

KEMBALI KE PESANTREN, KEMBALI KE KARAKTER IDEOLOGI BANGSA

Ahmad Baso

Komisi Nasional Hak Asasi Manusia RI
Jl. Latuharhary No. 4B Jakarta
email: ahmadbaso@yahoo.com

Abstrak:

Tradisi keulamaan di Indonesia erat kaitannya dengan proses pembentukan identitas kebangsaan. Tulisan ini mengusulkan beberapa langkah untuk mengangkat kondisi bangsa dari keterpurukan melalui upaya kembali ke pesantren. Orang-orang pesantren harus percaya diri bahwa mereka memiliki sejarah, dan bangsa ini berhutang kepada mereka karena darma bakti pesantren bagi kelangsungan hidup bangsa ini, masa lalu, masa kini dan juga di masa mendatang. Kembali ke pesantren juga berarti orang-orang pesantren mengisi kembali serta memperkuat pilar-pilar kebangsaan: Pancasila, UUD 1945, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika. Salah satu langkahnya dengan menggalakkan kembali program kaderisasi santri di bidang politik, ekonomi, kebudayaan, intelektualitas, dan hukum. Kembali ke pesantren juga bisa dipahami sebagai wadah gerakan ulama untuk pembenahan umat dan upaya reformasi total terhadap segenap agenda bangsa yang sudah melenceng jauh dari cita-cita kebangsaan.

Abstract:

Ulama tradition in Indonesia is closely related to the formation of national identity. This paper proposes several steps to improve the condition of the nation through returning to *pesantren*. *Pesantren* has to be proud because it has a great history, and the nation has a historical debt for good deeds (devotion) of *pesantren* for the national survival in the past, present, and future. Returning to *pesantren* means how the people of *pesantren* replenish and strengthen the pillars of nation: Pancasila, the Constitution 1945, NKRI, and Unity in Diversity by encouraging regeneration programs for students of *pesantren* in the field of politic, economic, culture, intellectual, and law. *Ulama* and *pesantren* should reform national agenda which have gone astray far from the ideals of nationhood.

Kata Kunci:

Pesantren, tradisi, ideologi, ulama

Pendahuluan

"Anak ambtenaren, senang pakaian, ideologis kosong ..."

--- Ejekan kaum santri di Banten tahun 1940-an kepada anak-anak priyayi anak sekolahan yang masuk tentara Peta di masa Pendudukan Jepang.¹

Kembali ke Pesantren

Apa arti kembali kepada pesantren? Pertama-tama tentu adalah kembali kepada ideologi bangsa kita, Pancasila, UUD 1945, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika; serta kembali kepada akar-akar kebangsaan kita: kemandirian, kemerdekaan, adaptabilitas yang sangat tinggi, solidaritas yang kokoh, dan berdikari dengan pilar kesederhanaan, kanaah, keikhlasan, dan etos kerja.

Saya sengaja mengutip di atas salah satu sikap kalangan santri di masa dulu yang pernah berjuang gigih melawan penjajah, baik Kompeni Belanda maupun fasisme Jepang. Sikap orang-orang pesantren yang mengejek anak-anak ambtenar, anak-anak priyayi, anak-anak sekolahan didikan Belanda, dengan menyebut "ideologi [mereka] kosong". Dengan ejekan ini, bahkan yang ditunjukkan dalam sebuah sikap kolektif anti kolonial, orang-orang pesantren percaya bahwa orang-orang Indonesia yang dikader dalam sekolah-sekolah Belanda tidak akan bisa dipercaya untuk

memimpin bangsa ini.² Apalagi dalam alam Indonesia yang merdeka dan bersatu. Contoh kalangan orang-orang Banten yang santri yang taat kepada ulama adalah contoh ekstrim bagaimana sikap sosial tersebut ditunjukkan dengan tindakan revolusi sosial: para pemimpin dan calon-calon pemimpin kader Belanda (terutama dari keluarga besar Djajadiningrat) dicopot dari kekuasaan, dari jabatan wedana dan bupati dalam sebuah revolusi rakyat di tahun 1945. Bahkan ada yang dibunuh karena ternyata menjadi perpanjangan dari kekuasaan jahat penjajah Belanda, seperti Raden Soekrawardi, keponakan Hilman Djajadiningrat, Wedana Anyer, dan R. T. Hardiwinangun, Bupati Lebak, yang merupakan kader binaan Ch. O. van der Plas.³

²Dalam otobiografi seorang Bupati Serang di masa kolonial, yang mengingat kembali pengalamannya semasa menjadi santri di sebuah pesantren di Karundan, Pandeglang, Banten, tahun 1890-an, disebut bagaimana kalangan santri selain belajar *Tashrifan* dan *Matn al-Ajurumiyah* tentang gramatika Bahasa Arab, juga belajar tentang hidup sederhana, disiplin, patuh kepada guru, kebersamaan dan juga sikap anti pemerintah Belanda dan kebencian terhadap pegawai-pegawai dan para ambtenarnya. P. A. Achmad Djajadiningrat, *Memoar Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat* (Jakarta: Paguyuban Keturunan P.A. Achmad Djajadiningrat, 1996 [1936]), hlm. 25-8, 437-8. Masa itu sudah menunjukkan bahwa orang-orang pesantren adalah orang-orang yang paling siap dalam menghadapi kolonialisme, dan bukan malah meminta-minta atau bergelutungan di ketiak penguasa-penguasa kolonial.

³Williams, "Banten", hlm.70 dan 80. Belakangan, kalangan santri pun tahu, ternyata ada juga anak-anak Indonesia kader Belanda yang menerima pinangan van der Plas, bahkan menerima imbalan ribuan gulden. Seperti Amir Syarifuddin dan kader-kader sosial-modernisnya, yang kemudian bersekutu dengan Sjahrir, pendiri PSI. Lihat Benedict R. O'G. Anderson, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946*

¹ Michael C. Williams, "Banten: Rice Debts Will Be Repaid With Rice, Blood Debts With Blood", dalam Audrey K. Kahin (editor), *Regional Dynamics of The Indonesian Revolution: Unity From Diversity* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), hlm. 78.

Saya kira bukan santri Banten saja yang membenci anak sekolahan Belanda. Tokoh nasionalis seperti Dokter Soetomo, salah seorang pendiri Boedi Oetomo, dan Ki Hajar Dewantara (sebelumnya bernama Suwardi Suryaningrat), pendiri Perguruan Taman Siswa, juga punya pendirian yang sama. Dalam satu polemik kebudayaan di tahun 1930-an, di masa konsolidasi penguasa kolonial Belanda pasca-pemberontakan komunis dan kebangkitan organisasi politik radikal anti penjajahan, Dokter Soetomo dan Ki Hajar Dewantara tampil membela pesantren di tengah serangan para pendukung sekolah kolonial. Di satu kubu, pendukung sekolah modern-kolonial, para pejabat kolonial dan intelektualnya, seperti Sutan Takdir Alisjahbana, Sutan Sjahrir, Armin Pane, dan kelompok *Pujangga Baru*, mengampun-nyekan pencerdasan anak-anak bangsa melalui sekolah-sekolah modern untuk mencintai pemerintah kolonial. Kubu ini menyebut pesantren sebagai sekolah feodal, tradisional, dan tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Sementara di kubu lainnya, seperti Soetomo dan Ki Hajar, meski pernah mengenyam sekolah

ala Barat, mereka berdua justru datang membela hakikat pengajaran pesantren.⁴

Soetomo, yang pernah nyantri di sebuah pesantren di Surabaya, menganggap pesantren sebagai wahana penggemblengan rakyat dan pembangunan mental populisme-kebangsaan. "Sekolah-sekolah pemerintah [kolonial] hanya menghasilkan pegawai, dan hanya ditujukan untuk mengasah otak saja, serta menciptakan manusia-manusia yang hanya memusatkan perhatian pada diri-sendiri (egoistik) dan yang saling bersaing untuk mendapat secupak nasi", kata Soetomo dalam Kongres Pendidikan Nasional yang pertama pada Juni 1935.⁵ Menurutny, pendidikan modern-kolonial telah mengasingkan anak didik bangsa Indonesia dari masyarakatnya, serta mencetak manusia-manusia yang tidak peduli dengan bangsanya sendiri.

Dalam satu tulisannya, Soetomo juga mengungkapkan, untuk mengubah keadaan yang menyedihkan ini, harus dimulai dari tingkat desa. Semangat sekolah rakyat haruslah demokratis sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam. Sang guru haruslah menjadi kiai di tempatnya, sebab tempat "di mana jiwa yang egoistik dapat diubah menjadi jiwa yang bersedia untuk berkorban bagi kepentingan rakyat", tulis Soetomo. Sementara Ki Hajar Dewantara menyebut pesantren sebagai tipe ideal pendidikan nasionalis.⁶ Bahkan karakter kebangsaan

(Jakarta & Singapore: Equinox Publishing, 2006 [1972]). Kita juga baca dari cerita Rosihan Anwar dalam *Kisah-kisah Jakarta Setelah Proklamasi*: "Di antara perwira-perwira Inggris yang pertama datang ke Jakarta terdapat orang-orang Belanda. Ch. O. Van der Plas pernah jadi Gubernur Jawa Timur, pejabat Belanda yang pintar mengadu domba orang Indonesia, tahu-tahu sudah ada di Jakarta. Ia mengadakan pertemuan diam-diam dengan beberapa cendekiawan Indonesia". Rosihan Anwar, *Kisah-kisah Jakarta setelah Proklamasi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1977), hlm. 26. Tentang van der Plas, lihat William Frederick, "The Man Who Knew Too Much: Ch. O. van der Plas and the Future of Indonesia, 1927-1950", in Hans Antlöv and Stein Tønneson(editor), *Imperial Policy and South East Asian Nationalism* (Chippenham: Curzon, 1995).

⁴Lihat Achdiat K. Mihardja (pengumpul), *Polemik Kebudayaan*, cet. 4 (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986)

⁵ Paul W. van der Veur (ed.), *Kenang-kenangan Dokter Soetomo* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 35-36.

