 1966-1998*. JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM Volume 07, Number 02, December 2013.

Do'a ijazah tersebut, bahasanya berasal dan merupakan bahasa dari wali Limbangan yang memiliki hubungan dengan Mbah Cibalampu.

Semua peserta ritual *ngabungbang* mafhum, sadar dan memegang “perjanjian moral dan primordial” *ngabungbang* tersebut, hingga pelaksanaan ritual tahun berikutnya. Teks do'a khusus dibacakan RSS sekaligus kemudian diikuti oleh seluruh peserta *ngabungbang* yang hadir. RSS membaca ‘do'a khusus’ hanya 1 (satu) kali dan diikuti oleh seluruh peserta hanya satu kali. Jika diucapkan oleh yang sudah hafal, mengucapkan ‘do'a khusus’ tersebut, hanya membutuhkan waktu kurang dari 3 menit.

Banyak peserta yang hadir tidak hafal lafal “do'a khusus” ketika RSS selesai membaca. Kecuali, barangkali, bagi orang yang memiliki kekhusuan dan kecerdasan tertentu. Padahal saat itu merupakan saat paling tepat (*sa'atul mustajab*) hingga memperoleh “ijazah do'a”. Belum lagi, bahwa untuk mendapat harapan melalui “do'a ijazah” tersebut, harus diikuti selama 7 kali atau 7 kali maulid dengan tetap mengikuti syarat aturan yang baku, sehingga harus menunggu 7 tahun kemudian. Syarat-syarat dan aturan yang harus ditatati oleh para peserta prosesi ritual “ngabungbang” ketika berdoa dan menjemput ijazah, di antaranya, berikut:¹²⁸

1. Peserta “ngabungbang” harus dalam keadaan memiliki *wudlu (abdas)*.

¹²⁷ Gambaran kecil “do'a khusus” tersebut berdasar kesaksian penulis melalui seorang pengamal, eks pegawai Raja Hasalah Bolkih Brunei Darusalam, ketika mempraktikan. Karenanya, kesaksian tersebut belum diijazah. Kesaksian 9 Juni 2021 sekira pukul 20 WIB.

¹²⁸ Wawancara dengan MB. 9 Juni 2021.

2. Bagi peserta perempuan harus dalam keadaan bebas haid (tidak sedang dalam keadaan haid)
3. Ketika berdo'a tidak boleh ada penghalang, atau yang menghalangi, seperti atap bangunan, pohon, dan lainnya (langsung tembus ke langit)
4. Lafal "do'a khusus" dilarang ditulis
5. Lafal "do'a khusus" dilarang direkam, karenanya...
6. Lafal do'a harus dihafal

Terkait dengan "do'a khusus" dalam ritual *ngabungbang*, meskipun sudah dapat dihafal melalui informasi dari orang yang sudah mempraktikkan, "doa khusus" tersebut tidak akan berfungsi dan berpengaruh kecuali melalui prosesi ijazah. Juga, bahwa pelafalan "do'a khusus" tersebut diikuti sekaligus dan satu kali bacaan. Maka, apabila dalam satu kali itu tidak dapat dilafalkan dengan sempurna, harus diulangi. Karenanya, pengalaman tersebut belum dapat dihitung sebagai hitungan pertama dari 7 kali yang harus dilalui. Prosesi ijazah dapat dikatakan merupakan puncak prosesi ritual *ngabungbang* dalam perayaan Maulid Nabi di Pesantren Cikalama.

D. Pondok

Bangunan pondok, sekarang lebih dikenal sebagai tempat tinggal para santri, semacam asrama. Mereka tidur, menelaah kitab-kitab dan fungsi lainnya dalam interaksi santri. Menurut Dhofier, pondokan dahulu dibuat dari bambu, membedakannya dengan pondok sekarang yang dibuat dari tembok. Pondok dari bahasa Arab

funduq, artinya asrama atau hotel.¹²⁹ Pondok dalam perkembangannya, kemudian berwujud menjadi *madrasah*, yang bermakna “tempat belajar”. Terkadang pondok atau asrama difungsikan makin spesifik hanya sebagai tempat tidur para santri, juga para *asatid* (guru-guru santri). Sementara, pengajian dilakukan di madrasah dan masjid. Perubahan tersebut, mungkin karena pengaruh modernisasi yang berorientasi pada pembangunan dan spesialisasi.

Bentuk pondok dalam suatu pesantren biasanya berbentuk bangunan sekatan kamar-kamar (*boarding*) dalam sekatan atau batas tembok atau yang disetarakan dengan sekatan. Meskipun harus diakui ada banyak pesantren yang bentuk asramanya sudah tidak disekat kamar-kamar lagi. Mungkin karena efisiensi dan alasan lainnya, seperti sempit dan pengap yang berpengaruh terhadap santri. Pada masa lampau, kamar santri itu, dapat diisi oleh 2 sampai empat orang saja, tergantung pada luas dan lebarnya kamar serta banyaknya jumlah santri. Pada Pesantren Cikalama, kamar santri itu tidak ditentukan merata dan sama ukurannya satu dengan lainnya. Ada kamar santri yang ukurannya 2 x 4 meter diisi oleh 2 sampai 4 santri. Namun, ada juga kamar lebih lebar dan diisi oleh santri lebih banyak. Kamar biasanya dilengkapi jendela, ventilasi kecil, lemari tempat menyimpan pakaian, kasur kecil yang hanya untuk tidur sendiri dan rak tempat menyimpan kitab-kitab atau buku. Pada kamar pondok itu, para santri di samping belajar, juga bercengkrama dan merancang mimpi-mimpi ke depan.

¹²⁹ Zamakhsyari Dhafier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), p. 41. Edisi Revisi.

Pondok di Pesantren Cikalama dibagi dalam dua bagian; pondok laki-laki dan pondok perempuan. Pembagian ini, bukan saja membedakan dan memisahkan lawan jenis laki-laki dan perempuan. Namun, lebih dari itu, perbedaan itu merupakan misi agama untuk menghindari “interaksi bebas” antara laki-laki dan perempuan. Karenanya, pemisahan tersebut dilakukan bukan spirit pemisahan berdasar jenis kelamin. Fakta pemisahan itu, perbandingannya dengan asrama di universitas/institut di Barat, jelas untuk menghindari fitnah, seperti mendekati zina dan “pacaran bebas”. Spirit pemisahan asrama laki-laki dan perempuan merupakan praktik penanaman nilai-nilai Qur’an dalam wujud pendidikan pesantren.

Bangunan pondok dalam perspektif tradisi Pesantren Cikalama tidak hanya terbatas sebagai bangunan tempat tinggal dan *resting* santri, tetapi juga merupakan batas fisik (*fisical line*) dengan bangunan-bangunan penduduk di sekitarnya dengan identitas yang tidak begitu berbeda dengan bangunan modern umumnya. Bangunan pondok juga merupakan batas kultural dan akademik dalam sisten kultur pesantren. Kultur bangunan pondok adalah kultur dalam sistem pesantren, begitu pula sebaliknya, kultur pesantren nampak dalam sistem asrama pondok. Fakta ini juga makin mengukuhkan hegemoni kekuasaan sisten budaya pesantren jika mengacu pada sistem kekuasaan Michel Foucault. Kekuasaan menurut Foucault merupakan *relasi-relasi yang beragam dan tersebar seperti jaringan, yang mempunyai ruang lingkup strategis*.¹³⁰ Sistem jejaring kultural pesantren merupakan bentuk wujud kekuasaan kultural pesantren

¹³⁰ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Phanteon Books, 1980).

bukan kekuasaan dalam bentuk struktural, rigid, formal dan birokratis.

Dalam sistem asrama di Pesantren Cikalama, santri putra menempati gedung pondok di sebelah Barat, yaitu gedung asrama Pusaka dan gedung GPI (Gerakan Pemuda Islam). Gedung Pusaka santri putra disebut juga “gedung Masyumi” yang pernah memiliki makna seperti spirit perjuangan Partai Politik Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia). Meskipun disebut asrama Masyumi pada awal berdirinya, Pesantren Cikalama tidak berafiliasi pada partai politik apapun. Sementara gedung GPI yang berada di sebelah kiri Barat memiliki makna sejarah yang ditautkan kepada GPI yang menjadi *underbow* Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Namun, serupa dengan sejarah gedung asrama Pusaka, gedung asrama putra GPI juga bukan berarti bagian dari gerakan politik praktis PPP.

Sistem asrama putra dibuat kamar-kamar (*boarding house*). Satu kamar berisi 6 sampai 10 orang santri. Hingga penulisan ini berlangsung, asrama putra memiliki 2 gedung asrama yang terdiri dari 68 buah kamar dan 14 kamar mandi. Kamar-kamar asrama tersebut dibuat, membedakannya dengan asrama putri, untuk mendidik santri agar lebih egaliter. Karena dalam sejarahnya, pernah ada banyak santri putra dengan latar belakang orang tua sebagai tokoh terpandang di daerahnya, seperti anak bupati, putra kiai pesantren dan anak orang kaya yang mendapat fasilitas kamar santri lebih eksklusif terpisah dari kamar santri putra yang mirip dengan asrama santri putri. Sistem *boarding* tetap berlaku di lingkungan asrama santri putra, namun semua ada dalam satu gedung asrama.

