

Ngelmu Laku Tumrap Liyan: **Pesantren Muslim Kultural dan Peradaban** **Multikultural di Indonesia**

M. Endi Saputro

Abstract

For a long time, Indonesian society has been implementing and preserving multicultural accomodation. Muslim, as majority in Indonesia, has played important role to develop the multicultural accomodation. In the normative level, the muslim community has social responsibility towards their surrounding society. In the same time, in fact, the muslim community has placed themselves in the condition of Islamicate, defining that the muslim community aware that they always live with/in other communities. Pesantren, on the other hand, has been Islamic educational institution coming from Indonesia which maintain and develop that multicultural accomodation in Indonesia. Pesantren, put it simply, should be a civic space, not only in the condition of pesantren as a space of ngelmu laku (embodying knowledge by doing), but also the pesantren as a creative space which to inisiate interfaith dialogue and social transformation of society. In doing so, reproducing cultural piety in the pesantren would give positive impacts for mus-

M. Endi Saputro adalah
peneliti pada CRCS UGM.
Gedong Lengkong Sekolah
Pascasarjana UGM Lt. III.
Jl. Teknika Utara No. 1
Yogyakarta 55281. Telp.
085229003515

Naskah diterima 12
September 2010. Revisi
pertama, 30 September
2010, revisi kedua, 25
Oktober 2010 dan revisi
terakhir 22 Nopember
2010.

lim position, as a majority in Indonesia, to protect minority rights of other religions in Indonesia, and at the same time, to engage its position as the center of muslim civilization.

Keywords: *islamicate, multicultural, cultural muslim, civilization, pesantren*

Abstrak

Sejak lama masyarakat Indonesia memiliki dan merawat akomodasi multikultural. Muslim berperan besar dalam usaha mengembangkan akomodasi multikultural ini. Secara normatif, komunitas muslim memiliki kepekaan dan tanggungjawab sosial yang tinggi terhadap masyarakat di sekitarnya. Komunitas muslim, dari sisi kenyataan, senantiasa berada pada kondisi *Islamicate*, dalam arti, keberadaannya selalu berada di tengah-tengah komunitas religi lain. Pesantren adalah institusi pedagogi Islam identitas Indonesia yang memiliki tugas mereproduksi akomodasi multikultural tersebut. Pesantren dalam hal ini adalah ruang sivil (*civic space*), bukan saja dalam makna bahwa pesantren merupakan ruang *ngelmu laku* Islam, tetapi pula pesantren adalah ruang kreatif menciptakan dialog dan pemberdayaan sosial antarreligi di Indonesia. Reproduksi kesalahan kultural di pesantren dengan demikian bermanfaat bagi manajemen muslim, sebagai mayoritas di Indonesia, untuk menjamin dan melindungi hak-hak minoritas religi-religi lain di negeri ini, sekaligus meneguhkan dirinya sebagai pusat peradaban muslim.

Kata Kunci: *Islamicate, Multikultural, Muslim Kultural, Peradaban, Pesantren*

I. Pendahuluan

Pesantren, sebagai subjek kajian, merupakan ranah progresif. Titik mula progresivitas ini bisa dilihat dari hasil *laku* etnografi Geertz di Mojokuto sekitar tahun 1950-an. Geertz membuat peta sosial masyarakat Jawa ke dalam santri, abangan, priyayi.¹ Geertz

¹Clifford Geertz. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

juga mengkaji kiai, sebagai *cultural broker*, makelar informasi/ pengetahuan dunia luar untuk dunia pesantren.² Terlepas dari debat tipologi tersebut, Geertz setidaknya telah meletakkan santri dan kiai pada posisi penting sistem sosial masyarakat Jawa.

Beranjak dari analisis *cultural broker* Geertz, Hiroko Horikoshi ingin membuktikan apakah kiai benar-benar bisa berperan aktif di masyarakat? Untuk mencari jawaban pertanyaan ini, Horikoshi melakukan observasi partisipan di daerah sekitar Garut, Jawa Barat sekitar tahun 1975. Horikoshi berhasil membuktikan bahwa kiai mampu membawa perubahan sosial di masyarakat, baik di lingkup lokal (desa) maupun nasional. Keberhasilan kiai ini bersumber dari gabungan antara pemberdayaan sistem ekonomi desa, karisma dan jaringan kekerabatan antarkiai di daerah tersebut. Selain itu, peran santri dan pesantren ikut berperan besar dalam mendukung keberhasilan kiai membawa perubahan sosial di masyarakat.³

Penelitian Geertz dan Horikoshi, sebagai kajian dari etnografer luar Indonesia, merangsang santri muda dalam negeri untuk menulis tentang pesantren. Pada tahun 1974, terbit bunga rampai *Pesantren dan Pembaharuan*.⁴ Buku ini menelaah peran aktif pesantren dalam pembentukan kecerdasan spiritual melalui tasawuf, pesantren sebagai subkultur dan partisipasi pesantren dalam mewujudkan pemberdayaan komunitas melalui pertanian. Bunga rampai ini ingin melampaui tesis Horikoshi, pesantren tak hanya pembawa perubahan sosial, tetapi juga pembaharu di dalam masyarakat.

Kajian pesantren semakin holistik ketika Zamakhsyari Dhofier mempublikasikan *laku* etnografinya tentang *Tradisi Pesantren ta-*

²Clifford Geertz. 1960. 'The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, h. 228 - 249.

³Hiroko Horikoshi. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

⁴M. Dawam Rahardjo (ed). 1974. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.

hun 1982.⁵ Menggunakan analisis tradisi, Dhofier berhasil memberikan gambaran detail dimensi kultural pesantren yang tidak hanya dapat dipandang sebagai pedagogi Islam, dalam definisi formal, tetapi juga *laku ngelmu* sebagai manunggal teori dan praksis Islam. Kedalaman kajian Dhofier ini membuat *Tradisi Pesantren* dianggap sebagai salah satu rujukan otoritatif tentang pesantren di Indonesia, sehingga *Sojourn*, sebuah jurnal Institut for Southeast Asia Studies (ISEAS), Singapura, menempatkannya sebagai salah satu buku paling berpengaruh di Asia Tenggara.⁶

Meskipun tak bermaksud mengupdate, buku karya Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad*, bisa dianggap sebagai kelanjutan *Tradisi Pesantren* Dhofier. Lukens-Bull mengambil cakupan lokasi lebih luas daripada Dhofier, tidak terfokus pada satu-dua komuniti desa, tetapi regional propinsi (Jawa Timur).⁷ Hal ini dilakukan untuk menemukan pandangan dunia sebuah komuniti besar (NU) lintas desa. Pesantren, dalam analisis Lukens-Bull, berada pada posisi negosiasi tradisional dan modern. Dianggap tradisional, karena pesantren tetap berpatokan pada nilai-nilai klasik *ahlus-sunnah wal jama'ah*. Diklaim modern, sebab pesantren telah menggunakan perangkat teknologi dan sosial yang modern, seperti telpun, internet dan sistem perbankan.