⁶ Kenji Tsuchiya, *Demokrasi dan Kepemimpinan: Kebangkitan Gerakan Taman Siswa*, diterjemahkan oleh H.B. Jassin (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), hlm. 153-4. Lihat juga Tim Penulis, *Taman Siswa 30 Tahun 1922-1952* (Yogyakarta: Madjelis Luhur Taman Siswa, 1952).

Taman Siswa menghubungkannya dengan dunia pesantren. Dalam banyak kasus para aktifis pesantren adalah juga aktifis Taman Siswa. Demikian pula sebaliknya.⁷ Di Jawa Timur, basis NU dan pesantren, Taman Siswa lebih banyak diterima dibandingkan di Jawa Tengah dan Yogyakarta di mana sekolah-sekolah Muhammadiyah dominan. Bahkan ada tokoh ulama pesantren di Aceh yang mendirikan sekolah Taman Siswa.⁸

Mengapa Pendidikan Pesantren Ideal untuk Pendidikan Kebangsaan Kita?

Ciri khas pesantren dengan tradisinya yang kini terpelihara adalah

⁷ Seperti pengalaman aktifis NU di Medan era 1930-an seperti dinarasikan oleh Daoed Joesoef dalam bukunya, *Emak* (Jakarta: Aksara Karunia, 2003), yang menceritakan kembali pandangan-pandangan keagamaan-sosial-politik ibunya, ayahnya, dan juga pamannya, yang merupakan aktifis NU di Medan (yang semuanya berguru kepada tokoh dan pengurus NU Medan, Syekh Muhammad Zen), dan juga aktifis pergerakan dan aktif di Taman Siswa, sehingga pamannya, Pak Leman, sempat dibuang oleh kolonial Belanda ke Boven Digul, Papua.

⁸ Seperti yang ditunjukkan oleh seorang ulama dayah terkemuka di Aceh, Teungku Syekh Abdul Hamid Samalanga (wafat 1968), pengasuh Dayah Tanjung Samalanga, Aceh. Dayah ini sudah dirintis sejak masa Sultan Iskandar Muda di abad ke-17. Pada 1933 teungku nasionalis ini mendirikan Perguruan Taman Siswa di Jeunien, Aceh Utara, tempat kelahirannya. Hubungan antara kehidupan dayah dengan kalangan rakyat dipupuk dalam sekolah ini. Pada usia 18 tahun telah menjadi anggota SI cabang Samalanga. Dalam penggerebakan terhadap para pelaku pemberontakan terhadap Belanda di tahun 1920-an, Teungku Syekh Abdul Hamid Samalanga sempat lolos dan berangkat ke Mekah menuntut ilmu pada 1926. Sekembalinya ke Tanah Air, ia langsung membentuk wadah pengkaderan nasionalisme melalui pendidikan kebangsaan, mengasuh dayah atau pesantren, mendirikan madrasah dan juga sekolah Taman Siswa. Lihat A. Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamaddun Bangsa* (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), hlm. 155-66.

penghargaan terhadap leluhur, para ulama, para pejuang yang berjuang untuk bangsa ini serta para pendahulu yang berjasa. Pesantren membantu anak-anak bangsa memelihara segenap memori kolektif bangsa ini dari masa lalu tentang kejayaannya, tentang segenap pengalamannya berhadapan dengan bangsa-bangsa asing, hingga membantu mereka mengingat kembali perjuangan orang-orang yang berkorban untuk bangsa dan tanah air ini. Mekanisme untuk itu dilakukan dengan memelihara sejumlah tradisi, ritual, upacara dan segenap praktik-praktik keagamaan, kesenian dan berkebudayaan yang menghubungkan satu generasi ke generasi berikutnya, dari satu komunitas ke komunitas lainnya, sehingga solidaritas berbangsa, persatuan dan kebersamaan di antara komponen bangsa ini jadi terjaga.

Selain itu, tradisi-tradisi ini juga dipelihara oleh pesantren karena kedekatan tradisi seperti ini dengan penghormatan terhadap tanah, air, laut, hutan, gunung dan sumber-sumber daya alam yang dimiliki Nusantara ini.

Selain itu, pesantren juga menjadi wadah kaderisasi anak-anak bangsa untuk menjadi pemimpin di masa depan. Calon-calon pemimpin bangsa yang dikader untuk menjadi pelindung, penjaga dan pemelihara tradisi-tradisi berkebudayaan bangsa ini. Pangeran Diponegoro misalnya, ketika dikader di Pesantren Mlangi Yogyakarta yang diasuh oleh Kiai Taftajani, bukan hanya diajar pelajaran dasar-dasar keagamaan, tapi juga warisan peradaban leluhur bangsa ini, dari Sriwijaya hingga Majapahit, dari karya-karya *Pararaton*, *Tajus Salatin*, *Serat Ambiya* hingga *Kitab*

Tohfah.⁹ Mereka juga dikader untuk mengerti dan mengenal keadaan rakyat jelata, untuk bisa berkomunikasi dengan mereka, dan juga untuk mengikuti cara hidup para ulama yang dekat dan merakyat dengan penduduknya.¹⁰

Demikian pula para kaum menak dan anak-anak ningrat di Priangan dan di Banten, dikader di pesantren untuk bisa mengenal tradisi bangsanya yang Bhinneka Tunggal Ika itu. Mereka juga dikader di pesantren untuk menjadi populis, menyatu dan menghayati kehidupan rakyatnya. Tidak jarang ada di antara mereka yang bercita-cita ingin menjadi ulama.¹¹ Contoh tipikal dari keluarga kaum menak yang santri itu adalah Raden Wiranatakusumah yang mengajari tokoh-tokoh pendiri bangsa ini untuk dekat, mengenal dan bergaul dengan para ulama di Priangan.¹² Justru

kehadiran penjajah dan sarjana-sarjana kolonial lainnya yang membuat mereka terasing dari pesantren, seperti cara Snouck mengkader anak-anak keluarga Djajadiningrat, Haji Hasan Mustafa, serta cara F. Holle mengkader Raden Haji Muhammad Moesa dari Limbangan (Garut), dan cara Kompeni mengkader anak-anak Keraton Surakarta dan Yogyakarta dan sekian anak-anak ningrat di Nusantara untuk mentradisikan “agama” dan “adat” mereka yang “asli” dan “otentik” sebagai imbalan dan bahkan lawan terhadap yang disebut “Islam”-nya orang-orang pesantren.¹³ Pesantren juga menjadi pusat pemeliharaan berbagai tradisi keilmuan yang diproduksi oleh anak-anak bangsa ini. Mulai dari tradisi kesusastraan Nusantara¹⁴ hingga tradisi ilmu-ilmu sosial pesantren.¹⁵

⁹ Lihat Peter Carey, “Waiting for the ‘Just King’: The Agrarian World of South-Central Java from Giyanti (1755) to the Java War (1825-30)”, *Modern Asian Studies*, vol. 20, no. 1, (1986), hlm. 59-137.

¹⁰ Pangeran Diponegoro pernah menuturkan, “Untuk meniru apa yang dilakukan oleh para ulama, kami kerap kali pergi ke Pasar Gede, Imogiri (Jimatan), Guwa Langse dan Selarong. Apabila ke Pasar Gede dan Imogiri, kami biasa berjalan kaki. Tetapi apabila ke Guwa Langse dan Selarong, kami naik kuda dengan banyak pengiring. Di kedua tempat terakhir ini, kami sering menolong petani menuai atau menanam padi. Memang semestinya para pembesar menyenangkan hati rakyat kecil”. Lihat Sartono Kartodirdjo, Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, vol. 4, edisi 2, (Jakarta: Balai Pustaka & Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), hlm. 169.

¹¹ Nina Herlina Lubis, *Banten dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara* (Jakarta: LP3ES, 2004); dan, Idem, *Kehidupan Kaum Menak Priangan, 1800-1942* (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998).

¹² Sukarno misalnya mengenal seorang ulama besar Priangan, Kiai Sukanegara, dari Cianjur Selatan, berkat anjuran RAA Wiranatakusumah,

orang menak yang santri, yang pernah menjabat sebagai Bupati Cianjur dan kemudian Bupati Bandung. Lihat R. Soeharto, *Saksi Sejarah: Mengikuti Perjuangan Dwi-Tunggal* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 14; Lihat juga AA. Navis, *Pasang Surut Pengusaha Pejuang: Otobiografi Hasjim Ning* (1989).

¹³ Ini yang disinyalir oleh Ki Hajar Dewantara sebagai salah satu skema *divide-et-impera* favorit penjajah terhadap segenap potensi persatuan bangsa Indonesia, seperti dikatakannya: “Di zaman Belanda kita dipecah-pecah secara sistematis, hingga daerah yang satu dijauhkan dari daerah yang lain. Usaha memajukan kebudayaan oleh Belanda itu sungguh pun sudah diadakan, namun nampak jelaslah maksudnya, yaitu untuk ‘memurnikan’ kebudayaan-kebudayaan daerah-daerah masing-masing. Untuk itu, didirikan *Java-Instituut*, di samping ada *Batak-Instituut*, ada pula *Bali Instituut* dan lain-lain.” Ki Hadjar Dewantara, *Kebudayaan*, Buku 2, (Yogyakarta: Taman Siswa, 1994), hlm. 98.

¹⁴ Lihat T.E. Behrend, *Serat Jatiswara* (1995); Pardi, et. al., *Sastra Jawa* (1995); Ahmad Baso, “Sastra Pesantren: Antara Kanonisasi dan Islamisasi”. Naskah, 2007; Nancy K. Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future* (1995); Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sawerigading* (1985);

Dalam sejarahnya tradisi kesusastaan yang muncul dan dipelihara pesantren ditulis menggunakan huruf Arab pegon, dengan beragam bahasa Nusantara. Kandungannya bermacam-macam, mulai dari cerita roman, sejarah, dan realitas sosial, hingga cerita-cerita

Dédé Oetomo, "Serat Ang Dok: A Confucian Treatise in Javanese". *Archipel* (vol. 34, 1987); Claudine Salmon, "Le Sjaïr de l'Association chinoise' de Batavia (1905)". *Archipel* (vol. 2, 1971).