Asrama santri putri terletak paling depan dan berdekatan dengan rumah pimpinan pesantren. Bahkan, sebagian santri putri ada yang menempati gedung asrama di lantai 2 atas rumah pimpinan pondok pesantren. Pesantren Cikalama memiliki 4 lokal gedung asrama putri dalam satu asrama dan 5 kamar mandi ditambah 1 ruangan dapur santri.¹³¹ Perbedaan ruang gedung asrama putri dengan gedung asrama putra, yaitu bahwa asrama putri tidak disekat atau dibuat kamar-kamar, tetapi berbentuk ruangan luas. Ada beberapa alasan kenapa sistem ruang pondok asrama putri dibuat seperti itu, berikut:¹³²

1. Menghindari persaingan di antara santri-santri putri dalam hal berpakaian, bersolek dan penampilan di lingkungan pesantren, karena di lingkungan pesantren tidak diatur menggunakan busana santri putri secara seragam serta tidak ber-*make up*.
2. Menghindari friksi dan munculnya gang-gang atau kelompok pertemanan di antara santri putri, karenanya pembauran secara menyeluruh di antara santri dibuat untuk memiliki sikap inklusif dalam pergaulan.
3. Menumbuhkan sikap toleran, kerja sama dan solidaritas di antara sesama santri, seperti memasak dan makan bersama.

¹³¹ N. Tiara Ramdhan, *Self Efficacy Remaja Laki-laki terhadap Kebiasaan Merokok di Pesantren Cikalama Kabupaten Sumedang*, Skripsi Fak. Keperawatan UNPAD, 2019. Tidak dipublikasikan.

¹³² Wawancara dengan pengasuh pesantren R. Babam, 9 Juni 2021.

4. Meminimalisir tumbuhnya sikap egoisme, individualisme dan eksklusif baik ketika menjadi santri maupun ketika menjadi alumni
5. Menumbuhkan sikap *tawadu'* (rendah hati) sebagai pendidikan untuk bekal santri, ketika menjadi santri dan pasca selesai dari pesantren.

Sistem tradisional dalam menciptakan santri yang *tafaquh fi ad-Din* (faham agama) dipraktikan di Pesantren Cikalama tidak terbatas pada tradisi kajian ilmu tradisional Islam, namun juga dalam praktik sikap sehari-hari mengacu pada praktik tradisional yang dipertahankan secara turun temurun. Pelestarian akan sistem dan metodologi tradisional tersebut, menjadikan pesantren disebut sebagai pesantren tradisional. Pelestarian nilai-nilai tersebut dapat dengan mudah dilacak dalam kehidupan santri yang sehari-harinya hidup dalam kesederhanaan, belajar tanpa pamrih dan penuh tanggung jawab, serta terikat oleh rasa solidaritas yang tinggi.¹³³

Membina santri secara komprehensif yang memadukan aspek intelektual melalui kajian ilmu tradisional Islam dan praktik sikap keseharian santri di Pesantren Cikalama secara tradisional dibakukan secara formal dalam “Tanbih”. Tambih semacam reduksi lain turunan tradisi aturan pesantren bagi para santri Cikalama. Secara bahasa, “tanbih”, artinya “peringatan” atau “aba-aba”.¹³⁴ Namun, “tanbih” di

¹³³ Clifford Geertz. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 242.

¹³⁴ Mula “tanbih” sebenarnya merupakan wasiat yang berisi nasehat-nasehat Syekh Abdullah Mubarak ibn nur Muhammad (Abah Sepuh) yang ditulis pada tahun 1954 dalam bahasa sunda. Tanbih merupakan wasiat tentang ajaran *Thariqat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah* (TQN) Suryalaya bagi sekalian ikhwan. Namun, implementasinya ditujukan untuk mengamalkan ajaran islam secara

Pesantren Cikalama lebih berbentuk aturan bagi para santri di lingkungan pondok pesantren yang harus diketahui dan ditaati.

Tanbih merupakan aturan tradisional-formal bagi seluruh santri Pesantren Cikalama yang berisi tentang kewajiban santri dalam mengikuti praktik ibadah, seperti salat berjamaah, mengikuti pengajian dan aturan di asrama hingga pada aturan teknis, seperti tidak diperkenankan memakai sandal atau sepatu ke dalam pondok atau asrama, tetapi harus dibasuh air. Isi lain dalam *tanbih* ialah sangsi bagi pelanggar *tanbih*, tugas-tugas *patrol* (jadwal piket santri) dan tugas kepala asrama.¹³⁵ *Tanbih* sudah dibuat dan diberlakukan sejak masa R.K. Abdul Jalil pimpinan Pesantren Cikalama 1775 sampai tahun 1801. Sejak saat itu hingga sekarang, *tanbih* bagi santri Cikalama tidak berubah. Akumulasi dari praktik *tafaquh fi ad-Din* dan *tanbih* tersebut ialah sikap *tawadu'* (rendah hati), bukan sebaliknya sikap sombong dan takabur. Rendah hati bukan hanya kepada manusia, namun lebih-lebih kepada Allah.¹³⁶

kaffah dan mematuhi aturan Negara.
<https://www.tqnnews.com/docs/tqn/tanbih/> diakses tanggal 14 Juni 2021.

¹³⁵ Terkait teks “tanbih” di Pesantren Cikalama, lihat **Lampiran**.

¹³⁶ Wawancara dengan MY, 23 Maret 2021.

BAB V

TINGGALAN ARKEOLOGI PENGUAT TRADISI

Peratahanan tradisi Pesantren Cikalama bukan hanya terbatas pada tradisi lisan dan keilmuan tradisional Islam. Namun, memiliki pijakan pada tradisi dan budaya sebelumnya yang sudah tua dalam wujud tinggalan-tinggalan (*legacy*) baik yang *tangible* maupun *intangibile*. Legacy Cikalama tersebut, sebagian masih dipelihara dalam wujud benda-benda pusaka tinggalan karuhun yang digunakan sebagai simbol pertahanan tradisi Pesantren Cikalama.

Tinggalan bersifat arkeologi mengacu pada tiga aspek utama, yaitu Artefak, Ekofak, dan Fitur.¹³⁷ Sumber yang dijadikan rujukan ialah budaya yang bersifat material maupun non material, seperti kebudayaan. Seiring perkembangan ilmu tersebut, kemudian meliputi juga serbuk sari (*pollen*) dan pengindraan jarak jauh.¹³⁸ Pesantren Cikalama memiliki legacy arkeologi cukup banyak dan menunjukkan bahwa pesantren tersebut merupakan pesantren tua.

Benda-benda dalam bentuk tinggalan arkeologi dalam pengalaman budaya pesantren juga berfungsi sebagai legalitas, konfirmasi dan simbol kontinuitas praktik tradisional budaya di Pesantren Cikalama. Karenanya, pertahanan tradisi di Pesantren Cikalama, bukan saja dalam bentuk tradisi pertahanan kekuasaan dan tradisi budaya dalam bentuk ide, perilaku dan etika masyarakat,

¹³⁷ Mundardjito. (e.d.). Paradigma dan Arkeologi Maritim. Artikel pdfdapatdiaksespada<https://www.researchgate.net/>, p. 4

¹³⁸ Tanuirdjo, D.A. *Reposisi Arkeologi dalam Era Global*. Buletin Cagar Budaya, Vol. 1 No. 2 Juli 2000 (Suplemen). p. 11-26.

namun juga dalam bentuk artefak dan tinggalan arkeologi. Fakta tersebut, sangat jelas menunjukkan kuatnya pijakan tradisi pesantren yang memiliki sifat historis dan arkeologis sebagai bukti dan pembenar bahwa tradisi pesantren yang sedang berjalan mengacu pada tradisi pesantren yang dijalankan sebelumnya.

A. Tinggalan yang Bersifat *Tangible*

Terdapat beberapa tinggalan dalam bentuk benda-benda tinggalan arkeologi yang masih ada, utuh dan dipelihara yang memiliki hubungan dengan Pesantren Cikalama yang bersifat *tangible* (dapat diraba), atau sebut saja “legacy Cikalama”. Legacy tersebut, dapat dijelaskan ke bawah, berikut:

1. Batu keramat

Batu ajaib atau batu keramat yang ditanam di tanah tepat di bawah tempat ruang imam salat di masjid. Batu tersebut, menurut penuturan kiai Pesantren Cikalama ditanam persis di bawah tempat imam masjid. Batu tersebut, mulanya di simpan di sisi ruangan masjid pesantren (sebelum dipugar). Namun, batu tersebut sering berpindah tempat dengan memutar menempati tempat batu lainnya. Karena khawatir disikapi lain oleh masyarakat terhadap batu itu, apalagi memujanya, maka batu tersebut ditanam di tanah.¹³⁹ Batu tersebut berjumlah 4 buah dan masing-masing berberat sekira 40 kg. Tidak diperoleh informasi tentang praktik ritual yang ada hubungannya dengan batu tersebut.

¹³⁹ Wawancara dengan MYY, 23 Mei 2021.

Meskipun begitu, keberadaan batu keramat menjadi makna tersendiri terhadap cita dan gagasan elemen pesantren yang berpengaruh terhadap sikap dan etika ketika berada di lingkungan pesantren. Kehati-hatian dan waspada menjadi sikap yang dimiliki beberapa elemen pesantren, terutama santri dan para oponennya. Ide terkait keputusan batu keramat ditanam di tanah dan tidak disimpan di ruangan karena khawatir dikultuskan yang dapat membawa manusia ke dalam syirik, sehingga batu tersebut ditaruh tidak terbuka, tapi ditanam di tanah.

2. Istiwa

Istawa merupakan bangunan setinggi 1 meter berdiameter sekira 30 cm sebagai alat penunjuk tibanya waktu salat. Istiwa sendiri merupakan alat teknologi tradisional jam matahari yang dijadikan patokan waktu adzan salat. Pada tempat lain, seperti di Masjid Langgar Agung Magelang masih ada dan dipergunakan di samping jam dinding.¹⁴⁰ Ada juga istiswa di Masjid Agung Solo Jawa Tengah yang disebut *bencet*, yang merupakan peninggalan Pakubuwono VIII 784 tahun Jawa atau 1855 M. Istiwa tersebut dibuat yang merupakan saran dari ulama Keraton Solo yang berfungsi menentukan waktu salat melalui bayangan paralel sinar matahari.¹⁴¹

Waktu istiswa' merupakan waktu ketika posisi matahari tepat di atas kepala. Waktu istiswa sangat sebentar bahkan hampir tidak bisa dirasakan sampai matahari tergelincir. Pada saat istiswa diharamkan

¹⁴⁰ <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-3526847/istiwa-jam-matahari-yang-jadi-patokan-azan-di-masjid-langgar-agung>

¹⁴¹ <https://regional.kompas.com/read/2021/04/13/071929178/mengenal-jam-istiwa-di-masjid-agung-solo-penentu-waktu-shalat-peninggalan>. Diakses 2 Juli 2021.

salat karena belum masuk waktu zuhur, kecuali pada hari Jum'at. Maksudnya salat diwaktu istiwa pada hari Jumat diperbolehkan. Istiwa difungsikan, sekurang-kurangnya sebagai pembanding dengan jam seperti dikenal sekarang.