Intelektual lain yang mengikuti jejak Dhofier adalah Iik Mansurnoor. Mansurnoor menginjakkan kaki dan melaksanakan *laku* etnografi tentang ulama selama lebih kurang setahun di Madura. Kata 'ulama' sengaja dipilih oleh Mansurnoor merujuk pada varian skolar Islam selevel kiai, yang tak hanya berada di pesantren, yaitu *bindara* (kiai berdarah ningrat) dan *mak kaeh* (kiai/ tokoh Islam di tingkat desa).⁸ Varian ini sekaligus menjelaskan bagaimana kiai di Madura memegang posisi amat penting dalam sistem sosial di

⁵Zamakhshyari Dhofier. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.

⁶Hui Yew - Foong. 2009. 'The Most Influential Books of Southeast Asia', *Sojourn* Vol. 24/1.

⁷Ronald Lukens - Bull. 2005. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave.

⁸Iik Arifin Mansurnoor. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, h. xvi.

masyarakat tak terbatas pada masalah religiusitas, tetapi juga ekonomi dan sosial secara umum.

Keberagaman kajian dan kebaharuan analisis tentang pesantren akhirnya mendorong Kementerian Agama Republik Indonesia membuat *International Journal of Pesantren Studies*. Edisi pertama jurnal ini terbit dalam penanda waktu 2007. Jurnal ini mengindikasikan bahwa kajian tentang pesantren kini telah menjadi sebuah disiplin yang memiliki karakternya sendiri. Jurnal ini juga harapan atas rekam jejak perkembangan pesantren dari daerah seluruh Indonesia dari tahun ke tahun. Penggunaan kata *pesantren studies* menunjukkan pesantren telah mengambil posisinya sendiri sebagai kawah pedagogi di Indonesia yang wajib diperhitungkan di tengah-tengah institusi-institusi pendidikan lain di dunia.

Berdasarkan uraian di atas, progresivitas kajian pesantren menunjukkan diversitas studi pesantren di Indonesia. Pesantren bisa dikaji baik dalam skala 'sakralitas'nya sebagai komunitas keagamaan, sekaligus bisa dilihat dari level 'profanitas'nya sebagai penentu arus sosial di masyarakat. Singkat kata, keberadaan pesantren dalam sistem sosial masyarakat senantiasa memiliki dimensi positif. Kiai-pesantren-santri selalu memiliki peran penting positif dalam struktur sosial masyarakat di Indonesia baik dalam bidang keagamaan, sosial-budaya dan politik.

Berapa lama peran positif pesantren ini dapat bertahan? Bob Hefner bekerjasama dengan PPIM UIN Jakarta pada tahun 2004 dan 2006 mengadakan survei pada 940 tenaga pengajar muslim di ratusan pesantren dan madrasah di delapan propinsi di Indonesia. Hasilnya, 71.6% (2004) dan 85.9% (2006) pengajar tersebut berpendapat bahwa demokrasi adalah jalan terbaik pemerintahan di Indonesia. Pada saat yang sama, lima puluh persen lebih pengajar tersebut mendukung kebijakan implementasi syariah di Indonesia, seperti pemerintahan berdasarkan Qur'an dan Sunnah (72.2% [2004/2006]), negara harus membela penerapan syariah bagi seluruh muslim (75.5% [2004] dan 82.8% [2006]), potong tangan bagi para pencuri (38.9% [2004] dan 59.1% [2006]) dan dukungan bagi aksi organisasi Islam, seperti Darul Islam, Front Pembela Islam, Laskar Jihad dalam menegakkan syariah (55.6% [2004] dan

64.4% [2006]).⁹ Survei ini penting untuk melihat bagaimana seharusnya membuat kebijakan bagi pesantren.

Survei Hefner ini mempertanyakan kembali realitas pesantren sebagai agen penting dalam struktur sosial masyarakat? Apakah peran pesantren dengan demikian merupakan sebuah peran eksklusif, hanya terbatas pada umat Islam? Bagaimana kemudian pesantren memandang keberadaan dan hak-hak 'tetangga' lain di luar Islam? Tulisan ini ingin mengeksaminasi pertanyaan-pertanyaan tersebut dalam terang analisis multikulturalisme di Indonesia.

Perspektif multikulturalisme dalam kajian pesantren di Indonesia, sepanjang pengetahuan penulis, masih jarang dilakukan, untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali. Mun'im Sirry mencoba mengelaborasi interaksi pesantren dan *civil society* secara lebih dalam melalui titik tekan pada hubungan pesantren dan demokrasi, oposisi pesantren terhadap penerapan negara Islam dan jaminan pesantren atas hak-hak minoritas.¹⁰ Keunggulan, sekaligus keterbatasan, telaah Sirry pada fokus yang mengarah pada pandangan santri aktivis, sehingga pembahasan pada kondisi seharusnya internal pesantren dalam mewujudkan tiga komponen *civil society* tersebut terabaikan. Sirry juga luput dari pertanyaan mengapa pembahasan *civil society* pesantren *vis a vis* hak minoritas urgen dilakukan saat ini.

Sebenarnya, Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Kementerian Agama, Indonesia telah melakukan terobosan cerdas dalam pengembangan wawasan multikulturalisme di Indonesia. Badan ini telah mulai merangkai tulisan-tulisan tentang serba-serbi masyarakat multikultural yang terangkum dalam *Jurnal Harmoni*, yang terbit mulai tahun 2002. Balitbang Diklat Kemenag mencoba untuk tidak hanya merayakan perbedaan, akan tetapi,

⁹Robert W. Hefner (ed). 2009. *Making Modern Muslims: the Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, h. 91-92.