¹⁵ Tradisi imu-ilmu sosial kaum pesantren dimulai dari perspsi tentang karakter umum dari penjajah dan kaki-kaki tangannya. Buku-buku kaum santri, mulai dari Syekh Ahmad Chatib Minangkabau, guru Hadhratus Syekh KH Hasyim Asy'ari, berjudul *Dlaw al-Sirâj*, syair dan hikayat-hikayat tentang Perang Sabil yang ditulis oleh ulama-ulama Aceh, hingga buku KH Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren* dan *Berangkat dari Pesantren*, dibuat satu bab tentang "Memetakan wajah-wajah Kaki Tangan Penjajah". Di sana tidak akan Anda jumpai teori tentang kebudayaan besar berhadapan tradisi kecil, dikotomi kota-desa, soal buta huruf, soal rakyat miskin, atau tentang mentalitas konservatif dan tradisional atau kebudayaan primitif orang-orang desa. Sebagaimana halnya tradisi ilmu-ilmu sosial Marxian dimulai dari persepsi tentang musuh mereka, kapitalisme (Marx memulainya dari perpektif Hegelian tentang tesis-antitesis-sintesis), pergumulan orang-orang pesantren dengan penjajahan, dimulai dari konsolidasi tesisnya, yakni dari tradisi pesantren. Dari tradisi ini, ilmu-ilmu sosial menginspirasi sebuah aksi, praksis, dua lapis. Lapis pertama, ideologi dan lapis kedua praksis-gerakan. Sehingga lahirlah pesantren bergerak, seperti pengalaman sejumlah pesantren yang dekat dengan pabrik-pabrik gula di masa kolonial. Pergaulan dekat itu akan memunculkan ilmu orang-orang pesantren tentang ekonomi-politik, tentang pabrik gula, tentang logika kapitalisme global, tentang perdagangan, tentang ketimpangan dalam ekonomi kolonial, tentang pengalaman kaum buruh yang terlibat dalam ekonomi kapitalisme, tentang menyiasati cara bagaimana mengambil keuntungan material dari industri tersebut, tentang bagaimana melawan eksploitasi, hingga bagaimana melakukan revolusi dalam kepemilikan industri-industri tersebut.

yang dipenuhi tema-tema moralitas dan kepahlawanan. Meski beragam, tapi mengandung atau melukiskan kenyataan sosial, bahkan terkesan realis, yang melibatkan tingkah laku, norma, atau nilai-nilai sosial kehidupan bermasyarakat dan berbudaya pada umumnya. Tampilnya pesantren sebagai tempat persemaian tradisi kesusastaan, menunjukkan bahwa pesantren bukan hanya tempat belajar, tapi juga lembaga kehidupan dan kebudayaan. Pada abad ke-17 dan ke-18, pesantren menjadi tempat para pujangga dan sastrawan menghasilkan karya-karya sastra.

Pujangga-pujangga keraton, seperti Yasadipura I, Yasadipura II, dan Rangawarsita, adalah santri-santri pesantren yang tekun mengembangkan karya-karya sastra dalam berbagai bentuk seperti *kakawin*, *serat* dan *babad*. Sumber inspirasi mereka bukan hanya kitab kuning, melainkan juga pengalaman sejarah bangsa ini sendiri sebagaimana dialami oleh kerajaan Hindu, Budha, dan zaman Wali Songo. Yasadipura I (wafat 1801) misalnya adalah pujangga istana dari Keraton Surakarta. Ia pernah *nyantri* di sebuah pesantren di Kedu, Bagelen. Pesantren ini saat itu dikenal mengajarkan kesusastaan Jawa maupun Arab.

Dalam satu karya, *Serat Cabolek*, Yasadipura menggambarkan seorang ulama dari Kudus, pesisir Jawa Tengah, yang menunjukkan keahliannya dalam membaca dan menafsirkan naskah-naskah Jawa Kuno di hadapan para priyayi Keraton Surakarta. Cakupan bacaannya sedemikian luas, dari naskah-naskah Jawa Kuno, *Serat Dewaruci* hingga *Suluk Malang Sumirang*.

Karya-karya pesantren berkisar pada cerita-cerita rakyat, dan juga cerita-cerita Timur Tengah dan India yang

sudah dimodifikasi sesuai dengan kebutuhan lokal Islam Nusantara. Seperti *Tjarita Ibrahim* (1859), *Tjarita Nurulqamar*, dan *Hibat* (1881) ditulis dalam Bahasa Sunda dengan aksara Arab dalam bentuk puisi. Karya-karya Raden Mohammad Moesa (kepala penghulu Garut dan pernah *nyantri* di satu pesantren di Purwakarta) berjumlah 17 naskah berbahasa Sunda pada 1860-an. Yang terkenal di antaranya adalah *Wawacan Panji Wulung*. Bahan-bahannya diperoleh dari pusat-pusat pesantren di sekitar daerah Priangan, Jawa Barat. Demikian pula karya-karya Penghulu Haji Hassan Musthafa (1852-1930). Dari sekitar 49 buah karyanya, kebanyakan diperoleh dari tradisi kesastraan pesantren. Ciri khas kesusastraan pengulu-kepala ini ada pada bentuk-bentuk bahasa yang berbentuk puisi, tapi penuh lelucon, plastis tapi orisinal. Selain itu, ia juga mengintegrasikan khazanah fiqh dan sufisme pesantren ke dalam adat kebiasaan orang Sunda dalam bentuk simbol-simbol pemaknaan yang akrab. Pada karya modern yang sudah menggunakan huruf Latin, ada *Pahlawan ti Pesantren* (Pahlawan dari Pesantren). Ini adalah sebuah roman dalam Bahasa Sunda, yang menceritakan perjuangan para santri menghadapi kolonialisme Belanda karya Ki Umbara (Wiredja Ranusulaksana) (1914-2004) dan S.A. Hikmat (Soeboer Abdoerrachman) (1918-1971).

Sastra pesantren juga menunjukkan fungsi sosial. Fungsi sosial sastra pesantren ini ditunjukkan dari cara kaum santri melakukan penggubahan, tulis-ulang, atau penambahan dan penyisipan, untuk disesuaikan dengan cita-cita sosial-keagamaan kaum pesantren. Selain itu, sastra pesantren juga berfungsi pedagogis, yakni sebagai pengajaran etika

atau akhlak. Sastra pesantren juga mengintegrasikan tradisi ke-*syuyukhiyah-an* (*jejer pandita*) sebagai bagian penting dari lakon dalam karya-karya sastra klasik. Seperti penulisan kembali *Hikayat Iskandar Dzulqarnain* dari Timur Tengah ke dalam berbagai versi bahasa Nusantara, Melayu, Jawa, dan bahasa-bahasa lokal Nusantara lainnya, dengan memasukkan figur Nabi Khaydir sebagai guru.

Sastra pesantren juga mengungkapkan diri dalam karya-karya etnografis-kesejarahan atau kisah-kisah perjalanan yang merekam tradisi-tradisi masyarakat setempat dalam bentuk sastra. Seperti dalam *Poerwa Tjarita Bali*, ditulis pada 1875 dalam bahasa Jawa, oleh seorang santri di Pondok Sepanjang, Malang, bernama Raden Sasrawijaya, asal Yogyakarta. Pengetahuan tentang “kota-kota, adat-istiadat pembesar, dan orang kebanyakan yang tinggal di desa-desa” ini kemudian dituangkan sebagai bagian dari kegiatan bersastra (*maguru ing sastra*) orang-orang pesantren.

Sastra pesantren juga berkontribusi dalam memperkaya bahasa-bahasa Nusantara dengan khazanah kosa-kata dan peristilahan berkosmologi pesantren. Bahkan, kekayaan tersebut membantu penerjemahan karya-karya sastra dari luar. Penerjemah-penerjemah Tionghoa misalnya menggunakan kosa-kata “*santri*”, “*ngaji*”, “*koran*”, “*langgar*”, dst, untuk menerjemahkan satu karya sastra klasik Cina Daratan, *Serat Ang Dok*, ke dalam Bahasa Jawa dari abad ke-19. Demikian pula di awal abad ke-20. Perhatikan bait terakhir *Boekoe Sair Tjong Hwa Hwe Kwan koetika Boekanja Passar Derma* (1905), campuran bahasa Melayu, Hokian, dan juga bahasa khas pesantren: “*Sekalian Hwe Kwan poenja alamat/Terpendang Kwi-khi sebagi*

djimat/Nabi Kong Hoe-tjoe jang kita hormat/Allah poedjiken dengan slamat.“ Terasa kuat sekali dalam syair ini pengaruh kesusastraan pesantren—bahasa *plus* pandangan dunia mereka—dalam kesadaran orang-orang Tionghoa yang waktu itu sedang menyambut era kebangkitan kebangsaan mereka.

Kini muncul nama-nama penulis dan sastrawan asal pesantren yang sangat kuat menonjolkan peradaban dan kejiwaan kaum santri, seperti pada karya-karya D. Zawawi Imron, Acep Zamzam Noor, atau karya-karya novelis Ahmad Tohari. Belakangan juga muncul KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) yang memperkaya gelanggang puisi Indonesia. Namun, di tengah serbuan sastra Indonesia modern dan kekuatan sastra koran yang didominasi selera estetika sastra perkotaan, karya-karya kaum santri masih marjinal. Keberadaan mereka, terutama penulis-penulis muda, menjadi resmi setelah mendapatkan legitimasi pula baik dari segi tema, alur cerita hingga bahasa yang digunakan dalam arus sastra kanonik. Karya-karya Abidah el-Khaliqiy misalnya, meski menampilkan latar pesantren, tapi masih kuat dorongan ke arah tema utama, individualisasi maupun modernisasi kosmologi pesantren.

Kreativitas jadi menurun karena bergesernya di satu sisi fungsi dan peran pesantren, serta situasi yang melingkupinya. Sementara di sisi lain, menjadi korban diskriminasi oleh standar-standar umum kesusastraan baik standar tema dan bahasa. Maka tentu saja pengembangan sastra pesantren setidaknya harus mampu melepaskan diri dari belenggu tersebut. Di sisi lain kehadiran sastra pesantren sangat dibutuhkan, seperti yang diperankan di masa lalu, untuk memberikan warna lain pada

sastra dan seni budaya Indonesia pada umumnya, yang selama ini cenderung satu warna, satu alur dan satu selera, sehingga kelihatan monoton. Watak moral-religius sastra pesantren sangat dibutuhkan untuk memberikan spirit baru bagi bangsa ini untuk berpegang teguh pada nilai-nilai kebenaran, keadilan dan kejujuran.