Istawa di Pesantren Cikalama dibuat masa Syekh Abdul Jalil I yang difungsikan hingga saat ini. Bahan material istiwa dibuat dari batu dengan latar atas dari marmer. Sementara tiang penunjuknya dibuat dari besi kecil bahan aluminium. Istiwa dijaga oleh seorang penjaga bernama R. Jajang Jumhur yang juga berasal dari keluarga pesantren. Jumhur bertugas mengecek waktu salat. Setelah dilihat sesuai penunjuk istiwa kemudian bedug ditabuh menunjukkan waktu salat tiba. Bedug ditabuh limat kali dalam sehari sebanyak waktu salat wajib lima waktu.



Sumber: Dok foto, 2021

3. Masjid

Masjid Pondok Pesantren Cikalama yang sekarang berdiri sudah beberapa kali direnovasi, sehingga masjid tersebut nampak

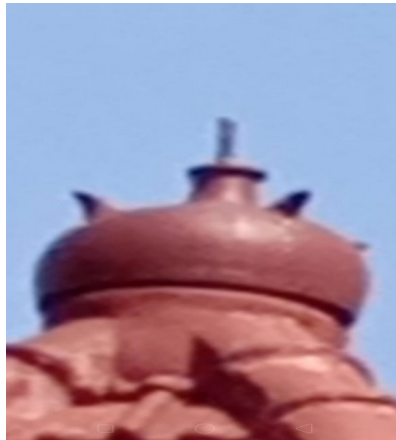
lebih modern. Tradisi terkait masjid nampak di Pesantren Cikalama melalui atribut masjid masih dipertahankan sebagai bagian dari tradisi lama, seperti mimbar yang mirip dengan tempat duduk raja, tongkat khatib, teks khutbah Jumat berbahasa Arab dan menara kuno bersejarah. Masjid di Pesantren Cikalama difungsikan sebagai tempat ibadah, terutama salat lima waktu, tempat mengaji dan tempat memuji.

Sebelum masuk masjid, para jamaah harus melewati kolam air sekaligus tempat wudlu agar masuk masjid selalu dalam keadaan bersih. Kolam tersebut menyatu dengan tempat wudhu, sehingga air bekas wudlu kembali ke kolam. Masjid Pesantren Cikalama sebelum tahun 1982, atau sebelum dipugar bentuknya panggung, sehingga terdapat kolong (ruang kosong di bawah masjid. Ukurannya sekira 8x15 m. Baru pada tahun 1992 masjid Pesantren Cikalama ditembok. Pada dinding atas masjid nampak kaligrafi Arab potongan ayat-ayat Alquran, seperti ayat tentang salat, dan lainnya. Kaligrafi tersebut, nampak baru dan tidak berbentuk inskripsi, berwarna keemasan, sehingga apabila dilihat nampak lebih terang.

3. Kubah atau menara masjid

Menara atau kubah masjid Pondok Pesantren Cikalama jumlahnya ada empat. Namun, dari yang 4 itu hanya satu yang asli yang dibuat dari tanah liat. Kubah asli berbentuk persegi empat dan lancip. Kubah tersebut berasal dari Sedes Remo Surabaya yang dibawa oleh KH. Abdul Jalil I tahun 1630-an, atau masa-masa awal berdirinya Pesantren Cikalama. Pemberi menara/kubah tersebut berpesan kepada KH. Abdul Jalil, bahwa “...*anda akan memiliki*

santri sampai hari kiamat... (kata-kata dari Mama Yuyu)”.¹⁴² Kubah kecil itu, bukan saja memiliki nilai fungsional arkeologis dan simbolis, namun juga spirit terhadap optimisme keberlangsungan pesantren tradisional Cikalama. Simbol kubah seperti itu, *symbolically*, umum ditemukan pada tinggalan-tinggalan kerajaan kuno di Jawa. Penerima dan pemberinya bukan sembarang orang, karena simbol tersebut memiliki makna dan dapat dijadikan “wasiat jimat” sebagaimana pesan dan do’a si pemberi, menjadi spirit dan motivasi dalam mewujudkan cita dan tujuan.



Sumber: Dok foto, 2021

4. Bedug dan kohkol kuno

Bedug digunakan sebagai petanda mulainya waktu salat berjamaah lima waktu termasuk salat jumat. Bedug kuno dibuat dari kayu dan kulit binatang untuk bagian permukaan. Bedug merupakan tradisi tua dan telah ada sejak abad 16. Menabuh bedug sebenarnya dilakukan karena memiliki makna; Pertama, sebagai ungkapan suka cita saat datangnya bulan suci Ramadhan, bulan puasa sesuai ajaran

¹⁴² Interview dengan MY, 19 Maret 2021.

Islam; Kedua, merupakan simbol silaturahmi antara raja dengan para abdi dalam dan warga sekitar, dan; ketiga, menharap mendapatkan hikmah, seperti bisa bersilaturahmi bersama abdi dalam dan masyarakat.¹⁴³ Bahkan, dikatan Lombard, bedug merupakan pertanda awal dan akhir bulan puasa serta hari raya haji dan berlaku di Nusantara.¹⁴⁴

Bedug di Pesantren Cikalama ada empat buah yang salah satunya bedug kuno. Posisi bedug disimpan dipelataran depan masjid 2 buah dan di samping kiri masjid 1 buah. Sementara bedug paling tua di atas masjid yang sudah tidak digunakan. Bedug yang digunakan sehari-hari ialah bedug yang ada di samping dan di pelataran depan masjid. Bedug digunakan dengan durasi waktu berbeda untuk acara pada hari-hari di bulan Ramadhan sekaligus menyambut hari lebaran atau idul fitri. Bedug ditabuh dengan ritme khas sekira 3 menit. Mulai suara keras kemudian pelan dan keras kembali sampai tabuhan terakhir yang sempurnakan dengan pukulan kohkol. Setelah tabuhan terakhir, jamaah salat di dalam masjid membaca salawat sebelum melaksanakan salat berjamaah. Tradisi bedug-kohkol terus dilestarikan, sehingga memberi kesan sangat tradisional di tengah ramai dan bisingnya pengerah suara toa.

¹⁴³ <https://indonesia.go.id/ragam/budaya/sosial/memukul-beduk-sudah-ada-sejak-abad-ke-16>. Diakses 25 Juni 2021.

¹⁴⁴ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya-Kajian Sejarah Terpadu (Buku 2: Jaringan Asia)*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama., 2005).



Sumber: Dok foto, 2021

5. Tongkat berbentuk tombak

Tongkat setinggi 1,65 cm merupakan alat untuk menyambut khatib ketika akan khutbah Jumat. *Muraqi* (pembawa tongkat) atau bilal menjelang azan kedua di hari Jumat berdo'a sambil memberikan tongkat kepada khatib. Tongkat dibuat dari kayu dengan ujung tongkat (mata tombak) dibuat tajam dari bahan besi. Membawa tongkat ketika khutbah Jumat dihukumi sunat. Pada setiap tanggal 12 Maulid mulanya tongkat dan keris keramat dikeluarkan yang disebut "icis". Namun, sekarang hanya tinggal tongkat saja yang digunakan, yaitu ketika khatib naik mimbar untuk khutbah Jumat. Tidak ada kaidah hukum maupun pijakan hadis dan Quran terkait penggunaan tongkat pada saat khutbah. Namun, kebiasaan tersebut, jelas menunjukkan bagaimana memelihara tradisi dalam ritual ibadah, sehingga tradisi tersebut dapat dianggap "wajib" untuk dipelihara.

Tongkat khatib dipegang selama khutbah oleh khatib. Tangan kanan khatib memegang teks khutbah sambil memegang tongkat. Fungsi lain dari tongkat khatib ialah memperkuat konsentrasi khatib

dengan pandangan tajam ke arah jamaah. Konon, dahulu nabi memegang pedang, bukan tongkat. Menghindari kesan ekstrim, maka diganti dengan tongkat. Riwayat lain terkait tongkat khatib dapat dilacak pada sumber-sumber, seperti dalam Ihya Ulumuddin karya Imam Al-Ghazali, hadis yang diriwayatkan oleh Sunan Abu Daud dan pandangan Imam Syafi'i dalam Al-Umm juz I halama 272.

Fungsi lain dari tongkat khatib merupakan alat untuk keamanan, seperti penangkal binatang buas dan lainnya. Demikian menunjukkan bahwa konteks tongkat mulanya merupakan alat keamanan khatib jika terjadi gangguan dari luar diri khatib, sehingga mengganggu konsentrasi ketika khutbah karena lingkungan tempat salat saat itu masih sangat sederhana.



Sumber: Dok foto, 2021

6. Makam karuhun

Sudut lain tinggalan tradisional di Pesantren Cikalama ialah makam atau kuburan para pendiri, pimpinan dan keluarga pesantren. Makam karuhun Cikalama itu, berjarak sekira 200 meter ke utara dari

komplek Pesantren Cikalama. Banyak masyarakat setempat maupun luar Cikalama ziarah ke makan karuhun Cikalama itu. Pada kompleks makan tersebut, bukan saja pendiri Cikalama dikuburkan, namun juga sang kiai bangsawan R. Mintareja setelah dipindahkan dari Cianjur pada tahun 2002. Pemuka-pemuka sohor dan fenomenal dari karuhun Cikalama dimakamkan di kompleks pemakaman tersebut, seperti KH. Abdul Jalil, KH. R. E. Koharudin dan KH. R. Elang Kudsi.