¹⁰Mun'im Sirry. 2010. 'The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post - Suharto Indonesia,' *The Muslim World*, Januari, 100, 1, h. 60 - 77.

melalui wawasan multikultural, meramu perbedaan dalam bingkai keragaman menuju sebuah keharmonisan negara.¹¹ Sampai saat ini, jurnal ini masih eksis, namun disayangkan, kerangka multikulturalisme *Harmoni* belum sanggup menajamkan karakter istimewa jurnal ini, sehingga pembaca seakan hanya disuguh dengan berbagai realitas perbedaan dalam setiap terbitannya.

Mengapa pembahasan multikulturalisme dan pesantren begitu urgen di Indonesia? Sebagaimana diketahui, muslim Indonesia adalah mayoritas dalam angka. Menurut *Supas BPS 2005*, jumlah penduduk muslim di Indonesia mencapai 189.014.015 jiwa atau sekitar 88,5% dari keseluruhan penduduk Indonesia. Berangkat dari statistik ini, tulisan ini ingin menegaskan kemayoritasan muslim sebagai garda depan penjamin hak-hak 'tetangga' minoritas. Pesantren, sebagai sebuah ruang institusionalisasi *laku* dan *ngelmu* Islam memiliki potensi untuk mewujudkan penegasan ini.

A. *Sorogan Preseden Islamicate*

Kultur dan peradaban, pada jamaknya, sering dikontraskan. Kultur berdimensi individu atau komunal, sering ditautkan dengan identitas. Peradaban bersifat kolektif dalam level negara, sering dikaitkan dengan produk materialitas.¹² Agar terjadi kesinambungan, keduanya memerlukan sebuah jembatan: kewargaan, sebagai ekspresi dan apresiasi individu atas integritas sebuah *sense of belonging*, baik pada tataran komunitas, masyarakat, bahkan negara.

Menurut Marshall Hodgson, peradaban Islam merupakan warisan kemanusiaan dan bagian dari sejarah peradaban dunia yang seharusnya tidak pernah dilupakan. Peradaban Islam memiliki keistimewaan yang sulit ditemui pada peradaban lain. Peradaban Islam bersifat integral, sebagai wujud definisi dan sikap Islam itu sendiri. Bagi Hodgson, mengaku Islam berarti '*accepting a personal responsibility for standards of action held to have transcendent*

¹¹Said Agil Husin Al Munawar. 2003. 'Departemen Agama dan Pengembangan Wawasan Multikultural', *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. II, Nomor 5, Januari – Maret, h. 7 - 10.

¹²Seyla Benhabib. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton dan Oxford: Princeton University Press, h. 2-3.

authority'.¹³ Karena sifat inilah, karakter utama muslim, baik sebagai individu maupun komuniti, adalah senantiasa berpartisipasi aktif, bahkan membuat pembaharuan ke arah lebih baik, dalam setiap sistem sosial di manapun mereka berada. Akibat keintegralan ini, peradaban Islam selalu, dalam bahasa Hodgson, berada pada posisi *Islamicate*, bermakna bahwa kehadirannya senantiasa melibatkan komuniti-komuniti lain, baik Kristen, Yahudi, dan lain sebagainya, tidak semata-mata sebagai entitas sosial, tetapi partisipan aktif dan teman dialog di dalam kehidupan.¹⁴

Genealogi peradaban Islam juga berdimensi kultural. Kehadiran peradaban Islam tidak serta merta muncul dari sebuah ruang yang sama sekali hampa maupun baru, tetapi hasil proses dialog dan rekonstruksi panjang dengan tradisi. Oleh karena itu, selain harus dihubungkan dengan sistem dunia pada masanya, kehadiran Islam juga mesti dibicarakan dalam konteks tradisi-tradisi ketika Islam kali pertama hadir.¹⁵ Proses dialogis ini pada akhirnya sangat berguna untuk melihat mengapa Islam mampu berdialog dengan tradisi-tradisi lain kapan dan di mana pun ia berada.

Pada mula kelahirannya, peradaban Islam merupakan sebuah sintesis antara proses sivik dan kontekstualisasi. Dikatakan sivik, karena Islam muncul bukan dari golongan bangsawan, namun rakyat biasa, dan pada penyebarannya melibatkan orang-orang populis: petani dan pedagang. Dikatakan kontekstualisasi, sebab peradaban, dalam bahasa Arab (*hadlarah*) berakar kata sama dengan tradisi menetap (*hadlari*), yang merupakan tradisi baru dalam sistem sosial masyarakat Arab waktu itu. Selain itu, peradaban juga bisa dimaknai sebagai kondisi-kondisi beradab, sebagai lawan dari biadab.

¹³Marshall G. S. Hodgson. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization; Vol I: the Classical Age of Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press, h. 71-99.

¹⁴Marshall G. S. Hodgson. 1993. *Rethinking World History: Essays On Europe, Islam, and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, h. 97-206.

¹⁵Marshall G. S. Hodgson, *loc. cit.*

Pada konstelasi global, Mekah saat itu berada pada Masa Agrarianate, sebuah masa ketika aktivitas penduduk dunia tergantung pada pendapatan agraris, dan perdagangan agraris. Masa ini berlangsung dari 3000 SM sampai 1800 M, menjelang dunia memasuki Masa Teknologi (*technical*). Adapun kelahiran Islam berada pada masa post-Axial Age (200 SM-1800 M). Masa Post-Axial Age adalah kelanjutan dari fase Axial Age (800 SM-200 M), di mana ada empat peradaban besar hidup, yaitu peradaban Eropa, peradaban Yunani, peradaban India dan peradaban China. Arab masuk dalam peradaban Yunani, meskipun tetap menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar komunikasi sehari-hari.¹⁶

Arab pra dan *pas* kedatangan Islam memiliki politik kebersamaan berdasarkan sistem kekerabatan suku (*tribe*). Beberapa suku terdiri dari klan-klan kecil. Ada dua model cara hidup mereka, yaitu nomaden (kafilah berpindah/ *badawah*) dan menetap (*hadlari*). Pembedaan ini dilakukan berdasarkan peluang masing-masing suku mendapatkan kebutuhan hidup sehari-hari. Tak jarang antarsuku saling berperang untuk memperebutkan barang-barang ekonomi dan/ atau kehormatan.¹⁷

Mekah pada saat itu merupakan lokasi ziarah spiritual (haji) terkenal di semenanjung Arab. Di bulan-bulan tertentu, berbagai suku berkumpul di Mekah untuk berziarah. Mereka juga melakukan aktivitas dagang, seperti barter barang-barang ekonomi, di pasar Ukaz, pasar terbesar di Mekah. Bulan-bulan inilah yang disebut bulan-bulan yang diharamkan, di mana setiap suku sepakat untuk menghentikan perang, agar semua pihak bisa memenuhi kebutuhan ekonomi mereka. Quraysh adalah sebuah suku menetap di Mekah, yang berasal dari gabungan banyak klan (sub suku), misalnya Qusay, yang anggotanya kebanyakan memiliki kata '*abd*, sebagai simbol pengabdian sekaligus manajer pengelola Ka'bah. Kesempatan inilah yang membuat Quraysh memiliki kapital ekonomi tinggi sehingga mampu mengendalikan pasar di

¹⁶ *Ibid.*, h. 102-144.