Karakter Pendidikan Kebangsaan Pesantren

Tradisi pesantren adalah tradisi hubungan antara guru dan murid. Sang guru tidak hanya melatih keterampilan sang murid, tapi juga membentuk kepribadiannya. Karena praktik latihan dan proses berguru itu tidak dilakukan dengan cara duduk di dalam kelas dengan jadwal-jadwal pasti, maka pesantren juga merupakan sebuah komunitas, sebuah proses bermasyarakat, sebagai sebuah poses menjalani kehidupan. Karena di sana latihan dan proses berguru berlangsung secara perlahan dalam bentuk magang atau nyantrik, menjadi asisten dan pembantu pribadi.

Kalau sebuah proses bermasyarakat dan menjalani hidup ini (sebagai inti dari pemahaman keagamaan kalangan pesantren, yang mengamalkan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Aswaja), hal itu berjalan dengan sendirinya, tanpa ada pengarahan dari sang guru. Guru tidak memberitahu apa yang harus dikerjakan, tapi dia menegur kalau ada kesalahan [sebagaimana halnya fungsi sang ideolog]. Kaum pesantren, bagaikan musisi jazz saling berinteraksi dan kemudian membentuk satu kesatuan dalam proses tanpa ada pengarahan dan rencana sebelumnya. Semuanya dilakukan secara bersama dalam proses. Ia terus berproses, sehingga praktik keagamaan

dan kebudayaan mereka tidak pernah berhenti. Tradisi dan praktik kebudayaan mereka —dalam lingkup tradisi pesantren— lahir setiap hari, setiap kali dipentaskan dan dipanggungkan, dihadirkan, dan diinvensi. Segalanya menjadi baru dan aktual, karena secara spiritual ada usaha untuk melakukan adaptasi, aktualisasi, interpretasi. Dalam tradisi pesantren dikenal tiga unsur pokok basisnya: desa, kitab kuning, dan masjid-pondok [dalam tradisi Bali ada *desa, kala, dan patra*; tempat, waktu, dan suasana; demikian pula di Jawa, *empan, papan, dan winiraos*], yang merupakan prinsip panutan hidup, dan sekaligus merupakan jiwa kebudayaannya.

Pengembaraan spiritual itulah yang diperlukan seorang guru, kiai, yang menggelar pendidikan dalam sebuah tradisi dan komunitas. Di tangan sang guru, pengembaraan itu tidak menjadi perintah-perintah yang pasti. Tapi semacam isyarat-isyarat yang memancing para santri dan masyarakat pendukungnya memasuki suatu suasana mencipta dari sesuatu yang tidak pernah jelas, sebelum benar-benar terjadi. Improvisasi [seperti halnya *tajdîd* atau *al-muhâfazhah*] merupakan institusi yang amat penting dalam tradisi pesantren, dan sekaligus merupakan tempat untuk mengaplikasikan desa-kala-patra (yang dalam bahasa pesantren adalah *al-muhâfazhah*), sehingga suasana pendidikan menjadi aktual. *Nyantri*, dengan demikian, adalah sebuah usaha untuk hidup bersama tradisi, dan mengartikan tradisi bukan sebagai mumi yang mati tapi sesuatu yang hidup, tumbuh, dan bagian dari masa kini.

Kaum pesantren mengajak orang memikirkan kembali, memikirkan sekali lagi segala sesuatu yang sudah pernah disimpulkannya atau yang sudah

diterima sebagai kesimpulan. Bukan untuk mengajak orang berbalik langkah atau mengingkari diri, tapi untuk mengaktualisasikan segala keyakinan-keyakinannya setiap saat.

Dalam konteks itu, sang kiai hadir sebagai seorang pemimpin. *Ke-syuyukhiyah-an* lebih merupakan pengaturan strategi. Dalam mengatur strategi bukan hanya diperlukan akal, tapi juga insting. Ada strategi bahasa, strategi ruang, strategi visual, strategi psikologi, dan juga strategi manajemen, bahkan juga strategi menyerang —se muanya sangat dituntut. Ini menjelaskan mengapa pesantren kemudian mengajarkan santri-santri olah bela diri dan ilmu kanuragan.

Dalam tradisi pesantren, seorang kiai adalah seorang jenderal perang yang memiliki kekuasaan sangat besar dan tak terbantah dalam proses produksi. Tidak semua orang mampu dan bisa menjadi kiai yang adalah jenderal [ada kiai yang hanya sebagai palaksana dari titah sang jenderal]. Hanya seorang pemimpin spiritual, seorang yang memiliki kemampuan jenderal perang, yang mahir segala taktik berperang bisa menjadi seorang kiai dari panggung/lanskap kebudayaan dan beragama dan berpolitik.

Seorang kiai adalah seorang pemimpin yang mampu menciptakan tontonan (*uswah*) dalam diri masyarakatnya, dalam diri penonton, memberikan pengalaman spiritual kepada penonton, bukan hanya menciptakan adegan-adegan bagus di panggung. Karena *nyantri* bukan hanya sebuah proses belajar-mengajar, tapi peristiwa spiritual, sebuah upaya untuk mencari jati diri manusia.

Bukan sekadar hubungan kerja, hubungan pengetahuan, tapi juga

pengabdian. Ia merupakan kesempatan untuk *nyantrik* (*nyantri*), untuk menemukan diri. Sebuah pendidikan jiwa bagi para santri, yang mengajarkan seni berperilaku dan berpengetahuan, tapi juga bersikap terhadap berbagai aspek kehidupan. Untuk melakukan pemantapan-pemantapan sikap dan kepribadian, sehingga akhirnya mampu menyampaikan suara, sikap atau pendirian —untuk berbagai fenomena sosial-politik bahkan juga spiritual.

Kritik Proyek Program-program “Modernisasi Madrasah”, “Pembaruan Pesantren” dan “Reformasi Islam Tradisional”

Selama sepuluh tahun terakhir ini saya membaca tulisan-tulisan tentang “Modernisasi Madrasah”, “Pembaruan Pesantren” dan “Reformasi Islam Tradisional”. Tidak ada satu pun kini yang membawa maslahat kepada pesantren, tapi justru mudarat. Mulai dari Snouck Hugronje hingga Geertz, dari Deliar Noer hingga Azyumardi Azra, dari para peneliti asing hingga peneliti Litbang Kementerian Agama dan departemen-departemen lainnya yang meneliti tentang pesantren, semuanya digerakkan oleh desain memotong garis kesejarahan orang-orang pesantren dengan tradisi kebangsaannya, serta mengacaukan hakikat dan keberadaan tradisi Aswaja di Nusantara. Lebih parah lagi, agenda-agenda “modernisasi madrasah”, “pembaruan Pesantren” dan “reformasi Islam tradisional” dengan mengangkat alternatifnya, Wahabi dalam berbagai variannya. Mentor yang dijadikan referensi buat pesantren adalah para sarjana lulusan Barat dengan titel Ph.D hingga profesor.

Dalam agenda-agenda ini, tidak muncul lagi strategi-strategi pesantren

dan suara-suara para ulama Aswaja dalam menyiasati sekolah modern. Seperti pengalaman orang-orang Madura yang santri, yang tetap menyekolahkan anak-anaknya di sekolah-sekolah Belanda, tapi menyempatkan juga untuk dididik di pesantren. Dengan anggapan bahwa sekolah modern akan tambah memperkuat dasar-dasar pendidikan mereka di pesantren, selain untuk mendalami pengetahuan keagamaan, juga untuk membangun relasi dan komunikasi yang akrab dengan rakyat.¹⁶ Demikian pula misalnya KH Saifuddin Zuhri yang mendirikan madrasah modern berbahasa asing, tapi tetap mengacu kepada induknya, sistem pesantren di bawah komando para kiai:

“Ketika pada permulaan tahun 1938 aku pulang dari Solo dengan menggondol ijazah, aku benar-benar telah menjadi guru. Aku mengajar di Madrasah Nahdlatul Ulama, di *Islamitisch Westerse School* [Sekolah Islam berbahasa Barat, yakni bahasa Belanda], dan di *Kulliyat al-Mu'allimîn wa al-Muballighîn*. Dua macam sekolah yang belakangan ini juga bernaung di bawah asuhan Nahdlatul Ulama. Lucu juga kedengarannya kalau dipikir-pikir. Di madrasah aku dipanggil *ustadz*, tetapi di sekolah yang berbau Belanda ini aku dipanggil *meneer* oleh anak-anak murid.”¹⁷

Agenda-agenda “modernisasi madrasah”, “pembaruan pesantren” dan “reformasi sistem pendidikan Islam tradisional” ini, dengan kata lain, hanya mereduksi pesantren sebagai sekolah

¹⁶Seperti diungkap dalam biografi Mohammad Noer, tokoh Madura yang pernah menjadi Gubernur Jawa Timur di masa awal Orde Baru, dalam Mien A. Rifai, *et. al., Mohammad Noer* (Jakarta: Yayasan Biografi Indonesia, 1991).

¹⁷Zuhri, *Guruku*, hlm. 133-135.

yang tidak ada bedanya dengan sekolah-sekolah lainnya di negeri ini. Adapun sistem yang diberlakukan dan didiktekan kepada pesantren adalah sistem sekolahan formalis, yang dioperasikan oleh anak-anak sekolahan formal saja. Wajarlah jika dalam logika anak sekolahan ini, madrasah dipertentangkan dengan pesantren, pesantren dibandingkan dengan sekolah unggulan internasional, atau dengan Harvard, Oxford, Cambridge, dan seterusnya.

Inilah yang perlu diluruskan terlebih dahulu. Pesantren sebagai pendidikan karakter kebangsaan adalah pendidikan seumur hidup, yang mendidik dan memperlakukan anak-anak bangsa ini untuk hidup sepanjang hayat bangsa ini, dari segenap *resources* dan alamnya, dari segenap manusianya dan masyarakatnya. Keberadaan pesantren bukan untuk bergantung kepada bangsa lain, dan mengandalkan *resources* bangsa luar. Pesantren memperlakukan anak didiknya dalam segenap totalitasnya, dari segi fisik, batin, individu, sosial, dalam hidup privat, pembentukan pribadi yang utuh, dalam hidup dan pergaulan bermasyarakat dan berbangsa hingga persiapan untuk hidup di akhirat kelak, yang semuanya disesuaikan dengan segenap kebutuhan bangsanya ini.