Eksistensi kompleks pemakaman makin terasa urgensinya karena mengiringi banyak acara ritual kepesantrenan Cikalama yang, seperti wajib” berziarah ke makam karuhun Cikalama, sebelum acara dilakukan. Ziarah bukan saja baik untuk mengingat mati bagi yang hidup, namun juga berharap mendapat “pelajaran” dari orang yang sudah meninggal. Apalagi, kompleks pemakaman tersebut dikenal sebagai orang saleh, pintar dan memiliki banyak jasa terhadap umat ketika masa hidupnya. Di samping, tentu saja, mendoakan kepada yang sudah meninggal agar diberi keluasaan oleh Tuhan di alam kuburnya.

Sudut pandang lain terkait makam karuhun yang banyak dijiarahi para pengunjung tentu akan sangat bergantung pada persepsi masing-masing. Persepsi pejiarah akan berbeda dengan persepsi keluarga yang dijiarahi maupun persepsi masyarakat di lingkungan makam karuhun. Dalam catatan Rosmana, makam karuhun di wilayah Sumedang yang cukup banyak jumlahnya merupakan budaya spiritual yang dapat berfungsi meringankan beban keterbatasan manusia.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Tjetjep Rosmana, *Budaya Spiritual; Perspesi Pejiarah pada Makam Keramat Leluhur Sumedang*, Patanjala Vol. 1, No. 3, September 2009.



Sumber: Dok foto, 2021

7. Manuskrip buku-buku kuno

Kitab-kitab kuno atau lebih dikenal dengan “manuskrip” juga dimiliki Pesantren Cikalama. Namun, buku-buku kuno tersebut, tidak bisa diakses sembarangan. Jelasnya, buku-buku kuno tersebut disimpan di tempat tertentu di rumah kiai pesantren (Mama Yusuf). Kitab-kitab tersebut, sebagaimana sudah uzur dan dapat rusak apabila diolah tidak profesional. Mungkin atas dasar alasan itu, kitab-kitab tersebut tidak bisa diakses sembarangan.

Kepemilikan kitab kuno bagi suatu pesantren, bukan saja menunjukkan perhatian kuat terhadap tradisi yang dipelihara turun-temurun. Namun, menunjukkan pula bahwa pesantren tersebut sudah berusia tua dan dijadikan simbol keluhuran ilmu karena dalam manuskrip tersimpan informasi dan rekaman terkait budaya dan tradisi saat itu. Manuskrip kuno dapat difungsikan sebagai indikator tingginya budaya suatu masyarakat atau bangsa. Karenanya, memilikinya merupakan kebanggaan tersendiri. Bahkan, dalam batas-batas tertentu, kitab-kitab kuno tersebut sering dijadikan acuan yang bernilai spiritual dan magic.



Sumber: Dok foto, 2021

8. Inskripsi tulisan kuno

Tulisan Arab maupun latin yang sudah berusia tua, biasanya ditulis atau ditempel pada tembok atau bangunan tua sering disebut inskripsi. Pesantren Cikalama tidak mewarisi tradisi inskripsi memadai sebagaimana didapati pada gedung atau bangunan tua bersejarah. Inskripsi Arab biasanya aada pada bangunan majid tua bersejarah, atau dalam benda-benda bersejarah, seperti inskripsi pada masjid di Kesultanan Sumenep dan inskripsi pada meriam kuno si Jagur di Kesultanan Banten. Satu-satunya inskripsi di Pesantren Cikalama ialah tulisan kuno dalam bangunan istawa, alat tempat menunjukan waktu tibanya salat sebelum ada jam. Tulisan tersebut berbentuk lambing-lambang yang sulit dipahami karena keterbatasan pengetahuan.

9. Gedung Pusaka

Pesantren Cikalama terus melakukan pengembangan dan perluasan aset pesantren sesuai kebutuhan. Salah satunya ialah

pemugaran dan pembangunan gedung baru, seperti masjid, aula, dapur santri dan asrama serta fasilitas tempat mandi cuci dan kakus (MCK) santri. ada 2 bangunan yang tidak dipugar dan dibiarkan utuh, namun tetap difungsikan, yaitu bangunan pusaka dua asrama putra di samping depan masjid pesantren. Dalam depan bangunan tersebut ditulis “pusaka” dengan huruf kapital. Gedung pusaka dimaksud berusia puluhan tahun yang dibangun masa kepemimpinan Pesantren Cikalama masa sekarang.



Sumber: Dok foto, 2021

B. Legacy Intangible

Warisan-warisan yang terdapat di pesantren Cikalama juga banyak yang bersifat *intangible*, seperti warisan dalam bentuk bacaan do'a-do'a yang dibacakan secara rutin menjadi tradisi hidup karena dipraktikan. Beberapa warisan tradisional dalam bentuk praktik perilaku keseharian dapat diungkap, berikut:

1. Bacaan do'a-do'a

Ada ditemukan teks-teks do'a yang ditulis, dihafal dan dibacakan rutin dalam lingkungan Pesantren Cikalama. Do'a-do'a

tersebut banyak ragamnya yang dibacakan menyesuaikan dengan maksud dan isi makna do'a. Do'a khusus paling spesifik, antara lain, seperti do'a ketika prosesi ijazah Pangan Dika yang di dalamnya mengandung banyak do'a, do'a ketika prosesi ritual ijazah *Ngabungbang* dan do'a mengharap mendapat kemudahan dalam setiap usaha hidup. Do'a-do'a tersebut ada yang menggunakan bahasa Sunda, Sunda dicampur bahasa Jawa dan ada pula yang menggunakan bahasa Arab.

Do'a-do'a dimaksud, yaitu do'a berbunyi; “...*Sang manik gumilang tan Katinggalan janda Allah Jabrail ya Muhammad Umar Mayah pupuningsun bahu kiwa isun Baginda Hamzah bahu tengen isun Baginda Ali tengah isun Nabi Ibrahim gigir isun Baginda Adam, salira isun ana ing salira La ilaha Illallah Muhammadurrasulullahh...*”. Do'a tersebut, merupakan terusan dari do'a ijazah yang dibacakan pada tanggal 14 Mulud.

Do'a lainnya, yaitu *hijb Sulaiman*. *Hijb* tersebut, berbunyi; “...*Allahumaj'altu Sulaiman ibn Rahim ar-Rohimi al-Izzati wa nahnu dzalika Ajyanul faqada as-Samawati wa al-Ard Tsumma ya Allah 3 x tsuma Muhammad 3x tsuma Abdullah ya Jinu al-Aini sirtu Haq "... La Ilaha Illallah Muhammadarosulullah...*”.¹⁴⁶ Do'a tersebut, diyakini berasal dari Joko Tingkir dari Sunan Kalijaga yang bisa digunakan atau difungsikan sesuai “keinginan atau maksud pembaca” sekaligus satu rangkaian dengan do'a yang dibacakan pada waktu ijazah *ngabungbang*. Kemudian ditambah do'a lainnya yang jumlah dan peruntukannya berbeda-beda. Semua do'a-do'a menjadi pasak

¹⁴⁶ Interview dengan R. lif Z. Mutaqin, 29 Juni 2021.

dalam mempertahankan dan mengembangkan tradisi kepesantrenan di Pesantren Cikalama.



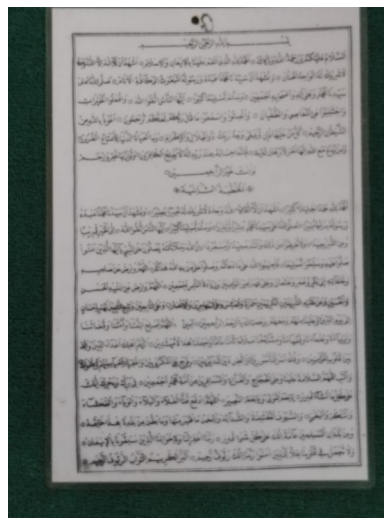
Sumber: Dok foto, 2021

2. Teks Khutbah Jumat

Teks khutbah Jumat dibacakan khatib ketika khutbah Jumat. Ada 2 orang khatib yang biasa khutbah sekaligus imam jumat di masjid Pesantren Cikalama; KH. R M. Yuyu Yusuf dan KH.R. Oef. Teks khutbah tersebut tidak berubah-ubah. Teks ditulis dalam bahasa Arab. Struktur teks khutbah Jumat terdiri dari membaca tahmid, syahadat kepada Allah dan Rasulullah Saw, *washiyat taqwa* (pesan takwa), anjuran untuk mengerjakan perbuatan baik dan meninggalkan maksiat serta kelalaian. Kemudian membaca Alqur'an surat ar-Rahman (55) ayat 26 dan 27, kemudian disambung dengan membaca surat Alhadid ayat 20 dan 21 dan khutbah pertama diakhiri bacaan permohonan ampunan kepada Allah.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Lihat, lampiran teks khutbah Jumat.

Setelah jeda, kemudian khatib membaca khutbah Jumat kedua dengan pendahuluan serupa dengan khutbah pertama. Namun, pada khutbah kedua, selain teksnya lebih panjang dari teks khutbah pertama, isinya didominasi do'a-do'a, seperti do'a talak bala', dan lainnya. Waktu khatib khutbah, mulai khutbah pertama dan kedua membutuhkan waktu tidak lebih dari 10 menit. Prosesi ibadah salat Jumat yang membutuhkan waktu sekira 40 menit, waktu selain khutbah dan salat Jumat, justru lebih menguras waktu, seperti salawat dan membaca-bacaan sebelum khatib naik mimbar dan setelah salat Jumat.