¹⁷ Mohammed A Bamyeh. 1999. *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*. London dan Minneapolis: University of Minnesota Press, h. 17.

Mekah. Kata Quraysh sendiri derivasi dari *taqarrush*, bermakna kegiatan mengakumulasi.¹⁸

Menjelang pewahyuan turun, suku-suku di Arab menganut religi yang beragam. Sebagian besar menganut religi paganisme, sebagai manifestasi kosmologi sosial komunitas suku yang mempercayai sesuatu yang real dan konkret, sehingga sulit menerima sesuatu yang abstrak. Sebagian lain menganut Zoroaster, sebagai pengaruh religi yang berkembang di Iran; dan Hanifisme, yang berakar dari tradisi kenabian sejak nabi Ibrahim. Selain itu, Yudaisme dan Kristen juga dianut oleh sebagian suku yang lain.¹⁹

Perlu ditekankan, meskipun menganut tradisi religi berbeda, sebagian kosmologi suku-suku di Arab mempercayai lingkaran kenabian para nabi-nabi. Ziarah haji ke Mekah, sebelum kedatangan Islam, merupakan bukti. Oleh sebab inilah, ketika Muhammad menerima wahyu kenabian dan menyebarkannya, kebanyakan dari mereka sebenarnya mengakui kenabian Muhammad. Penolakan atas kenabian Muhammad lebih disebabkan karena alasan sosial. Komunitas Yahudi, sebagai contoh, tidak mempercayai kenabian Muhammad karena Yudaisme dianut oleh beberapa suku yang eksklusif terhadap dunia luar. Berbeda dengan hanifisme, misalnya Waraqah, yang inklusif, tetap mengakui kenabian Muhammad, meskipun tidak menganut Islam. Contoh lain Kristen, menolak kenabian Muhammad akibat individualisme penganutnya. Adapun paganisme menolaknya karena konsep monoteisme Muhammad terlalu abstrak di mata mereka.²⁰

Kedatangan Islam memberikan sumbangan besar bagi pembaharuan politik kebersamaan di Mekah dan selanjutnya Madinah, bahkan semenanjung Arab. Politik kebersamaan, yang semula bersifat sektarian atau lebih tepat dikatakan tribalisme eksklusif, menjadi cair dengan konsep *ummah* yang dikenalkan oleh Muhammad. *Ummah* tak sekadar politik kebersamaan muslim, namun lebih pada embrio sistem sosial multikultural. Dengan cara

¹⁸ *Ibid.*, h. 30.

¹⁹ *Ibid*; Marshall G. S. Hodgson. 1974., *op. cit.*

²⁰ Mohammed Bamyeh, *op. cit.*, h. 146; Marshall G. S. Hodgson. 1974., *op. cit.*, h. 125.

pandang *ummah*, Muhammad dan para pengikutnya tidak memandang komunitas di luar Islam sebagai suku, tapi bagian dari *ummah*, yang harus diperhatikan hak-haknya. Oleh sebab inilah, siapapun dan dari suku manapun bisa masuk Islam, sebaliknya Muhammad akan bersikap tegas kepada siapa saja yang mengganggu sistem sosial *ummah*, seperti pengusiran terhadap Bani Qaynuqa' dari Madinah, karena kesombongan dan gangguan-gangguan yang dilakukan oleh mereka.²¹

Legasi konsep *ummah* dibuktikan dalam *Mitsaq Madinah*. Pasal 16, sebagaimana terjemahan Abd. Mooqsith Ghazali,²² menyebutkan, "Kaum Yahudi yang bersama-sama dengan kami akan memperoleh pertolongan dan hak persamaan serta akan terhindar dari perbuatan aniaya dan perbuatan makar yang merugikan." Piagam Madinah menunjukkan betapa mayoritas bukanlah penindas, tetapi penjamin hak-hak minoritas. Penjamin, dalam hal ini, tak sebatas toleran, tetapi memiliki tanggungjawab sosial atas kehidupan mereka, seperti tercermin dalam konsep Islam tentang *zakat*.

Sebelum kedatangan Islam, jaringan suku di Mekah mempunyai konvensi Barbarian. Jaringan suku (intertribal) ini mempersilahkan semua suku untuk masuk dalam jaringan, akan tetapi apabila suku yang bersangkutan bangkrut, dia harus keluar dari suku dan berpuasa sampai akhir hayat.²³ Melalui *zakat*, harga sebuah komoditas tidak sepenuhnya milik penjual, beberapa persen adalah milik bersama, terutama orang miskin. Konsep *zakat* ini juga manifestasi dari prinsip tanggungjawab seorang muslim atas keadaan sekitarnya. Dengan kata lain, *zakat* merupakan bentuk *shared happiness*, berbagi kebahagiaan antarsesama.

Muslim, *zakat* dan *ummah* dengan demikian merupakan sebuah konfigurasi unik. Penerimaan sebagai muslim, tidak saja bersifat personal, hanya mengandalkan ketertundukan yang bersahaja kepada Allah. Justru sebaliknya, penerimaan ini menem-

²¹Marshall G. S. Hodgson. 1974., *op.cit.*, h. 177-179.

²²Abd. Mooqsith Ghazali. 2009. *Argumen Pluralisme Agama*. Jakarta: Kata Kita, h. 197.

²³Marshall G. S. Hodgson. 1974., *op. cit.*

patkan Allah sebagai Yang Maha Hadir dalam kehidupan, sehingga segala ketertundukan ini harus diwujudkan secara kongkrit dalam segenap kehidupan. Yang terpenting, penerimaan atas Islam merupakan pengakuan atas kemanusiaan, sebagaimana transendensi dari tribalisme Arab ke *ummah* sebagai sistem sosial yang berupaya memanusiaikan manusia.