Kemudian, dalam agenda-agenda “modernisasi madrasah”, “pembaruan pesantren” dan “reformasi sistem pendidikan Islam tradisional” ini, kekuatan dan modal pesantren sebagai perekat kebangsaan juga direduksi dengan memandangnya hanya sebagai “pendidikan Islam” —karena dari sana akan ditarik satu cap tersendiri bahwa pesantren sektarian, eksklusif, hingga yang paling ekstrim, sarang kelompok garis keras atau radikalisme Islam. Label

seperti ini jelas merugikan pesantren yang selama ratusan tahun menjadi oase kebudayaan rakyat dari berbagai macam komunitas; pesantren sebagai pendidikan lintas-komunitas. Seperti Kiai Sadrach yang belajar di pesantren Tegalsari, Ponorogo. Demikian juga komunitas abangan dan kejawen,¹⁸ kalangan satria, bangsawan, dan raja-raja di Nusantara, para pujangga keraton juga berguru ke pesantren, hingga para jago dan jawara menimba ilmu kanuragan dari para kiai pesantren. Label sektarian kepada pesantren akan membuat komunitas penyangganya selama ini akan lari dan meninggalkan pesantren.

Padahal, di masa-masa pergerakan dan perlawanan terhadap penjajah dan antek-anteknya, pesantren merupakan oase perlindungan bagi para kaum nasionalis dan pemberontak terhadap penjajah. Ada puluhan contoh kalangan nasionalis berlindung di pesantren dan “*jejer pandita*” (“*tudangguru*” dalam istilah orang-orang Bugis) dengan para kiai dan ulama pesantren.¹⁹ Saya sebut beberapa

¹⁸Ini misalnya ditunjukkan oleh seorang tokoh desa penganut kejawen tentang pendiri pesantren pertama di daerahnya: “Kami sangat berterima kasih kepada Kiai Chudlori [pendiri pesantren pertama di Tegalrejo, Magelang, yang juga kiaiinya Gus Dur] dan putranya, atas jasa mereka sebagai pelopor dalam memuliakan makam guru kami. Saya seorang kejawen, akan tetapi saya juga seorang Muslim. Saya mempunyai tujuan yang sama dengan tujuan orang-orang di pesantren, kita menyembah Tuhan yang sama, kita menjunjung nabi yang sama, dan kita juga memuliakan wali yang sama. Perbedaan di antara kita hanyalah, saya tidak bisa membaca kitab Arab, sedangkan para kiai bisa”. M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Alvabet & INSEP, 2009), hlm. 224.

¹⁹“*Jejer pandita*” berarti audiensi dengan ulama, guru, atau kiai. Berasal dari satu adegan dalam cerita pewayangan yang menggambarkan pertemuan seorang tokoh protagonis (*satria*) dengan seorang guru spiritual (*pandita*) yang

menjadi pembimbingnya dalam menegakkan kebenaran dan melawan kezaliman. Dalam tradisi Jawa, *jejer pandita* berarti menghadap kepada sang agamawan di tempat kediamannya, yakni di hutan, di lereng gunung, atau di tempat terpencil. Di daerah itu biasa ditemukan sang pertapa, resi atau agamawan, yang mendalami rahasia-rahasia tumbuh-tumbuhan dan benda-benda (sehingga bisa menjadi dukun), merawat pahlawan yang terluka serta mewariskan ilmu kepadanya. Jadi, apapun lakon dalam pewayangan, harus membawakan pada bagiannya yang kedua suatu adegan *jejer pandita* di mana sang tokoh menghadap dan beraudiensi dengan sang resi di tempat kediamannya, masuk ke tengah hutan untuk minta petuah dan nasihat kepada gurunya. Oleh kalangan pesantren, tradisi *jejer pandita* ini di-Aswaja-kan dengan mengaitkannya dengan ajaran nasihat-menasihati (*watawâshau bi al-haqq watawâshau bi al-shabr*). Dalam konteks ini, posisi *pandita* (kiai, ulama) sebagai ideolog dikukuhkan, sementara sang satria sebagai pelaksana-eksekutor di lapangan. Tradisi *jejer pandita* ini selanjutnya yang menjustifikasi keberadaan dua struktur kepemimpinan dalam NU, syuriah dan tanfidziyah. Seperti disimbolkan dalam relasi antara Hadlrat Syekh KH Hasyim Asy'ari dan Kiai Wahab Chasbullah, dan antara Kiai Wahab Chasbullah dan Haji Hasan Gipo. Satu pihak menjadi ideolog lembaga, yakni syuriah, yang terdiri dari unsur kiai, ulama atau tokoh santri. Sementara unsur kedua, tanfidziyah, adalah pelaksana para ideolog, yang kebanyakan berlatar belakang satria atau yang berpotensi menempati posisi satria (cendekiawan, bangsawan, pengusaha, dan kaum santri pada umumnya). Yang menjadi pahlawan dan punya nama adalah pelaksana ini. Adapun sang guru tidak dikenal, tapi posisinya jelas: dalang, aktor di balik panggung, atau *king-maker*.

Ini yang kita lihat dalam relasi antara kaum pesantren dan raja-raja Jawa. Mereka banyak menjadi penasihat, bahkan sebagai ideolog yang menentukan dalam politik istana. Demikian pula dalam sejarah para pahlawan nasional. Untung Surapati *jejer pandita* dengan Kiai Ebon (disebut juga Tuan Syekh). Sultan Nuku dari Tidore, Maluku, *jejer pandita* kepada Kiai Haji Oemar, seorang ulama revolusioner asal Makasar yang disegani oleh para bajak laut di perairan Indonesia Timur. Pangeran Diponegoro *jejer pandita* dengan gurunya, Kiai Taftazani, dari Pesantren Mlangi Yogyakarta. Sukarno *jejer*

nama: Sukarno di Pesantren Sukanegara, Cianjur,²⁰ Jenderal Sudirman dengan Kiai Mahfudz Ponorogo,²¹ Sukarni di Jawa Timur,²² Supriyadi dan kawan-kawan di pesantren Blitar,²³ dan Tan Malaka di Pesantren Tebuireng Jombang.²⁴ Bahkan seorang jawara, saking dekatnya dengan

pandita dengan gurunya di Pesantren Sukanegara, Cianjur. Tan Malaka *jejer pandita* dengan Hadlrat Syekh di Jombang pada tahun 1945 sebelum keluarnya Resolusi Jihad. Jenderal Sudirman ketika bergerilya di pedalaman *jejer pandita* kepada Kiai Mahfudz Ponorogo, yang memberinya tongkat dan keris. Berkat pemberian dari sang kiai inilah yang membuat Panglima Besar TNI ini selamat dari upaya pembunuhan oleh tentara Belanda yang mengepungnya di daerah gerilya. Lihat Denys Lombard, "Pandangan Orang Jawa tentang Hutan", dalam Marcel Bonneff, *et. al., Citra Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1983).

²⁰ Lihat R. Soeharto, *Saksi Sejarah: Mengikuti Perjuangan Dwi-Tunggal* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 14.

²¹ Harsono Tjokroaminoto, "Tekad Menjadi Bangsa Merdeka", dalam *Bunga Rampai Perjuangan dan Pengorbanan* (Jakarta: Markas Besar Legiun Veteran RI, 2000), jilid 2, hlm. 131-2.

²² Seperti pengalaman Sukarni, aktor pemuda dalam penculikan Sukarno dan Hatta menjelang Proklamasi 17 Agustus 1945, di pesantren Jawa Timur. Lebih lanjut, lihat Naskhar Koto, "Masa Kecil Sukarni" dalam Sumono Mustoffa (peny.), *Sukarni dalam Kenangan Teman-temannya* (Jakarta: Sinar Harapan, 1986), hlm. 24.

²³ Ratnawati Anhar, *Pahlawan Nasional Supriyadi* (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), hlm. 53-dst. KH Abdullah Siradj dan KH Muhammad Kholid, orang-orang pesantren dari Blitar, melindungi Supriyadi dan para anak buahnya ketika pada Februari 1945 mereka melakukan pemberontakan Peta terhadap pendudukan Jepang untuk Indonesia merdeka. Ketika pemberontakan itu ditumpas Jepang, kedua kiai ini sempat ditangkap militer Jepang dan disiksa dengan kejam. KH Abdullah Siradj kemudian wafat dalam penjara. *Allah yarhamhu*.

²⁴ Lihat Harry A. Poeze, *Tan Malaka, Gerakan Kiri dan Revolusi Indonesia: Agustus 1945-Maret 1946* (terj. Hersri Setiawan) (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), jilid 1.

orang-orang pesantren, pernah mengangkat seorang kiai sebagai bupati dalam revolusi sosial di Tegal tahun 1945.²⁵

Dengan demikian, bisa dikatakan, keislaman pesantren bukanlah keislaman model Wahabi dan konstruk orientalis *Islamic Studies* yang dengan mudah menarik garis sekat antara yang puritan, murni, dan yang dianggap masih “sinkretik”, dinilai masih ada kotoran budaya. Bukan pula keislaman *a la* racikan modernis-orientalis yang diajarkan di perguruan tinggi di Amerika, Eropa, atau Australia dan melihat Islam sebagai sebuah normatif-abstraksi yang kehilangan akar dan basisnya kepada sebuah

tanah dan air. Seperti racikan para orientalis dan murid-muridnya tentang Islam sebagai doktrin dan peradaban yang lepas sama sekali dari akar kesejarahan Islam Nusantara, dan yang dianggap anti-tesis dengan nasionalisme atau kebangsaan. Seperti racikan Geertz, Howard Federspiel, dan Herbet Feith tentang kelompok Islam reformis di Indonesia yang anti Pancasila dan anti nasionalisme.²⁶ Meski nasionalisme juga diakui kini dalam studi mereka, tapi mereka kemudian mencari sesuatu yang “Islami”, yang bahkan diracik satu kemungkinan tentang adanya “nasionalisme yang Islam”, dulu disebut “nasionalisme religius”, dan kini “*Islamic nationhood*”.²⁷

²⁵Di masa revolusi kemerdekaan tahun 1940-an, kerjasama ulama-jawara ini makin diperkuat, bahkan menjadi aktor revolusi sosial di sejumlah daerah. Salah seorang tokoh revolusi sosial di Tegal, Jawa Tengah, November 1945, Sakhyani, dikenal dengan nama panggilan Kutil, asal Madura, berhasil menjatuhkan seorang bupati, dan menggantikannya dengan gurunya bernama Kiai Haji Abu Syuja'i, yang pernah nyantri di Pesantren Tebuireng dan menjadi santri Hadlratul Syekh KH Hasyim Asy'ari.