Sumber: Dok foto, 2021

3. Gagasan-Gagasan Intelektual

Gagasan intelektual dimaksud ialah gagasan-gagasan kiai sebagai pimpinan pesantren maupun para pengelola pesantren yang *nota bene* keluarga pesantren Cikalama. Gagasan-gagasan tersebut, sebagian besarnya sudah diulas sederhana di muka. Gagasan tentang hukum, misalnya, ada dalam lembaran-lembaran Pangan Dika Kaula

dalam bab pembahasan tentang pembagian hukum. Begitu pula dengan pembagian akal adan dalam lembaran tersebut dalam bab tentang pembagian akal. Gagasan-gagasan lain, umumnya diungkapkan oleh pengasuh pesantren dalam obrolan-obrolan bebas ketika melakukan *interview*, terutama ketika santai di luar rumah dan ketika santai di rumah pimpinan pesantren sambil menghisap cigarette. Gagasan intelektual kiai pada saat-saat tersebut muncul, seperti pemikiran dan amatan kiai terhadap perkembangan dan persoalan politik, sosial, tradisi kepesantrenan dan pendidikan. Pada saat *relax* tersebut, bahkan sikap kiai terhadap persoalan sosial maupun politik nampak sebagai sikapnya yang utuh.

Sulit membedakan mana sikap personal kiai dan mana sikap umumnya elemen pesantren dalam tradisi di Pesantren Cikalama, seperti penyikapan terhadap persoalan politik lokal maupun nasional. Sikap kiai terhadap persoalan sosial maupun politik, itu pula sikap umumnya elemen pesantren, termasuk santri dan para alumninya. Apalagi dalam persoalan agama, mereka elemen pesantren tidak nampak adanya pembeda da nada dalam satu sikap sebagaimana sikap yang dianut oleh sang kiai.

4. Perilaku Santri

Sika santri terhadap tradisi kepesantren dan lingkungan pesantren benar-benar tumbuh dan berkembang di Pesantren Cikalama sebagai jejaring dalam melestarikan tradisi pesantren. Mereka umumnya ramah terhadap pendatang, meskipun pendatang tersebut tidak mengikuti tradisi sebagaimana yang dipraktikan mereka sehari-hari, seperti dalam berpakaian, menggunakan atribut

santri dan tentu saja pengamalan tradisi pesantren. Jarak tradisional antara pendatang dan elemen pesantren hanya dapat dianalisis dari sikap keterbukaannya kepada pendatang yang ingin memperoleh manfaat dari tradisi di Pesantren Cikalama.

Para santri sangat hormat kepada pendatang, apalagi kepada tamu kiai pesantren. Seolah-olah penghormatan kepada tamu seperti penghormatan mereka kepada kiai, seperti takzim dan hormat, sehingga apabila perlakuannya kepada tamu begitu ramah, meskipun tamu-tamu tersebut nampak kontras, baik dalam sikap, terutama terkait atribut santri dan pakaian.



Sumber: Dok foto, 2021

5. Folklore Masyarakat Terkait Cikalama

Ada banyak cerita di lingkungan masyarakat, terutama masyarakat sekitar Pesantren Cikalama. Cerita-cerita itu, umumnya berkaitan dengan agama, karamah kiai, ritual tradisi Pesantren Cikalama dan pengalaman *magic*. Pantrangan di lingkungan makam

karuhun Cikalama, seperti memfoto dan kamera dan cerita tentang amalan-amalan do'a. Cerita lain ialah tentang Dusun Cibubuhan sekira 2 km dari Cikalama ke arah Timur sebagai pusat "magic" dan "tradisi sihir". Hadirnya Cikalama berdampak pada berkurangnya tradisi di dusun tersebut. Cerita lain ialah terkait takzim kepada kiai Pesantren Cikalama. Bentuk takzim tersebut dipraktikan melalui pengamalan dan pemeliharaan tradisi pesantren yang dibalut tradisi kosmologi budaya Sunda.

Bagi masyarakat sekitar pesantren, tradisi Pesantren Cikalama dianggap sudah tua serta memiliki kedekatan dengan tradisi masyarakat lokal terutama tradisi Sumedang Larang. Warisan hutan, lembah dan pegunungan masih menyelimuti dataran Sumedang yang cocok dengan tradisi kehidupan masyarakat bertingkat, membedakannya dengan masyarakat yang hidup di pesisir yang lebih *mobile*.

C. Futuristik Pesantren Cikalama

Pesantren Cikalama sebagai lembaga pendidikan Islam maupun lembaga tradisi memiliki *imagine* dan cita ke depan layaknya lembaga pendidikan. Mengacu pendapat pimpinan pesantren saat ini, Mama Yuyu,¹⁴⁸ Pesantren Cikalama konsisten menjadi lembaga tempat pengajaran Islam secara tradisional, tidak terlalu ketat pada mazhab tertentu, tidak berafiliasi pada partai politik tertentu dan tidak terlalu ketat pada ormas tertentu secara *rigid*. Pegangan sentral dalam

¹⁴⁸ Interview, 29 Juli 2021.

pengembangan pesantren ialah konservasi tradisi Pesantren Cikalama.

Upaya-upaya pengembangan lebih pada pengembangan fisik dan fasilitas pesantren, seperti asrama, bangunan tempat mandi, cuci dan kakus (MCK) dan dapur santri. Sementara lain pelayanan kepada masyarakat terus ditingkatkan, termasuk pelayanan “konseling do’a”, yaitu memberi pelayanan kepada masyarakat dalam meringankan beban dan problem ruhani sebagai akibat dari persoalan sosial yang dialami oleh masyarakat. Pelayanan do’a juga dilakukan dalam ritual rutin pengajian, baik pengajian rutin pada Kamis malam yang didominasi kaum pria, termasuk para alumni, santri dan masyarakat setempat, maupun pengajian untuk kaum perempuan yang biasa dilakukan pada tiap hari Selasa. Ritinitas pengajian untuk laki-laki dibimbing langsung oleh Mama Yuyu, sementara untuk perempuan oleh Hj. Endeh, yaitu kaka dari Mama Yuyu.

Memiliki “titel” sebagai pesantren tua yang masih eksis dan beroperasi hingga saat ini, beragam tantangan dihadapi Pesantren Cikalama, seperti tantangan berupa manajemen tradisi pesantren, tata ruang dan tantangan modernisasi serta perubahan sosial umat Islam. Tradisi Pesantren Cikalama dalam semua elemennya jelas merupakan distingsi khas sekaligus pembeda dari lembaga-lembaga serupa. Namun, dalam pengelolaannya dibutuhkan ketekunan, keberlangsungan dan inovasi tradisi lebih *sophisticated*. Kesalahan kecil saja bisa menjadi pengaruh terhadap rasa tradisi yang selama ini dipertahankan. Seolah tradisi sudah menjadi “doktrin”, atau sekurang-kurangnya dogma dalam tradisi kepesantrenan. Hal

tersebut, merupakan *icon* tersendiri yang dimiliki Pesantren Cikalama.

Tantangan paling mengerikan, jika disebut begitu, bagi lembaga Pesantren Cikalama ialah perubahan sosial dan kultural masyarakat, khususnya masyarakat di sekitar pesantren. mobilitas penduduk dan pembangunan masif karena pergeseran kawasan dari agraris ke industri dan perluasan hunian masyarakat, seperti kompleks perumahan di wilayah Bandung Timur dan Sumedang bagian selatan memberi andil cukup tinggi terhadap perubahan sosial dan kultural warga sekitar Cikalama. Munculnya problem-problem sosial karena interaksi dan polarisasi kepentingan menjadikan wilayah Cikalama menjadi lebih krusial, ruwet dan sulit dikendalikan.

Mobilitas masyarakat makin tinggi yang diiringi dengan penyediaan layanan dan jasa-jasa sosial ekonomi. Aktifitas bisnis dan mobilitas penduduk menjadi pemandangan keseharian yang sulit dikendalikan. Sementara lain, eksistensi Pesantren Cikalama hanya bagian atau sub dari lembaga sosial dan kultural tersebut dengan garapan berbeda. Elemen sosial dan kultural yang ada di Cikalama dan sekitarnya ibarat bintang-bintang di langit, sebagian berkedip sebagian lagi terang, bahkan ada juga bintang yang jatuh ke bumi. Sementara Pesantren Cikalama merupakan bulan, bahkan sinar bulan purnama sebagai bagian dari mahluk Tuhan yang ada dilangit. Tamsil tersebut, tentu saja tidak terlalu berlebihan dengan pertimbangan adanya optimisme terhadap peran dan kontribusi pesantren bagi masa depan umat Islam.

Tantangan lain terhadap tradisi Pesantren Cikalama ialah “godaan” terhadap perubahan institusi dan tradisi dari tradisi pesantren tradisional ke “modern”, seperti sistem *schooling*. Sistem *boarding* nampak sudah eksis di Pesantren Cikalama dan merupakan tradisi yang akan terus dipelihara. Namun unsur lainnya dalam pesantren, seperti santri dan generasi dalam keluarga pesantren, lambat laun terus mengalami reformulasi *input* dan *output*. Pengadaan sarana dan fasilitas non boarding menjadi kemestian yang harus dipertimbangkan untuk memperkuat tradisi pesantren. Upaya dan persiapan ke arah tersebut sudah harus dipertimbangkan matang sebagai bagian dari respon dalam berkontribusi lebih bagi peningkatan peran dan fungsi Pesantren Cikalama dalam pembangunan masyarakat Islam.