Arab masa Nabi Muhammad mirip dengan Asia Tenggara masa *'the Age of Commerce'*. Kemiripan pertama, keduanya sama-sama memiliki sistem kepercayaan yang banyak dan beragam. Ka'bah di Mekkah, pada masa Nabi, dikelilingi oleh pagan-pagan sebagai representasi simbol eksistensi suku-suku yang berada di kota ini.²⁴ Di Asia Tenggara, setiap penduduk memiliki 'sesembahan' (*spirit*) yang bervariasi. Penduduk Tana Toraja, sebagai contoh, mempunyai ribuan 'sesembahan'.²⁵ Perbedaan keduanya, pagan-pagan di Mekkah lebih dianggap sebagai protektor, sedangkan di Asia Tenggara, 'sesembahan' lebih sebagai 'kekuatan tersembunyi' sebuah objek yang berkait-erat dengan aktivitas penyembuhan (*healing*).

Kemiripan kedua, tradisi religi di Mekkah dan Asia Tenggara *embedded* dalam segenap kehidupan, baik ekonomi, sosial, politik maupun budaya.²⁶ Perbedaannya, orang-orang Arab memiliki cara pikir kongkrit, sedangkan orang-orang di Asia Tenggara sebaliknya. Perbedaan ini yang menyebabkan mengapa sebagian orang-orang Arab lebih sulit menerima Islam, daripada orang-orang di Asia Tenggara.

Kemiripan ketiga, Mekkah dan Asia Tenggara adalah jalur pertemuan perdagangan. Perbedaannya, moda mobilitas di Mekkah lebih banyak menggunakan onta, karena ketangguhannya berjalan berhari-hari di gurun sahara. Sedangkan di Asia Tenggara, kota-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Anthony Reid. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion and Crisis*. Thailand: Silkworm Books, h. 136.

²⁶ *Ibid.*, 136; Nicholas Tarling (ed). 1992. *The Cambridge History of Southeast Asia, Vol I: From Early Times to c. 1800*. Cambridge: Cambridge University Press, h. 276-277; Shamsul AB. 2005. 'Islam Embedded: Religion and Plurality in Southeast Asia as a Mirror for Europe', *Asia Europe Journal*, 3, h. 159-178.

kota perdagangan merupakan tempat berlabuh kapal-kapal dari jalur-jalur perdagangan dunia, seperti India, China bahkan Eropa.²⁷ Dari sini, sebenarnya, muslim di Mekkah memiliki karakter Islam agraris, dan muslim di Asia Tenggara mempunyai karakter Islam pasisir. Perbedaan ini penting untuk melihat mengapa Islam di Asia Tenggara lebih kosmopolitan dibandingkan dengan muslim di Mekkah.

Corak kosmopolitan di Asia, terutama di bagian tenggara, berpengaruh sekali pada pola-pola kultur masyarakat, tak terkecuali religi, terutama muslim. Federspiel menyebut kultur muslim di Asia Tenggara sebagai '*hibryd culture*'.²⁸ Sedangkan, Ricklefs menyebutnya dengan '*mystic synthesis*'.²⁹ Dua penyebutan ini menunjukkan bagaimana Islam bukanlah religi individualis, akan tetapi responsif terhadap tanggungjawab sosial.

B. Setoran Laku Ngelmu

Mengapa pesantren? Pesantren merupakan pusat peradaban *laku-ngelmu* Islam. *Laku-ngelmu* tidak hanya sebatas manunggaling 'amal dan ilmu, tetapi telah menjadi sebuah kultur. Ada sebuah dialektika antara pesantren-kultur-peradaban dalam pembentukan muslim sebagai komuniti di Indonesia. Sebagaimana uraian di bawah ini, pesantren mengalami alih rupa dan transformasi esensi dari sekadar institusi elit menjadi kultur peradaban.

Genealogi kultur pesantren dimulai dari pertapaan Brahmana Hindu di hutan. Ketika Hindu masih menjadi religi dominan bagi masyarakat Jawa, dan Sumatera, para brahmana menjadikan hutan sebagai proses transferasi ilmu sekaligus *laku* spiritual antara guru dan murid. Hutan dianggap sebagai daerah liminal yang jauh dari dunia, sehingga dijadikan tempat tepat mendapatkan kasunyatan/

²⁷Anthony Reid dan Michael Gilsenan (ed). 2007. *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*. New York dan London: Routledge, h. 2-3.

²⁸Howard M Federspiel. 2007. *Sultans, Shamans and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

²⁹M.C. Ricklefs. 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: East Bridge.

kesejatan *laku* dan ilmu. Brahmana Hindu menyebutnya sebagai *asrama(s)*. Berdasarkan bentuk arkeologis, situs-situs di pelataran tinggi Dieng adalah contoh tepat *asrama*.³⁰

Serat *Tantu Panggelaran* mencatat, pada masa akhir Majapahit, terdapat sebuah tempat reproduksi *laku ilmu*. Tempat ini dinamakan *mandala(s)*.³¹ *Mandala* tidak menutup kemungkinan ibarat sebuah *sangha*, tempat para bhiksu suci menempa diri melatih meditasi. Jika *asrama* hanya diperuntukkan untuk Brahmana, *mandala* menjangkau rakyat jelata. Pramoedya Ananta Toer dalam *Arus Balik* mendeskripsikan hal ini sebagai latihan disiplin bagi putra-putri jelata. Anak-anak dari kelas sosial bawah tidak bisa bermain-main bebas lagi, karena harus mengikuti latihan disiplin di sebuah tempat.³²

Dari *asrama*, *mandala*, kemudian pesantren. Menurut *Babad Demak*, *pesantren* telah ada pada masa Kertawijaya dari Majapahit dan didirikan oleh Sunan Ampel.³³ Di Giri, pada masa Majapahit, juga telah berdiri sebuah *pesantren* besar sampai tengah abad 17.³⁴ Dari sini, ada dua implikasi penting. Pertama, peradaban India telah berpengaruh pada bentuk institusi Islam. Kedua, muslim-Jawa menerima adopsi kultural dari peradaban lain, untuk selanjutnya dikembangkan menjadi peradaban Islam. Kata *pesantren*, berasal dari *shastri* (buku suci), termasuk dalam bahasa Tamil. Bahasa ini digunakan sebagai percakapan sehari-hari pedagang bani Dravidian, yang sering bertransaksi di bandar Malaka.³⁵

Sebagai sebuah institusi pedagogi karakter, *pesantren* mendi-siplinkan tiga kecerdasan sekaligus, yaitu ilmu, amal dan tarekat.