Kiai Haji Abu Syuja'i dipilih untuk menjadi pemimpin mereka, sebagian besar atas dukungan para pemuda, kalangan pesantren, Muslim-nasionalis dan kalangan jawara. Kiai anti-kolonial dan aktif di PSII ini dijemput dari kampungnya, dan dibawa ke kota. Di bulan November 1945 itu, rakyat sudah berkumpul untuk melihat sendiri bupati barunya sebagai hasil revolusi yang mereka buat. Ketika Kiai Abu Syuja'i tampil ke mimbar untuk berpidato, suasana jadi hening. Orang-orang terpukau menyaksikan seorang yang tampan, tinggi, agak sedikit kurus, mengenakan celana panjang, kemeja putih dan peci hitam. Ia berbicara dengan tenang, jelas dan lancar. Kadang-kadang menyelipkan kata-kata Belanda dengan ucapan yang tepat, dan kutipan-kutipan ayat al-Qur'an. Saat itu kalangan Muslim nasionalis di kota itu tampak puas. Dan para pemimpin Komite Nasional Indonesia-Tegal terperanjat melihat bahwa seorang kiai dari desa tampil sangat mengesankan sebagai bupati. Anton Lucas, *Peristiwa Tiga Daerah: Revolusi dalam Revolusi* (Jakarta: Grafiti, 1989)

²⁶ Lihat misalnya Federspiel, Howard M., *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan Persis di Era Kemunculan Negara Indonesia* (terj, Ruslani dan Kurniawan Abdullah) (Jakarta: Serambi, 2004); dan, “Islam and Nationalism”. *Indonesia*, no. 24, October 1977, hlm. 39–85.

²⁷Dalam konstruk “*Islamic nationhood*”, seperti yang ditunjukkan seorang peneliti luar dalam bukunya baru-baru ini, orang-orang pesantren dan NU tidaklah punya tempat, bila dibandingkan misalnya dengan Sarekat Islam atau jurnal *al-Munir* atau *Seruan Islam* dari Al-Azhar yang dianggap modernis-reformis pengikut Afghani dan Abduh. Tasjwiroel Afkar, embrio NU itu, yang didirikan oleh KH Wahab Chasbullah, misalnya, disebut “**unIslamic**”, seperti ditulis seorang sarjana Orientalis generasi paling mutakhir: “*The Tasjwiroel Afkar did not make a very positive debut in Surabaya in late 1918, and was greeted with suspicion by several members of the Kaum Muda who urged Sarekat Islam members to avoid the grouping claiming that its objectives were unIslamic.*” Lihat Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds* (London & New York: RoutledgeCurzon, 2003), hlm. 259. Logika dikotomistik gaya Endang Saefuddin Anshari hingga Audrey Kahin dan Mestika Zed misalnya, antara nasionalisme “religius” dan nasionalisme “sekuler”, adalah menyesatkan dan merugikan kerangka kebangsaan orang-orang pesantren –

Kemudian dari front yang berbeda, pesantren juga dicap sinkretik, yang dianggap mencampuradukkan antara berbagai kebatilan dan bid'ah dan yang syirik ke dalam agama Islam. Ini dilihat ketika pesantren merawat tradisi-tradisi Nusantara, yang menjadi penjaga dari tradisi kejawaan. Mereka menyebut ideologi pesantren yang berkiblat ke Wali Songo dianggap sebagai cerminan cara beragama yang sinkretik, yang oleh mereka dianggap menunjukkan "belum sempurna dan tuntasnya proses Islamisasi secara menyeluruh atau *kaffah* di tanah Jawa". Maraknya praktik-praktik *slametan* dan *kendurenan* yang digelar dan disokong oleh kalangan pesantren dianggap sebagai cara menjadi muslim yang belum sempurna.²⁸

Dari Ideologi Pesantren ke Ideologi Keindonesiaan

Sekali lagi, saya katakan, pesantren bukan semata pendidikan Islam. Tapi pendidikan karakter yang hidup dalam konteks berbangsa, yang begumul dengan hakikat dan jati diri bangsa ini, dan berproses ke dalam satu cara beragama di mana yang dipromosikan adalah "*Amrih mashlahate kawulaning Allah sedaya sarta amrih karaharjane negari lestarine agami Islam*" (Berjuang untuk kepentingan kemaslahatan para hamba Allah semua, untuk kesejahteraan negeri, serta untuk kepentingan kelestarian Agama Islam).²⁹ Jadi, keislaman adalah

dan merupakan kelanjutan dari konstruk pengetahuan kolonial *divide-et-impera* dulu.

²⁸Lihat entri-entri dalam *Ensiklopedi Islam Indonesia* (2002) yang digarap oleh para penulis dari IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang diedit oleh Prof. Harun Nasution.

²⁹Sebuah pandangan dan cita-cita sosial-politik kebangsaan orang-orang pesantren yang dilontarkan oleh Kiai Maja, ideolog Perang

salah satu komponen dari ideologi orang-orang pesantren, selain komponen kedaulatan, kemerdekaan, kesejahteraan, dan kemashlatan umat manusia.

Diponegoro (1825-1830). Kiai Maja berperan besar dalam menggerakkan jaringan komunitas pesantren dan desa-desa perdikan untuk berjuang bahu-membahu bersama Diponegoro. Teks ini tercantum dalam satu manuskrip yang tersimpan pada keluarga Kiai Maja di Jakarta, berbahasa Jawa huruf pegon dan ditulis oleh Kiai Maja sendiri selama pembuangannya di Tondano, Sulawesi Utara, sekitar awal tahun 1833. Selama hidupnya, Kiai Maja dikenal sebagai seorang ulama yang mobilitasnya sangat tinggi. Mengikuti tradisi santri kelana, Kiai Maja punya banyak relasi dan jaringan dengan pusat-pusat keagamaan dan politik di Jawa hingga ke Bali. Beliau pernah menjadi penghubung antara Keraton Surakarta dan Kerajaan Buleleng di Bali. Jaringan orang-orang pesantren dengan Bali, meski berbeda agama dan kepercayaan, sudah terbangun sejak abad ke-18. Dibuktikan dari adanya ikatan politik dan kebudayaan di antara mereka, misalnya perlindungan bagi kalangan santri yang lari ke Bali untuk menghindari penangkapan kompeni hingga pemberian kebebasan beragama bagi komunitas-komunitas Muslim di pesisir utara Bali. Saking gerahnya pemerintah kolonial Inggris, penguasa Jawa saat itu, Kiai Maja sempat ditangkap pada Juli 1812. Pembatasan kemudian diberlakukan kepada orang-orang pesantren yang sebelumnya bisa leluasa keluar-masuk keraton. Mobilitas Kiai Maja dan jejaringnya ini, yang tidak dimiliki Diponegoro, kemudian menjadi obyek penjinakan Belanda untuk mematahkan perlawanan orang-orang Jawa. Lihat Sagimun M.D., *Pahlawan Dipanegara Berjuang* (Jakarta: Gunung Agung, 1965); Tim Babcock, "Muslim Minahasans with Roots in Java: The People of Kampung Jawa Tondano". *Indonesia*, (No. 32, 1981); Peter Carey, "Waiting for the 'Just King': The Agrarian World of South-Central Java from Giyanti (1755) to the Java War (1825-30)". *Modern Asian Studies*, (vol. 20, no. 1, 1986); dan, "Satria and Santri: Some Notes on the Relationship between Dipanegara's Kraton and Religious Supporters during the Java War (1825-30)", dalam T. Ibrahim Alfian, *et. al.* (editor), *Dari Babad dan Hikayat hingga Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992).

Ada tiga komponen dalam ideologi nasionalis orang-orang pesantren seperti di atas: *pertama*, “*mashlahate*”, yakni kemaslahatan hamba-hamba Allah semua, tanpa memandang agama ataupun keyakinannya (yang menjadi dasar kebangsaan). *Kedua*, “*karaharjane*”, yaitu kepentingan kesejahteraan negara dan tanah air. *Ketiga*, “*lestarine Agami Islam*”, kepentingan keagamaan, yakni aspek karakter dan ideologisasi paham keagamaan Ahlus Sunnah wal Jamaah (Aswaja).

Dalam sejarah Nusantara sejak masa Wali Songo, tradisi Aswaja sudah menjadi senjata untuk menaklukkan penjajah asing, dalam bahasa “kemenangan Jawa berkat agama Islam Jawa [Aswaja]”. Misalnya dilihat dari cara orang-orang pesantren meracik ide Ratu Adil³⁰ sejak abad ke-18 di Jawa,

³⁰Ratu Adil bisa berarti sebuah persona atau individu yang akan berkuasa dan membawa kemaslahatan kepada penduduk negeri. Bisa juga berarti sebuah idealisme tentang perombakan struktural dengan sebuah struktur baru yang sesuai dengan kemaslahatan umat dan bangsa. Kedua pengertian ini, yakni ratu sebagai person dan sebagai sebuah struktur kekuasaan untuk keadilan, tercakup pengertian konsepsi Jawa klasik tentang “Ratu”: raja yang duduk di singgasana dan ratu sebagai wahyu kekuasaan untuk *memayu hayuning bawana*, untuk terus mengusahakan keselamatan dan kemaslahatan dunia. Wahyu kekuasaan mencakup ideologi, struktur kelembagaan kekuasaan, hingga pelaksanaan pemerintahan.