Sistem tradisi sekolah-pesantren, atau sebaliknya pesantren-sekolah perlu dicoba. Konservasi tradisi pesantren dalam lingkungan sekolah dapat menambah gizi baik bagi pendidikan etik dan karakter berbasis tradisi lokal Pesantren Cikalama. Ada tiga keuntungan strategis dapat didapat jika dilakukan inovasi tersebut, berikut: *pertama*, pengembangan dan konservasi tradisi pesantren makin kuat karena bertambahnya jejering tradisi, yaitu konservasi tradisi melalui sekolah; *kedua*, merespon perubahan orientasi kultural yang berkembang dalam masyarakat, seperti kebutuhan formal terhadap tantangan hidup yang tidak disediakan oleh pesantren, dan: *ketiga*, menjadi sarana proses ekspansi tradisi (*traditions expansion process*) lebih ke tengah melalui akulturasi budaya, sehingga tradisi Pesantren Cikalama dapat juga dikenali oleh kalangan masyarakat lebih luas.

Bukan kebetulan jika Michel Foucault seperti diungkap di dalam tulisan ini bahwa pertahanan tradisi kekuasaan ialah banyaknya jejaring pertahanan tradisi tersebut sebagai agen pelaku dan pemelihara bukan dibatasi pada institusi tertentu atau personal tertentu. Apa yang dikemukakan oleh Foucault tersebut terasa masih relevan jika dijadikan analisis (*analysis for action*) untuk berbuat ke depan. Foucault tidak terbatas di situ, karena dikembangkan pula jejaring tradisi pengetahuan sebagai cara pertahanan kekuasaan dalam teorinya.

BAB V

Kesimpulan, Saran, dan Rekomendasi

A. Kesimpulan

Mengacu pada hasil penelusuran kepustakaan, observasi, interview dan partisipasi langsung, penelitian dengan judul *Cikalama: dari Sistem Waris ke Wakaf Studi tentang Peralihan dan Pertahanan Tradisi Pesantren*, serta mengacu pada rumusan masalah penelitian, diperoleh beberapa kesimpulan, berikut:

Pertama, selemen-elemen Pesantren Cikalama mempertahankan tradisi kekuasaan kepemimpinan berdasar pada tradisi kiai pesantren yang cenderung aristokrat dari keluarga keturunan pemimpin pesantren sebelumnya. Kepemimpinan aristokrat kiai tersebut, makin diperkuat dengan tradisi kepemimpinan aristokrat murni setelah terjadinya perkawinan keturunan generasi ketiga dari kalangan bangsawan yang memiliki silsilah sampai kepada Prabu Siliwangi. Tradisi aristokrat dalam tradisi Pesantren Cikalama tidak berlaku pada selain elemen kepemimpinan, seperti urusan aset pesantren, karena pengelolaan aset-aset pesantren menggunakan tradisi Islam melalui sistem wakaf dan bukan dalam bentuk warisan seperti lazimnya warisan kekuasaan dan seluruh aset kekuasaannya dalam tradisi kekuasaan aristokrat. Perubahan tersebut, diberlakukan menjelang berakhirnya kepemimpinan pesantren generasi ketiga, yaitu saat terjadinya kepemimpinan oleh menantu dari kalangan aristokrat. Pertahanan tradisi pesantren Cikalama makin kukuh diperkuat oleh jejaring tradisi kepesantrenan dalam beragam bentuk budaya dan ritual keagamaan tradisi Pesantren Cikalama, baik *tangible* maupun

intangible, seperti tradisi pengajian, inovasi tradisi ritual *ngabungbang*, titel kebangsawanan, tradisi ijazah do'a, gagasan-gagasan Intelektual, sikap personal kiai, perilaku santri dan folklore masyarakat.

Kedua, perubahan kepemimpinan pesantren Cikalama bergaantung kepada orientasi dan kecenderungan pemimpin yang meneruskan kepemimpinan pesantren. Perubahan terjadi pula pada inovasi-inovasi dengan mempertimbangkan situasi dan politik serta budaya yang berkembang saat itu. Perubahan nampak pada bangunan fisik fasilitas pesantren, pandangan historis, pandangan cita ke depan dan pragmatisme kepentingan, seperti dibuktikan dalam perubahan nama pesantren, difusi tradisi pesantren, perubahan status aset pesantren dari waris ke wakaf, penguatan tradisi melalui kegiatan kepesantrenan dan penguatan jaringan alumni sebagai penyangga sekaligus penjaga tradisi di luar lingkungan pesantren. .

Ketiga, Pesantren Cikalama sebagai institusi keagamaan, budaya dan sosial tidak bisa mengandalkan sepenuhnya terhadap konservasi tradisi pesantren seperti yang dipertahankan selama ini untuk terus *survive* di tengah perubahan sosial budaya umat Islam. Pergeseran nilai budaya masyarakat dari orientasi tradisi konservatif ke nilai tradisi yang berorientasi prestatif menjadi suatu hal yang dipertimbangkan oleh institusi pembentuk sumber daya manusia seperti pesantren. Cita Pesantren Cikalama melakukan upaya penguatan tradisi kepesantren menjadi garapan penting sebagai modal kultural di samping menyiapkan suatu perencanaan dalam merespon perubahan sosial dan kultural masyarakat. Respon Cikalama tersebut, nampak dari cita dan gagasan di sekeliling pimpinan pesantren, seperti membuat bisnis untuk kebutuhan internal santri dan pembukaan sekolah di luar lingkungan pesantren, dan atau di dalam lingkungan pesantren. Pantangan Pesantren Cikalama dalam bentuk *washiyat* pendiri pesantren tidak membuka sekolah (*schooling*) akan terjawab ke depan. Dinamika, dialektika, bahkan pro kontra dalam internal lingkungan pesantren, meskipun tidak mengemuka secara luas, sudah menggelinding menjadi suatu isu

harapan bersifat *wait and see*. Observasi terkait lokasi dan pertimbangan tradisi serta menjadi bahasan dalam diskusi-diskusi ringan di internal pesantren. Pertimbangan lainnya, ialah input santri dari latar belakang keluarga yang tidak lagi homogen sebagai salah satu pengguna dan pemasok kepercayaan kepada institusi Pesantren Cikalama. Input tersebut, tentu berbeda dari input santri 30 tahun ke belakang. Karenanya, sikap responsif terhadap “permintaan” kultural tersebut harus diperhatikan sekaligus menjadi agen baru dufusi tradisi Pesantren Cikalama terhadap generasi sosial baru.

B. Saran-Saran

Penelitian tentang tradisi pesantren konteks Indonesia masih menjadi daya tarik sebagai objek penelitian. Bukan hanya karena lembaga pesantren makin tumbuh dan banyak jumlahnya, namun juga karena institusi pesantren berperan dalam pengembangan umat Islam khususnya sejak masa yang sudah lama. Di samping itu, pesantren makin nampak kontribusinya terhadap dinamika perkembangan kehidupan sosial maupun politik, seperti dibuktikan dengan banyaknya elemen pesantren yang berkiprah dalam beragam sektor kehidupann. Padahal, seperti telah dipaparkan dalam penelitian ini, juga penelitian-penelitian sebelumnya tentang pesantren, lembaga pesantren sering diidentikan dengan basis kultur tradisonal dan perdesaan. Berdasar pada proses dan hasil penelitian terkait tradisi pesantren, dan guna riset-riset ke depan lebih baik, beberapa saran dapat dikemukakan, berikut:

Pertama, penelitian tentang lembaga pesantren mesti dilakukan dalam kerangka riset lebih komprehensif melibatkan elemen dalam area studi lebih luas, terutama kajian filologi, sejarah dan arkeologi yang seperti dapat dilihat dominan data-data tersebut sangat langka di sentra perpustakaan Nasional. Keterbatasan akses dan dana penelitian bukan basa basi dalam melahirkan hasil penelitian agar dapat dimanfaatkan dan dikembangkan. Guna mengeliminir keterbatasan tersebut, banyak peneliti lokal khususnya, menyiasati risetnya dengan pendekatan kuantitatif dan lebih

cenderung sosiologis. Dua pendekatan tersebut, nampak tidak terlalu menjanjikan ketika mencandra institusi, seperti pesantren.

Kedua, trend penelitian di Negara-negara berkembang, seperti Indonesia umumnya masih dilakukan sebagai bagian, atau unsur untuk pemenuhan atribut institusi tertentu, seperti elemen akademik. Meskipun keadaan itu sebagai hal semestinya, namun riset akademik mestinya diorientasikan pada target maksimal, yaitu memiliki nilai etis dan pragmatis untuk kemajuan akademik dan digunakan oleh *stakeholder*, seperti pemerintah dan universitas, serta perusahaan. Guna mencapai target tersebut, dibutuhkan keterbukaan dan keseriusan dalam manajemen pembiayaan serta target pada proses dan hasil maksimal.

Ketiga, suatu hasil penelitian hendaknya memiliki nilai agar bisa dikembangkan ke depan dari *researching* ke *developing*. Forsi anggaran dan kecenderungan penelitian mestinya diperkuat melalui riset yang dapat dikembangkan, sehingga akan melahirkan produk-produk riset baru. Dalam bidang sosial dan humaniora, pemikiran hasil riset seperti itu masih sangat kurang, sehingga hasil-hasil riset tidak hanya menumpuk di gudang atau di rak buku. Namun, bisa menjadi bahan untuk film, pendidikan model baru dan pengembangan wisata dan seterusnya.

C. Rekomendasi

Berdasar pada proses proses penelitian, mulai dari pemilihan topik dan tema penelitian sampai pada penulisan dan laporan penelitian tentang tradisi Pesantren Cikalama, tiga rekomendasi dapat ditulis untuk dipertimbangkan oleh pihak-pihak terkait, berikut:

Pertama, penelitian tentang lembaga pesantren, dalam hal ini tradisi peantren, tidak akan dapat dilepaskan dari korelasi dengan ilmu-ilmu terkait, seperti sejarah, filologi dan arkeologi apabila mengharap menghasilkan penelitian bagus. Data-data terkait sangat susah diperoleh di Indonesia, karena, institusi pesantren sudah ada sejak lama, seperti masa kolonial Hindia Belanda. Dibutuhkan waktu, keseriusan, sumber daya peneliti *qualified* dan anggaran penelitian

objektif. Anggaran penelitian akan menyesuaikan dengan kategori dan tingkat capaian hasil penelitian. Besar kecilnya anggaran akan sangat bergantung pada tingkat prediksi processing dan nilai fungsional hasil penelitian.