³⁰Nicholas Tarling, *op. cit.*, h. 332.

³¹*Ibid.*

³²Pramoedya Ananta Toer. 2002. *Arus Balik: Sebuah Novel Sejarah*. Jakarta: Hasta Mitra, cet. V.

³³Alwan Khoiri dan Idrus Thaha. 2005. 'Pesantren' dalam Nina M. Armando (ed). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, Jilid 5, h. 296.

³⁴Nicholas Tarling, *loc. cit.*

³⁵Alwan Khoiri dan Idrus Thaha, *op. cit.*, h. 296-301; P. J. Zoetmulder. 1974. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff, h. 8-9.

Dalam diskursus kecerdasan, tiga dimensi ini merupakan representasi dari kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan emosional (EQ), sekaligus kecerdasan spiritual (SQ). Melalui pikiran, para santri diajarkan untuk kreatif. Melalui amal, para santri diajak untuk mengolah rasa. Melalui tarekat, para santri dibimbing untuk selalu memaknai kehadiranNya (*omnipresence*). Ketiga kecerdasan ini tidak bisa diperoleh secara instan, akan tetapi butuh waktu panjang, yang pada akhirnya bermuara pada, apa yang disebut oleh santri, sebagai *berkat ngelmu*. Dikatakan *ngelmu*, sebab dimensi ilmu tak sekadar mencakup wilayah pengetahuan, namun mencakup sebuah fakultas pemahaman yang dipraktikkan oleh tubuh dalam keseharian.

Berkat ngelmu ada beberapa, yaitu ikhlas, sederhana, mandiri, *ukhuwah* dan bebas.³⁶ Ikhlas agaknya menjadi *berkat ngelmu* terpenting dalam diskursus pesantren. Ikhlas, bukanlah perbuatan yang dilakukan tanpa pamrih. Ikhlas, dalam pesantren, lebih tepat dimaknai sebagai proses disiplin tubuh untuk mendapatkan sebuah habitus. Habitus ini bisa berupa kesederhanaan, sebagai simbol yang mahakecil (santri) di hadapan sang Maha Besar. Habitus lain adalah mandiri dan *ukhuwah* yang saling berhubungan. Kemandirian bukanlah sebuah arogansi atau kesombongan menolak bantuan orang lain, justru dengan kemandirian, seorang santri berusaha membuka diri menolong orang lain demi rasa *ukhuwah* antar-santri. Sedangkan bebas berarti seorang santri terbuka untuk menerima segala pemikiran yang berguna bagi pengembangan diri. Menarik untuk disimak, bagaimana pesantren Suko-rejo, Situbondo membuka diri untuk pelajaran-pelajaran 'sekuler' sehingga para santri memiliki pandangan luas atas isu-isu hak asasi manusia, gender dan isu kontemporer lain.³⁷

³⁶KH. Imam Zarkasyi. 1985. 'Les Pondok Pesantren en Indonesia', *Archipel*, Vol. 30, h. 165-166; Abdurrahman Wahid. 1974. 'Pesantren sebagai Subkultur' dalam Rahardjo, M. Dawam (ed). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, h. 39 - 60

³⁷Hatim Gazali dan Abd. Malik. 2009. 'Pesantren and the Freedom of Thinking: Study of Ma'had Aly Pesantren, Sukorejo, Situbondo, East Java, Indonesia', *al Jami'ah*, Vol. 47, No.2.

Tentang kecerdasan intelektual, pesantren memberikan sebuah pedagogi untuk kemaslahatan diri, komuniti dan masyarakat. Lazimnya, setiap pesantren memberikan materi *fiqh*, yang meliputi tatacara ritual sampai tatacara hidup, bahkan mengatur sampai hal terkecil, seperti adab berada di toilet ataupun moralitas seksual. Kitab-kitab *fiqh* yang sering digunakan antara lain *Fath al Mu'in*, *Taqrib*, *Fath al Qarib*, *Kifayatul Akhyar* maupun *Safinah*.³⁸ Pembelajaran *fiqh* selalu dibarengi dengan *ushul fiqh*. Ilmu ini adalah dasar-dasar logika pembentukan *fiqh*, sehingga sebenarnya pembelajaran *ushul fiqh* bertujuan untuk proses kontekstualisasi *fiqh* itu sendiri apabila menghadapi masalah-masalah kontemporer.

Selain *fiqh* dan *ushul fiqh*, diajarkan juga ilmu-ilmu alat, seperti *nahw* dan *sharf*, juga tafsir, hadits dan tauhid.³⁹ Masing-masing ilmu memakai kitab khusus yang telah ditetapkan oleh pesantren bersangkutan. Apakah dapat diklaim pesantren mengembangkan tradisi teks? Agaknya sulit menjustifikasi pendapat ini, sebab kitab tersebut hanyalah sarana atas praktik ajaran. Selain itu, proses transferasi ilmu dilakukan melalui model 'kiai berujar-santri menyimak'. Kalaulah tanpa kitab, kiai telah hafal isi dalam kitab tersebut. Penggunaan kitab lebih agar santri menghargai keberkahan dari suatu ilmu. Barangkali karena sifat ujaran ini, lahir huruf pegon, gabungan dari bahasa Jawa namun ditulis memakai alfabet Arab, untuk menunjukkan bahwa meskipun kitab-kitab tersebut berbahasa Arab, tetap seharusnya dipahami dan dimaknai dalam konteks Jawa.

Pola transferasi ilmu, seperti *sorogan* dan *bandongan*, menunjukkan sebuah proses reproduksi pengetahuan secara berulang-ulang. Keberulangan ini memberi pelajaran kepada para santri, agar tidak sekadar tahu, tetapi paham atas pengetahuan yang dipelajari, karena nantinya dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu, duduk bersila berjam-jam dalam *sorogan* dan *bandongan*, memberi hikmah kesabaran kepada para santri seka-

³⁸ Martin van Bruinessen. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, h. 115.

³⁹ *Ibid.*, h. 149-162.

ligus melejitkan kecerdasan emosional melawan kebosanan. Kesalahan kultural dimulai dari laku ini.