Kedua pengertian tentang ratu ini dikembangkan oleh kalangan pesantren dengan menulis-ulang dan sekaligus menafsir ulang pemaknaan teks-teks *Jangka Jayabaya*, *Serat Akhirin Jaman*, *Serat Jayabaya* atau *Pralambang Jayabaya* tentang datangnya sang juru selamat atau Ratu Adil. Sebagai sebuah persona, Ratu Adil itu datang dari Mekah. Sebagai sebuah wahyu kekuasaan untuk keadilan dan keselamatan, orang-orang pesantren menyebut “*ratuning Jawa*” (kedaulatan dan persatuan Jawa), dan, di masa pergerakan, berarti “*ratuning Indonesia*” (kedaulatan dan persatuan

Indonesia). Dengan demikian, berbagai penafsiran selama kurun waktu 3 abad lebih dalam proses tulis-ulang dan tafsir-ulang atas teks-teks dari Raja Kediri abad ke-9 ini, berkisar pada tema-tema khas pesantren: geneologi sang ratu yang berasal dari Mekah, pembalikan tatanan kolonial dengan tatanan baru berdasar keadilan, persatuan Nusantara (Jawa, dst), tema kedaulatan dengan mengusir penjajah Belanda lewat perang sabil, dan imajinasi negara pasca-penjajahan berdasar kemaslahatan berbangsa-bernegara.

Seperti ditulis Raffles dalam *History of Java* di awal abad ke-19, meski diduga berasal dari tradisi Jawa pra-Islam, namun semua mengakui bahwa teks-teks ini telah mengalami modifikasi dan penulisan-kembali sesuai dengan tradisi Muslim Aswaja. Kisahnya seputar pertemuan Aji Jayabaya dengan seorang ulama dari Rum (Kesultanan Usmaniyah) (dalam versi yang lain dari Mekkah) bernama Maulana Ali Syamsudin, yang menguraikan sebuah ramalan seperti tercantum dalam *Kitab Musarrar [Musaran]*. Pertemuan ini dilanjutkan dengan sejumlah sub cerita lain dalam berbagai versi yang berintikan pertemuan ide Ratu Adil dengan konsep Aswaja tentang Imam Mahdi dalam eskatologi Islam.

Prototipe cerita ini berasal dari naskah tertua dari awal abad ke-18 (sebelum tahun 1715), yang juga penuh dengan beragam penambahan dengan kata-kata *kafir*, *sultan* dan *waliyullah*. Dalam versi lainnya, imajinasi tentang Ratu Adil sebagai “*ratu waliyullah*” ditemukan dalam *Serat Kanjeng Kyai Surya Raja*, dikarang pada 1774 oleh Sultan Hamengku Buwana II. Sementara Bernhard Dahm dalam bukunya tentang Sukarno, mencatat adanya peralihan kisah-kisah Ratu Adil dalam ramalan Jayabaya ini dari versi kraton ke luar keraton sejak pertengahan abad ke-19.

Dalam beragam versi luar keraton inilah ramalan-ramalan tentang kedatangan Ratu Adil tumbuh subur, terutama di lingkungan pesantren, di mana berbagai imajinasi tentang kedatangan Ratu Adil mengalir dari sumber mata air Islam Aswaja, dari Mekah. Kiai Hasan Maulani dari Lengkong, Cirebon, Mas Malangyuda dari Rajawana Kidul, Klaten, dan Kiai Nurhakim dari Pasir Wetan, Kedu, adalah ulama-ulama pesantren dari abad ke-19 yang melakukan proses modifikasi itu. Dari tangan mereka surat-surat wasiat tentang hari akhir zaman banyak beredar, sejak pertengahan abad ke-19 hingga awal abad ke-20, dengan sebuah ajaran dari Mekah, dan memberikan pengertian baru tentang Ratu Adil. Dengan surat-

yang merupakan salah satu imajinasi politik-kolektif (*al-mikhyâl al-jamâ'i*) kalangan pesantren sejak abad ke-18

surat wasiat ini, tema pembalikan tatanan ekonomi-politik kolonial saat itu (*jaman balik buwono*) menjadi idealisme orang-orang pesantren. Kiai Nurhakim bahkan pada tahun 1870 mengartikan pembalikan tatanan itu sebagai penyelenggaraan reformasi agraria dan penghapusan pajak bagi para petani.

Tema berikutnya dalam Ratu Adil adalah kesatuan Jawa dan ketundukkan atau pengusiran orang-orang Belanda, berkat keunggulan tradisi Islam-Jawa ini. Setelah Perjanjian Gyanti 1755, orang-orang pesantren berusaha semaksimal mungkin mengembalikan persatuan Jawa yang dipecah-pecah oleh Belanda. Itu dimulai dari Peristiwa Pakepung tahun 1790 di mana pasukan Kompeni mengepung Keraton Surakarta untuk menindas Kiai Bahman, penasihat Susuhunan, yang dianggap makar terhadap Belanda karena mendakwahkan persatuan Jawa dan penyerangan terhadap loji VOC di Semarang. Dalam *Serat Kanjeng Kyai Surya Raja* diramalkan pula solusi final bagi orang-orang Jawa: persatuan dan kemenangan atas Belanda berkat keunggulan kebudayaan Islam-Jawa, dan tercapainya kesejahteraan. Cita-cita ini kemudian dilanjutkan oleh orang-orang pesantren ketika mereka menjadi “orang pergerakan”: persatuan Indonesia, kemerdekaan dan kedaulatan bangsa dan tercapainya kesejahteraan di bawah negara-bangsa yang baru. Cita-cita ini yang menggerakkan orang-orang NU menerima NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) sebagai bentuk final negara Indonesia.

Sementara tema “perang sabil” (*jihad fi sabilillah*) sebagai instrumen Ratu Adil untuk mengusir penjajah, mulai digodok sejak pertengahan abad ke-18, ketika surat-surat Syekh Abdus Shamad al-Palimbani (wafat 1788) muncul ke Tanah Jawa dibawa oleh santri-santrinya dari Mekkah. Surat-surat tersebut memberi corak baru ide Ratu Adil karena memperjelas pengusiran penjajah Belanda dengan jihad. Beliau menulis sebuah risalah berjudul *Nashîhatu al-Muslimîn wa Tazkiratu al-Mu'minin fi Fadlâli al-Jihâd fi Sabilillah wa Karamâtil Mujâhidin fi Sabilillah*. Ide ini menginspirasi Kiai Taptajani, guru Pangeran Diponegoro di Tegalrejo pada tahun 1825, untuk mengkader santrinya tersebut untuk menggelar Perang Jawa dengan misi Ratu Adil.

tentang tatanan yang adil dan kesejahteraan negeri pasca penjajahan.

Seperti halnya Hughes yang memetakan kehancuran sekolah-sekolah tradisi China karena invasi sekolah-sekolah Barat, saya juga melihat pesantren mengalami proses demikian. Seperti yang saya tunjukkan dalam kasus surau atau pesantren khas Minang di Sumatera. Surau biasanya dibangun dekat dengan sumber-sumber air. Karena itu, di sekitar surau sering muncul permukiman baru, kegiatan dagang dan pasar baru, dan juga peradaban baru. Keberadaan surau-surau tidak lepas dari posisi kedekatannya dengan jaringan keulamaan, jaringan tarekat, hingga jaringan pasar dan perdagangan antar kota-desa-pesisir di Sumatera. Adat pun dirangkul dan dibuat berorientasi ke Madzhab Syafi'i.

Tantangan ke Depan: Pesantren sebagai Wadah “*Harakah al-Ulamâ fi Ishlâhi al-Ummah*”

Wahai para ulama, bangsa Indonesia sedang memperhatikan pada kalian apa yang sedang kalian perbuat untuk umat dan bangsa ini dalam upaya melakukan perbaikan, baik menyangkut keagamaan maupun dalam bidang kemasyarakatan.

---- Hadhratus Syekh KH. Hasyim Asy'ari.

Dengan demikian sebagai kesimpulan, saya bisa katakan, wacana kembali ke pesantren, seharusnya tidak sekadar berhenti sebagai wacana. Tapi juga harus dikonkretkan dalam sejumlah langkah, tahapan, dan program untuk mengangkat kembali kondisi bangsa ini yang sedang terpuruk.

Pertama-tama, orang-orang pesantren harus kembali percaya diri bahwa mereka punya sejarah, yang tertulis dengan tinta emas, di mana bangsa ini punya hutang historis karena amal saleh (darma bakti) pesantren untuk kelangsungan hidup bangsa ini, masa lalu, masa kini, dan juga di masa mendatang. Orang-orang pesantren tidak pernah minta imbalan untuk amal shalehnya. Juga tidak minta penghargaan atau jasa-jasa —misalnya ramai-ramai meminta menjadi pahlawan nasional atau *ngotot* dimakamkan di Taman Makam Pahlawan di sejumlah daerah. Mereka tidak butuh nama, dan juga tidak butuh untuk tampil dan ditampilkan. Yang penting bagi mereka adalah tampilannya. Orang-orang pesantren punya modal kuat untuk menopang dan mengawal bangsa ini, keikhlasan, kesederhanaan dan ikatan komunitas-kebangsaannya. Untuk itu, sikap percaya diri itu dimulai dari bagaimana orang-orang pesantren menggali kembali modal-modal kultural yang melahirkan sikap-sikap sosial dan amal shaleh nasionalis tersebut.

Kemudian, langkah berikutnya, kembali ke pesantren adalah juga berarti bagaimana orang-orang pesantren mengisi kembali serta memperkuat pilar-pilar kebangsaan kita, Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Kalau para kiai memprotes sejumlah pihak yang ingin melakukan sekularisasi terhadap Pancasila ataupun terhadap puritanisasi pilar-pilar bangsa itu, dengan ide dan gagasan politik dari Timur tengah, seperti khilafah, negara Islam, hingga Islamisasi Undang-undang, itu semua merupakan wujud perhatian orang-orang pesantren terhadap masa depan bangsa ini. Dan itu pula cara mengisi pemaknaan dan pengukuhan keempat pilar keindonesiaan tersebut.

Tentu masih banyak lagi cara yang bisa dilakukan untuk itu.