Kedua, membuat kebijakan terkait penelitian lebih *clear* forsi pada kategori penelitian dasar, penelitian lanjutan dan pengembangan hasil penelitian, sehingga menghasilkan kategori *output* bahkan *outcome* sesuai dengan kategori tersebut. Kemudian klasifikasi pada penelitian pengembangan ilmu, penelitian kebijakan dan turunannya perlu diberi forsi secara benar. Secara konseptual dan *policy* instansi terkait, dalam hal ini Kementerian Ristek Dikti dan LIPI dapat dijadikan acuan awal.

Ketiga, terkait sumber daya peneliti sudah seharusnya mempertimbangkan interes, kapasitas dan pengalaman peneliti, sehingga kesan kebijakan “bagi-bagi” anggaran penelitian tidak diulang-ulang. Problem terkait memiliki korelasi dengan profesi peneliti sebagai pengajar (*teaching*), sehingga opsi-opsi yang bersifat kebijakan harus dilakukan. Problem dan tantangan terkait kultur “birokrasi penelitian” ini bukan saja tidak produktif, namun kontraproduktif, sehingga harus diselesaikan dengan segera.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Muhammad. 2017. *Makna Seksualitas dalam Naskah Sastra Pesantren*. NUSA, Vol. 12. No. 3.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2015. *Seni Tradisi, Jatidiri dan Strategi Kebudayaan*. Jurnal Ilmu Sosial Mamangan, Volume 2, Nomor 1.
- Al-Bashri, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi. *Al Ahkam al Sultaniyyah wa al wilayat al diniyyah*.
- Al-Raziq. Ali Abd. 1972. *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Editor Muhammad 'Ammarah. al-Muwasasat al-Adabiyat Li al-dirasat wa al-Nasyar.
- Aripudin, A. 2012. *Pesantren dan konflik Keluarga: (Studi Kasus Pesantren Alfadiliyah Ciamis)*. Jurnal Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies.
- _____. 2012. *Dakwah Antarbudaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Azra, A. 2000. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- _____. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Shari'a court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate*. Archipel 50, Paris. Google Scholar.
- _____. 1995. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Bamualim, Chaider S. 2015. *Negotiating Islamisation and Resistance: a Study of Religions, Politics and Social Change in West Java from the Early 20th Century to the Present*, Proefschrift ter verkrijging van de graad van

- Doctor aan de Universiteit Leiden, 9 September. Google Scholar.
- Bahrudin, M. 2003. *Silsilah Rundayan Keluarga Besar Pondok Pesantren Cikalama Desa Sindang Pakuwon Kecamatan Cimanggung Kabupaten Sumedang*. Cikalama: I Muharram 1424/ 4 Maret.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1998. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe: Arizona State University.
- _____. 2011. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Djazuli, H.A. 2007. *Kaidah-Kaidah Fiqih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Praktis*. Jakarta: Kencana.
- Ekajati, Edi. 1988. *Puisi: Carios Arya Wangsa Goparana Kode Naskah LOr 2024*.
- Ensiklopedi Sunda, Alama Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.
- Fox, J. 1980. *Indonesian: The Making of a Culture*. Camberra: Australian National University, School Seminar Saries No. 2.
- Foucault, Michael. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Phanteon Book.
- Foucault, Michael. 1990. *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1. New York: Vintage Books.
- Formichi, Chiara. 2014. *Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia*. Indonesia No. 98 (October 2014), pp. 1-27 (27 pages), Cornell University Press, 2014. <https://doi.org/10.5728/indonesia.98.0001>. <https://www.jstor.org/stable/10.5728/indonesia.98.0001>.
- Gibb, H.A.R and Kramers, J.H. 1965. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden-London: E.J. Brill & Luzac.Co.
- Geertz, C. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- _____. 1965. *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*. Dalam J.R. Platt ed., *New Views on the Nature of Man*. Chicago: Univ. Chicago.

- _____. 1981. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. *The Interpretation of Cultures*. (New York, 1973),5;idem, "An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times," Annual Review of Anthropology 31(2002),8–9.
- Gusti Kangjeng Nabi*. Voc: Ihsan Keramat. <https://www.youtube.com/watch?v=3QJmI9Vu5cc>
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.
- Hafidoh, Yusi Laili. 2007. *Pendidikan Sex dalam Kitab Uquduljain karya Syekh Muhammad bin Umar Nawawi*. STAIN Salatiga. Skripsi tidak dipublikasikan.
- Humaeni, Ayatullah. 2012. *The Local Tradition of Magical Practices in Banten Society*. El Harakah Jurnal Budaya Islam, Vol 14 No. 1.
- Handayani, Rahmi, Wiyanarti, Erlina, Yulifar, Leli. 2019. *Rekam Jejak Pangeran Aria Soeria Atmadja. Bupati Sumedang Tahun 1883-1919*. FACTUM Volume 8 N0.1, April 2.
- Johns, Anthony. 1980. *From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Paninsula and Java*, in J. Fox, *Indonesian: The Making of a Culture*. Camberra: Australian National University, School Seminar Saries No.2.
- Kartadibrata, R.M. Abdillah. 1989. *Museum Prabu Geusan Ulun Sumedang*. Yayasan Pangeran Sumedang, Museum Prabu Geusan Ulun.
- Kitab Paririmon, Manuskrip (Naskah Tulis Tangan)*. Museum Prabu Geusan Ulun Sumedang, tt.
- Kitab Pangan Dika*. bab Hukum, tt.
- Kapten, Nico. 1994. *Perayaan Hari Lahir Nabi Muhammad Saw.*, Seri INIS XXII. Jakarta: INIS.
- Karimah. Ummah. 2018. *Ethnic Diversity in Teaching Sorogan of Pesantren*, JOMSIGN: Journal of Multicultural Studies in Guidance and Counseling, Vol 2, No 2.
- Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya-Kajian Sejarah Terpadu (Buku 2: Jaringan Asia)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

- Lubis, Nina Herlina. 2003. *Religious Thoughts and Practices of the Kaum Menak: Strengthening Traditional Power*. Studia Islamika, Vol 10, No. 2.
- _____. 2004. *Banten dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara*. Jakarta: LP3ES.
- Lukens-Bull, Ronald A. 2005. *A Peaceful Jihad Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, on Robert Hefner (Ed.), *Contemporary Anthropology of Religion, A series published with the Society for the Anthropology of Religion*. Boston University: Palgrave Macmillanp.
- Lukens-Bull, Ronald. 2008. *The Tradition of Pluralism, Accomodation, and anti-Radicalism in Pesantren Community*. Journal of Indonesian Islam, Vol 2, No 1.
- Lukens-Bull, Ronald. 2010. *Madrasa BY any Other Name: Pondok, Pesantren, and Islamic Schools in Indonesia and Larger Southeast Asian Region*. Journal of Indonesian Islam, Vol 4, No 1.
- Madjid, Nurcholish. 1997. *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.
- Millie, J. 2009. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Leiden: KITLV Press.
- Muntaqo, Lutfan. 2018. *Ijazah Sanad Tradition in Pesantren, an Effort to Maintain the Authenticity of Islamic Teachings (Study in Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati, Central Java)*. Manarul Qur'an, Jurnal Ilmiah Studi Islam Volume 18. No.1.
- Munir. 2016. *The Continuity and Change of Pesantren Tradition: Study Network Main Pesantren and Alumni Pesantren in Kabupaten OKU Timur, South Sumatra*. Jurnal Pendidikan Islam Volume 5, Nomor 2.
- Mudakir dan Hidayat, Aat. 2020. *Islamic Shari'a Configuration of Buka Luwur tradition in Kudus*. Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS) Volume 8, Number 1.
- Mulder, Neil. 1985. *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Mundardjito. (ed.). *Paradigma dan Arkeologi Maritim*. Artikel pdfdapatdiaksespada<https://www.researchgate.net/>, p. 4
- Muhammaad, Ahsin Skho. 2010. *Sikap Moderat Ahh as-Sunnah wa al-Jamaah dalam Masalah Teologi dan Politik*, dalam

- Nuhrison M. Nuh (Ed), *Peranan Pesantren dalam Mengembangkan Budaya Damai*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI.
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.
- Noer, Deliar. 1973. *Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Oxford: Oxford University Press.
- Novianti, Ida dan Aniqoh, Lina. 2019. *Kearifan Lokal dalam Tradisi Jembaran di Pondok Pesantren Al Falah Somalangu Kebumen*. IBDA': Jurnal Kajian Islam dan Budaya, Vol 17 No. 2. DOI: <https://doi.org/10.24090/ibda.v17i2.3219>.
- Nur, Mahmudah. 2019. *Agama dan Magi dalam Kepemimpinan Ulama Banten: Telaah terhadap Naskah Catatan Harian Abuya Muqri (1860-1959)*. Jurnal Lektur Keagamaan Vol. 17 No. 2.
- Ngani, Nico, dkk,. 2012. *Perkembangan Hukum Adat Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Setia.
- Naj, E. Sobirin. 1985. *Perspektif Kepemimpinan dan Manajemen Pesantren*, dalam M. Dawam Raharjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M.
- Pigeaud, Theodre G. Th.and De Graaf, H.J. 1976. *Verhandelingen Van Het Koninlijk Institut Voor Taal-Land En Volkenkunde, Islamic States in Java 1500-1700* (Hague-Martinus Nijhoff. Google Scholar.
- Pohl, Florian. 2006. *Islamic Education and Civil Society: Reflections on the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia*. *Comparative Education Review*, Volume 50 number 3.
- Pribadi, Yanwar. 2013. *Another Side of Islam in Banten; The Socio-Political Roles of Jawara during the New Order Era 1966-1998*. *Journal of Indonesian Islam* Volume 07, Number 02.
- Redfield, Robert. 1963. *The Study of Culture in General Education, in Margaret Redfield (Ed.) The Social Uses of Social Science*. The Papers of Robert Redfield, vol.2. Chicago. Google Scholar.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1999. *Mempersoalkan Asal-usul Pemimpin Islam, dalam Maksum (Ed.), Mencari Pemimpin Umat:*