Pembentukan kesalehan kultural juga terletak pada pelaksanaan ritual, seperti shalat, shalawat, dzikir-tahlil dan tadarus/hafalan al Qur'an. Penunainan shalat di pesantren merupakan hasil olah etika disiplin dari mengkaji ilmu, ketepatan rukun dan rasa ukhuwah. Selain kekhusukan, keberhasilan shalat di pesantren ditentukan oleh semangat berjama'ah. Adapun shalawat dan dzikir adalah sebuah latihan tubuh untuk menghadirkan sesuatu yang sebenarnya 'dekat' dengan kita, dalam hal ini Nabi Muhammad dan Allah. Oleh karena itu, ketika shalawat, penyebutan nama Muhammad dilakukan dengan berdiri, untuk menghadirkan spirit beliau dalam halaqah tersebut. Jika spirit Muhammad 'hadir', para santri akan dengan mudah mencontoh nabinya tersebut dalam segala praktik kehidupan. Inilah mengapa Muhammad disebut sebagai *uswah hasanah*. Begitu pula dengan tadarus/hafalan al Qur'an, dilaksanakan agar terjadi proses manunggal (*embodied*) antara makna-makna ayat dengan praktik keseharian.

Menurut Anna M. Gade,⁴⁰ hafalan Qur'an di pesantren merupakan sebuah '*ritual emotion*'. Ritual ini meliputi dimensi privat dan publik sekaligus. Artinya, meskipun hafalan dilaksanakan secara pribadi, hafalan al Qur'an akan menjadi mustahil apabila santri melakukan maksiat, baik kepada diri sendiri maupun orang lain. Hafalan Qur'an karenanya menyaratkan sebuah proses institusionalisasi antara ujaran dengan praktik disiplin-disiplin tubuh yang termanifestasi pada ritual-ritual lain, seperti shalat dan lainnya.

Adapun kecerdasan spiritual didapatkan dari *laku* dzikir, yang lazim disebut tarekat. Sebagai aliran yang memiliki kekhususan cara berdzikir, tarekat di Indonesia banyak dan beragam. Tarekat paling terkenal adalah Qadiriyah wa Naqsyabandiyah. Dalam sebuah komunitas, tarekat lebih merupakan perekat solidaritas dan pembangun kekuatan kelompok. Modal inilah yang menyebabkan sebagian besar pemberontakan kepada penjajah Belanda

⁴⁰Anna M Gade. 2004. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, h. 66-74.

berasal dari komunitas-komunitas tarekat pesantren.⁴¹ Sebagai *rihlah* pribadi, *laku* tarekat bertujuan untuk menemukan sebuah *kasunyatan*, kesejatan makna hidup. Santri yang telah mencapai *maqam* akan memiliki kehidupan yang senantiasa optimis, karena apa yang dilakukannya selalu memiliki makna.

Menarik disimak, pesantren, dalam analisis Gade,⁴² menekankan satu disiplin kolektif khusus disebut *adab*. Gade menganggap *adab* sebagai '*a technology of the community*'. Meskipun di sini Gade berbicara dalam konteks memorisasi al Qur'an, konsep *adab* bisa diaplikasikan dalam diskursus yang lebih luas di dalam pesantren. Secara lebih komprehensif, *adab* adalah tatacara berinteraksi, baik antarsantri, santri dengan kiai, atau pun santri dengan masyarakat. Ada sebuah aturan-aturan khusus yang mengelola hubungan-hubungan tersebut.

Berdasarkan pengamatan di Pesantren Guluk-Guluk, Madura, *adab* antara santri dengan kiai maupun masyarakat benar-benar mencerminkan '*a technology of the community*'. Santri harus menghormati kiai dan keluarga kiai, termasuk siap membantu apa saja yang diperintahkan oleh kiai. Antara santri putra dengan perempuan memiliki batas-batas jelas dalam pergaulan. Pun dalam tatacara kehidupan yang remeh sekalipun, seperti makan dan minum, santri tetap berpegang pada aturan yang telah dipelajari di kitab. Di sini tepat, apabila pesantren telah menerapkan *everyday syariat* dalam makna kultural.

Melalui *everyday syariat* ini, santri secara tidak langsung telah melakukan institusionalisasi ajaran kepada masyarakat. Pesantren di Luk-Guluk, Madura tidak berpagar tinggi ataupun tembok batas, sehingga masyarakat bisa leluasa lalu-lalang di pesantren. Aktivitas keseharian santri lebih banyak memanfaatkan fasilitas umum daripada milik pesantren. Misalnya, dalam aktivitas mandi dan cuci pakaian, santri menggunakan *jedding*, kolam mata air yang jernih. Di sini santri bersama masyarakat melakukan aktivitas. Masyarakat akan meniru tatacara santri dalam melaksanakan *adab*

⁴¹Martin van Bruinessen, *op. cit.*, h. 188-222.

⁴²Anna M. Gade, *op. cit.*, h. 74-85.

kehidupan. Pada mulanya, tidak ada sekat antara laki-laki dan perempuan beraktivitas di *jedding* ini. Atas usulan para santri, *jedding* ini diberi pembatas tembok untuk membedakan wilayah laki-laki dan perempuan. Proses inilah yang melahirkan rasa simpati masyarakat kepada santri, sehingga bisa dipahami bagaimana pesantren selalu mengalami perkembangan dari zaman ke zaman.

C. Rihlah Praktik Multikulturalisme

'*Technology of the community*' melalui pesantren yang membentuk *everyday syariat* di masyarakat memiliki catatan penting. Pertama, proses institusionalisasi tersebut dilaksanakan di dalam masyarakat yang berpenduduk muslim. Kedua, apakah kemudian proses institusionalisasi tersebut juga berlaku bagi golongan non-muslim, atau secara umum, mencakup kelompok-kelompok minoritas secara hak?

Jika diamati, Indonesia telah dan sedang mengalami kultur dominan Islam. Pada awal kemerdekaan, beberapa 'bapak bangsa' berkeinginan menerapkan syariah Islam di Indonesia. Kini, pada era post-Suharto, banyak daerah-daerah di Indonesia menerapkan perda-perda yang bernuansa syariat Islam. Paling tidak antara tahun 1999-2006, ada 78 perda bernuansa syariat diterapkan di 52 kota di Indonesia. Perda ini meliputi perda yang berhubungan dengan tatanan publik (seperti perda anti-maksiat), perda yang terkait dengan obligasi Islam (seperti pembacaan Qur'an di sekolah publik) dan perda yang menyangkut simbol Islam (seperti penerapan jilbab).⁴³ Perda ini pada dasarnya baik, namun menjadi kurang sah apabila diterapkan di ranah publik, sebab tidak menutup kemungkinan akan disalahgunakan oleh orang yang tak bertanggungjawab atas nama Islam.