Berikutnya, adalah menggalakkan kembali program-program kaderisasi santri untuk segenap wilayah perhatian bangsa ini ke masa depan, politik, ekonomi, kebudayaan, intelektualitas, dan hukum. Ini sebelum mereka terlanjur jauh dikader oleh orang lain atau bangsa lain yang misinya bertentangan dengan karakter keislaman Nusantara dan menyimpang dari akar-akar kebangsaan kita.³¹

Tahap berikut yang perlu dilakukan adalah koordinasi dan konsolidasi di antara berbagai unsur pesantren Aswaja di Nusantara. Demikian juga penggalangan jaringan komunitas-komunitas Nusantara berbasis kesamaan ideologi nasionalis-kebangsaan —dan tidak ada pertentangan atau dikotomi antara yang nasionalisme

³¹Masalah “dikader orang lain” pernah menjadi perhatian Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Wahid Hasyim ketika membentuk Partai NU di tahun 1952 sebagai persiapan menuju Pemilu 1955. Salah satunya ketika mereka atau salah satunya, apakah Kiai Wahab atau Kiai Wahid, pernah mendatangi Sutan Sjahrir, tokoh PSI, partai kader modernis, untuk menanamkan kader-kader PSI (Partai Sosialis Indonesia) di NU untuk kepentingan mengkader anak-anak muda NU dan pesantren. Seperti yang ditulis oleh salah seorang sahabat Sjahrir, Sol Tas, pertemuan diungkap seperti berikut, dengan gaya menulis yang “*ngenyek*” terhadap orang-orang NU:

“In our first meeting in Djakarta after the war, in 1955, he told me that a leader of the Nahdatul Ulama had come to him to ask if he would not place a few intellectuals from his group at the disposal of the NU, which had practically no cadre. It was a possibility for acquiring influence over this still amorphous grouping and to lead the opposition to the demagogic and corrupting tendencies which were making themselves evident in it. ‘But I couldn’t help him; my people find it much too boring to deal with people of that level,’ Sjahrir added cheerfully”. Lihat Sol Tas, “Souvenirs of Sjahrir”. *Indonesia*, No. 8, October 1969, hlm. 135–154.

“religius” dan nasionalisme “sekuler”, karena memang tidak ada sebutan-sebutan seperti itu, yang dulunya memang dipakai untuk mengadu domba antara orang-orang pesantren dengan pilar-pilar jaringannya.³²

Terakhir, kembali ke pesantren, adalah kembali kepada posisi pesantren sebagai wadah “*harâkah al-‘ulamâ’ fî ishlâhi al-ummah*” (gerakan ulama untuk perbaikan umat) yang merupakan kelanjutan dari konsepsi tentang ulama sebagai “*faqîhun fî mashâlihi al-khalqi*” (paham benar akan kemaslahatan umat manusia) seperti diangkat Imam al-Ghazâlî dalam bukunya *Ihyâ’ ‘Ulûm al-*

³²KH Saifuddin Zuhri menulis demikian tentang kiprah dan sosok seorang santri yang punya jaringan luas di kalangan nasionalis: “KH. A. Wahid Hasyim memang mempunyai pergaulan yang sangat luas. Bukan hanya di kalangan umat Islam dan para pemimpinnya, melainkan juga di kalangan politisi dari berbagai golongan. Saya sering mengikuti pertemuan-pertemuan dengan Bung Karno, Bung Hatta, Mr Ahmad Subardjo, Mr. Muhammad Yamin, Mr. Sartono, Dr Sukiman, Pak Dirman, dll pemimpin. Saya juga sering menyertai pertemuannya dengan kelompok pemuda seperti Sukarni, Chairul Saleh, BM Diah, Anwar Tjokroaminoto, Asa Bafaqih dll.

Pada suatu hari, KH Wahid Hasyim menerima seorang tamu yang mengaku bernama Pak Husin. Baru setelah “Pak Husin” berlalu, KHA Wahid Hasyim memberitahukan saya bahwa Pak Husin itu sebenarnya Tan Malaka. Peristiwa tersebut terjadi pada akhir zaman Jepang 1944-1945 di Jakarta.

KH A Wahid Hasyim pada waktu itu memainkan peran sentral dalam perjuangan umat Islam dan perjuangan kemerdekaan pada umumnya. Beliau membina kelompok pemuda di sekelilingnya, antara lain Harsono Cokroaminoto, Amir Fatah, Ahmad Fatoni (gugur di awal revolusi), Asa Bafaqih, Muhammad Sjahid (Blitar), Djanamar Azam, dll.” Lihat KH Saifuddin Zuhri, “Pejuang yang Nyaris Terlupakan”, dalam Sumono Mustoffa (ed.), *Sukarni dalam Kenangan Teman-temannya* (Jakarta: Sinar Harapan, 1986), hlm. 244-9.

Dîn, lalu dirumuskan kembali oleh KH Sahal Mahfudh dalam bukunya, *Nuansa Fiqih Sosial*. Kalau sebutan “*faqîhun fî mashâlihi al-khalqi*” adalah karakter ulama sebagai subyek (*fâ’il*), maka predikat “*harâkatu ishlâhi al-ummah*” adalah misi dan tanggungjawab yang diemban oleh ulama di pundaknya. Karena dalam pandangan NU, ulama memiliki tanggung jawab keagamaan, tanggung jawab keumatan, dan juga tanggung jawab kebangsaan.

Ada *mas’ûliyyah* (tanggung jawab) dalam membina, membimbing, dan mengarahkan umat dan bangsa, baik yang menyangkut keagamaan (*dîniyyah*) maupun aspek kemasyarakatan (*ijtimâ’iyyah*). Ada *mas’ûliyyah al-ri’âyah* (tanggung jawab dalam memelihara dan membimbing umat dan bangsa); ada *mas’ûliyyah al-qiyâdah wa al-imâmah* (tanggung jawab dalam memimpin). Ada juga *mas’ûliyyah al-ishlâh* (tanggung jawab dalam perbaikan dan mereformasi). Dalam makna *ishlâh* inilah, kita berbicara tentang kembali ke pesantren sebagai upaya reformatif yang total terhadap segenap agenda-agenda bangsa yang sudah melenceng jauh dari cita-cita kebangsaan kita. *Wallâhu A’lam*.

Daftar Pustaka

Buku

- Alfian, T. Ibrahim, et. al. (editor). *Dari Babad dan Hikayat hingga Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.
- Anderson, Benedict R. O’G. *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946*. Jakarta &

- Singapore: Equinox Publishing, 2006 [1972].
- Anhar, Ratnawati. *Pahlawan Nasional Supriyadi*. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Antlöv, Hans and Tønneson, Stein (eds.). *Imperial Policy and South East Asian Nationalism*, Chippenham: Curzon, 1995.
- Anwar, Rosihan. *Kisah-kisah Jakarta setelah Proklamasi*. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1977.
- Behrend, T.E., *Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan di Dalam Puisi Jawa 1600-1930*. Jakarta: INIS, 1995.
- Bonneff, Marcel, et. al.. *Citra Masyarakat Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan, 1983.
- Dewantara, Ki Hadjar. *Kebudayaan*, Buku 2. Yogyakarta: Taman Siswa, 1994.
- Djajadiningrat, P. A. Achmad. *Memoar Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat*, Jakarta: Paguyuban Keturunan P.A. Achmad Djajadiningrat, 1996 [1936]).
- Federspiel, Howard M. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Perjuangan Persis di Era Kemunculan Negara Indonesia* (terj, Ruslani dan Kurniawan Abdullah). Jakarta: Serambi, 2004.
- Florida, Nancy K. *Writing the Past, Inscribing the Future*. London: Duke University Press, 1995
- Harsono Tjokroaminoto. *Bunga Rampai Perjuangan dan Pengorbanan*. Jakarta: Markas Besar Legiun Veteran RI, 2000.
- Hasjmy, A. *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamaddun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997
- Kahin, Audrey K. (ed.). *Regional Dynamics of The Indonesian Revolution: Unity From Diversity*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Kartodirdjo, Sartono, et.all. *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka & Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977.
- Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*. London & New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Lubis, Nina Herlina. *Banten dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara*, Jakarta: LP3ES, 2004.
- , *Kehidupan Kaum Menak Priangan, 1800-1942*. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998.
- Lucas, Anton. *Peristiwa Tiga Daerah: Revolusi dalam Revolusi*. Jakarta: Grafiti, 1989.
- Mihardja, Achdiat K. (pengumpul). *Polemik Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Navis, A.A. *Pasang Surut Pengusaha Pejuang: Otobiografi Hasjim Ning* (1989).
- Pardi, et. al. *Sastra Jawa: Periode Akhir Abad XIX- Tahun 1920*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.
- Poeze, Harry A. *Tan Malaka, Gerakan Kiri dan Revolusi Indonesia: Agustus 1945-Maret 1946*, terj. Hersri Setiawan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Alvabet & INSEP, 2009.

Soeharto, Dr. R. *Saksi Sejarah: Mengikuti Perjuangan Dwi-Tunggal*. Jakarta: Gunung Agung, 1982,
Rifai, Mien A. , et. al.. *Mohammad Noer*. Jakarta: Yayasan Biografi Indonesia, 1991.
Sagimun M.D. *Pahlawan Dipanegara Berjuang*. Jakarta: Gunung Agung, 1965
Sumono Mustoffa (peny.), *Sukarni dalam Kenangan Teman-temannya*. Jakarta: Sinar Harapan, 1986.
Tim Penulis. *Taman Siswa 30 Tahun 1922-1952*. Yogyakarta: Madjelis Luhur Taman Siswa, 1952.
Tsuchiya, Kenji. *Demokrasi dan Kepemimpinan: Kebangkitan Gerakan Taman Siswa* (terj. H.B. Jassin). Jakarta: Balai Pustaka, 1992.

van der Veur, Paul W. (ed.). *Kenang-Kenangan Dokter Soetomo*. Jakarta: Sinar Harapan, 1984.
Wijaya, Putu. *Bor: Esai-esai Budaya*, Yogyakarta: Bentang, 1999.
Zuhri, KH Saifuddin. *Guruku Orang-orang dari Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
-----, *Berangkat dari Pesantren*, Jakarta: Gunung Agung, 1987.

Majalah dan Jurnal

Modern Asian Studies, vol. 20, no. 1, tahun 1986,.
Indonesia, No. 8, October 1969
Indonesia, No. 32, 1981.
Modern Asian Studies, Vol. 20, no. 1, 1986
Indonesia, No. 24, October 1977
Archipel, Vol. 34, 1987.
Archipel, Vol. 2, 1971).