- Polemik tentang Kepemimpinan Islam di Tengah Pluralitas Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Rohmana, Jajang A. 2012. *Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding*. Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies. <https://doi.org/10.14421/ajis>.
- Ramdhan, N. Tiara. 2019. *Self Efficacy Remaja Laki-laki terhadap Kebiasaan Merokok di Pesantren Cikalama Kabupaten Sumedang*, Skripsi Fak. Keperawatan UNPAD. Tidak dipublikasikan.
- Riyani, Irma. 2019. *Sex Education in Pesantren: The Study of Kitab on Sex Manuals in Pesantren in Bandung, West Java*. Kawalu: Journal of Local Culture Vol 6, No. 1 (January – June).
- Siegel, James T. 1969. *The Rope of God*. Berkeley: University of California Press.
- Sackley, Nicole. *Cosmopolitanism and the Uses of Tradition: Robert Redfield and Alternative Visions of Modernization during the Cold War*.
- Steenbrink, Karel A. 1986. *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam dalam kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Schimmel, Annemarie. 1985. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Studies in Religion)*. Paperback: The University of North Carolina Press.
- Sibawaihi, 2004. *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- Soebahar, Abd. Halim. 2013. *Modernisasi Pesantren Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Said, Hasani Ahmad. 2016. *Islam dan Budaya Di Banten: Menelisik Tradisi Debus Dan Maulid*. KALAM Vol 10, No. 1.
- Tanudirdjo, D.A. 2000. *Reposisi Arkeologi dalam Era Global*. Buletin Cagar Budaya, Vol. 1 No. 2 Juli 2000 (Suplemen).
- Tihami, H.M.A. 2015. *Kiyai dan Jawara Banten: Keislaman, Kepemimpinan dan Magic*. Refleksi, Volume 14, Nomor 1.

- Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1985 tentang Pajak Bumi dan Bangunan, Pasal 3 Ayat 1. Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 159; Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4459). Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tntang Wakaf.
- Wiriatmadja, R.M.A. 2006. *Pangeran Aria Suria Atmadja Bupati Sumedang 1882-1919*. Sumedang: Dinas Perpustakaan Sumedang.
- Wahid, Abdurrahman. 2010. *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Woodward, Mark R. 2019. *Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture*. Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage, Vol. 9 No. 2.
- Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Internet

- <https://iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/viewFile/30277/31102> diakses tanggal 19 Januari 2019.
- <https://media.neliti.com/media/publications/94521-EN-traditional-islam-in-javanese-society-th.pdf> diakses tanggal 19 Januari 2019
- https://www.google.com/search?q=pangandika&safe=strict&client=firefox-b-d&ei=1A28YPOMIZH69QOGtaLYCw&oq=pangandika&gs_lcp=Cgdnd3Mtd2l6EAMyBAGAEEMyBAGAEEMyAggAMgIIADICCAAyAggAMgIIADICCAAyAggAMgIIADoHCAAQRxCwAZoGCAAQBxAeULXMAVi1zAFg8N4BaAFwAngAgAE7iAGqAZIBATOYAQCgAQGqAQdnd3Mtd2l6yAEIwAEB&sclient=gws-wiz&ved=0ahUKEwjz4KHQ14HxAhURfX0KHYaaCLsQ4dUDCA0&uact=5
- <https://cecephilmanstaisukabumi.wordpress.com/2018/08/24/cikalama-pesantren-terbaik-kitab-kuning-di-jawa-barat-khusus-ilmu-nahu-shorof/>

<https://media.neliti.com/media/publications/94521-EN-traditional-islam-in-javanese-society-th.pdf> diakses tanggal 19 Januari 2019

Sibawaihi, 2004. *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.

Daftar Pustaka

- Cronin, Ciaran. 1996. —Bourdieu and Foucault on Power and Moder-nity. *Philosophy Social Criticism*, Vol. 22: 55-85.
- Curtis, Bruce. 2002. —Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery. *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 27 (4): 505-533.
- Foucault, Michel. 2003. *Society must be Defended*. UK: Penguin Books.
- . 1990. *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1. New York: Vintage Books.
- . 1984. *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom*. In *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
- . 1983. *Structuralism and Post-Structuralism*. In *The Essential Foucault*. The New Press. New York.
- . 1982a. *Technology of The Self*. In *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
- . 1982b. *The Subject and Power*. In *The Essential Foucault*. New York: The New Press
- . 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Phanteon Books.
- . 1978a. *Governmentality*. In *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
- . 1978b. *Security, Territory, and Population*. In *The Essential Foucault*. New York: The New Press.

- , 1977. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*. New York: Vintage Books.
- , 1973. *The Birth of The Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London and New York: Routledge.
- , 1970. *The Order of Things: An Archaeology of The Human Science*. New York: Vintage Books.
- , tanpa tahun. *Security, Territory, Population; Lectures at The College de France*. New York: Palgrave MacMillan.
- Fraser, Nancy. 2003. *From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*. Blackwell Publishing, Vol. 10 (2): 160-171.
- Hannigan, John. 2006. *Environmental Sociology; Second Edition*. New York: Routledge.
- Mudhoffir, Abdil Mughis. 2008. —Berebut Kebenaran: Governmentality pada Kasus Lapindoll. Tesis. Universitas Indonesia.
- , 2008. —Politik Kebudayaan: Manufakturisasi Korban Lumpur Lapindoll. *Jurnal Pesantren Ciganjur*, Vol. 5 (3): 41-55.

Data

Tanggal 22 November 2018 wawancara dengan Baban (secretariat) Pesantren Cikalama. Menemukan informasi nama pimpinan Pesantren Cikalama KH. Rd. Yuyu Yusuf atau Mama Yuyu (ajengan sepuh) dan KH. Rd. Oef dan Bahrudin (Humas Pesantren).

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*(New York,1973),5;idem, “An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times,”*Annual Review of Anthropology*31(2002),8–9.

E. Metodologi

F. Data

Tanggal 22 November 2018 wawancara dengan Baban (secretariat) Pesantren Cikalama. Menemukan informasi nama pimpinan Pesantren Cikalama KH. Rd. Yuyu Yusuf

(ajengan sepuh) dan KH. Rd. Oef dan Bahrudin (Humas Pesantren).

Biodata Penulis

acep aripudin merupakan dosen Pascasarjana dan Fakultas Dakwah & Komunikasi UIN Sunan Gunung Djati Lahir di Tasikmalaya April 29, 1975 Pengasuh Pesantren *Al Burhan Al Burhan Boarding School* (2014-sekarang) yang dapat dihubungi melalui email cepirfan@yahoo.com Beberapa artikel tulisannya pernah dimuat di Jurnal Kalam, Jurnal Millah, dan Jurnal Ilmu Dakwah. Republika, Majalah Tempo dan Kompas. Di antara bukunya; *Pengembangan Metode Dakwah Respon Da'i terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai* (Rajawali 2011), *Dakwah Antarbudaya* (Rosdakarya 2012), dan lainnya, serta *Ideolog cum Entrepeuner Biografi* (Mimbar 2020) dan *Kaleidoskop Kementerian Agama* (2017). Lulus doktor dalam bidang Dirasah Islamiyah *Islamic Studies* dari Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2010) Magister Agama (2000) dan sarjana agama (1996) keduanya dari IAIN (sekarang UIN Sunan Gunung Djati). Pernah melakukan penelitian tentang *ASEAN Nusantara Manuscript Preservation* di National University of Singapore 2017 dan Slengor Universeti 2017, mengikuti AICIS 2014 (*speaker*) dan ISLAGE (moderator) 2017 Narasumber BNPT 2021 dan pernah menjadi Kepala Bidang Litbang Khazanah Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI (2015-2018). Pemimpin redaksi Jurnal Khazanah Keagamaan (2015-2018) dan Editor in Chief Asyahid Journal of Islamic and Quranic Studies (2018-sekarang). Area studi; *islamic studies, intercultural da'wah, dan radikalsme agama.*

hajir tajiri merupakan senior lecturer Program Studi Bimbingan Konseling Islam pada Fakultas Dakwah & Komunikasi UIN Sunan

Gunung Djati dilahirkan di Tasikmalaya November 7, 1972 mubalig sekaligus khatib *part time* di Masjid Provinsi Jawa Barat yang dapat dihubungi melalui email hajir.tajiri@uinsgd.ac.id beberapa tulisannya dimuat dalam Jurnal Tahrir, jurnal Konseling dan jurnal Ilmu Dakwah. Di antara bukunya; Etika Dakwah (Simbiosis 2015) dan Konseling Remaja (Mimbar 2015) dan beberapa artikel opini dimuat dalam koran daerah. Lulus doktor dalam bidang Bimbingan dan Konseling dari Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia (2012) Magister Agama (2004) dan sarjana (1998) keduanya dari IAIN (sekarang UIN Sunan Gunung Djati) pernah melakukan berbagai riset terkait dakwah dan konseling Islam serta menjadi narasumber dalam seminar dan mengikuti konferensi tentang konseling Islam. Editor jurnal Ilmu Dakwah (2010-2014) Diklat Substantif dan diklat penelitian akademik. Pernah mengunjungi Saudi Arabia. Narasumber konseling Deradikalisasi korban teroris pada BNPT-Kemenkumham (2021). Area studi/risetnya; konseling dakwah, konseling agama, konseling remaja dan *self development*.