Pesantren, apabila tidak hati-hati, dapat terjerumus dalam aksi tak bertanggungjawab terhadap religi lain, meskipun secara tidak langsung. Jumlah pesantren di Indonesia pada tahun 2008,

⁴³Robin Bush. 2008. 'Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom' dalam Greg Fealy dan Sally White (ed), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS, h. 176.

menurut Kementerian Agama RI, sekitar 21.521 pesantren. Sedangkan jumlah penduduk Indonesia, sesuai Sensus 2000, sekitar 206.264.595. Hal ini berarti hampir di setiap kota/desa di 33 propinsi di Indonesia memiliki pesantren. Jumlah ini jelas mendominasi kekuatan sosial di daerah. Oleh karena itu, inklusivitas pesantren perlu dikelola dengan sebaik-baiknya.

Pesantren pertama harus diletakkan sebagai sebuah *civic space* (ruang sivik).⁴⁴ Para posisi ruang sivik, pesantren merupakan fasilitator bagi proses penjamin hak-hak minoritas, baik dari sisi rekognisi, redistribusi maupun representasi. Proses rekognisi, redistribusi dan representasi atas '*liyan*' bisa dilakukan melalui pelibatan aktif komunitas non-muslim dalam proses pemberdayaan masyarakat. Kuncinya adalah saling percaya dan resiprositas. Atas dasar ini redistribusi ekonomi tidak akan mengalami hambatan, sehingga kesenjangan ekonomi bisa direduksi semaksimal mungkin.

Pada level pedagogi di pesantren, perlu ditingkatkan model reinterpretasi perspektif. Program ini bisa dilakukan dengan reinterpretasi ayat-ayat yang terkesan 'memusuhi' umat beragama lain, seperti ayat-ayat tentang jihad dan hubungan dengan umat lain. Selain itu dialog antara pemeluk agama lain perlu ditingkatkan, agar masyarakat pesantren paham bagaimana ajaran-ajaran agama lain. Satu hal lagi, pesantren harus terus terbuka terhadap umat lain, dengan cara mengundang muda-mudi Gereja, Sangha dan lain sebagainya, untuk ikut '*live in*' di pesantren, dan sebaliknya, santri '*live in*' di Gereja atau Sangha. Hal ini akan melahirkan sebuah refleksi antaragama yang mampu membuka pemahaman melalui hati.

Menarik ditauladani pesantren Windan, Kartasura, Jawa Tengah. Pesantren ini merupakan pesantren mahasiswa yang masih berafiliasi dengan Pesantren al Muayyad Solo. Seperti layaknya pesantren, Windan mengaji kitab-kitab klasik. Bedanya, pesantren Windan juga memberikan penguatan di bidang kerjasama dengan

⁴⁴Mike Douglas, K.C. Ho dan Giok Ling Ooi (ed). 2008. *Globalization, the City and Civil Society in Pacific Asia: the Social Production of Civic Spaces*. New York dan London: Routledge.

kota perdagangan merupakan tempat berlabuh kapal-kapal dari jalur-jalur perdagangan dunia, seperti India, China bahkan Eropa.²⁷ Dari sini, sebenarnya, muslim di Mekkah memiliki karakter Islam agraris, dan muslim di Asia Tenggara mempunyai karakter Islam pasisir. Perbedaan ini penting untuk melihat mengapa Islam di Asia Tenggara lebih kosmopolitan dibandingkan dengan muslim di Mekkah.

Corak kosmopolitan di Asia, terutama di bagian tenggara, berpengaruh sekali pada pola-pola kultur masyarakat, tak terkecuali religi, terutama muslim. Federspiel menyebut kultur muslim di Asia Tenggara sebagai '*hibryd culture*'.²⁸ Sedangkan, Ricklefs menyebutnya dengan '*mystic synthesis*'.²⁹ Dua penyebutan ini menunjukkan bagaimana Islam bukanlah religi individualis, akan tetapi responsif terhadap tanggungjawab sosial.

B. Setoran Laku Ngelmu

Mengapa pesantren? Pesantren merupakan pusat peradaban *laku-ngelmu* Islam. *Laku-ngelmu* tidak hanya sebatas manunggaling 'amal dan ilmu, tetapi telah menjadi sebuah kultur. Ada sebuah dialektika antara pesantren-kultur-peradaban dalam pembentukan muslim sebagai komuniti di Indonesia. Sebagaimana uraian di bawah ini, pesantren mengalami alih rupa dan transformasi esensi dari sekadar institusi elit menjadi kultur peradaban.

Genealogi kultur pesantren dimulai dari pertapaan Brahmana Hindu di hutan. Ketika Hindu masih menjadi religi dominan bagi masyarakat Jawa, dan Sumatera, para brahmana menjadikan hutan sebagai proses transferasi ilmu sekaligus *laku* spiritual antara guru dan murid. Hutan dianggap sebagai daerah liminal yang jauh dari dunia, sehingga dijadikan tempat tepat mendapatkan kasunyatan/

²⁷Anthony Reid dan Michael Gilsenan (ed). 2007. *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*. New York dan London: Routledge, h. 2-3.

²⁸Howard M Federspiel. 2007. *Sultans, Shamans and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

²⁹M.C. Ricklefs. 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: East Bridge.

kesejatian *laku* dan ilmu. Brahmana Hindu menyebutnya sebagai *asrama(s)*. Berdasarkan bentuk arkeologis, situs-situs di pelataran tinggi Dieng adalah contoh tepat *asrama*.³⁰

Serat *Tantu Panggelaran* mencatat, pada masa akhir Majapahit, terdapat sebuah tempat reproduksi *laku ilmu*. Tempat ini dinamakan *mandala(s)*.³¹ *Mandala* tidak menutup kemungkinan ibarat sebuah *sangha*, tempat para bhiksu suci menempa diri melatih meditasi. Jika *asrama* hanya diperuntukkan untuk Brahmana, *mandala* menjangkau rakyat jelata. Pramoedya Ananta Toer dalam *Arus Balik* mendeskripsikan hal ini sebagai latihan disiplin bagi putra-putri jelata. Anak-anak dari kelas sosial bawah tidak bisa bermain-main bebas lagi, karena harus mengikuti latihan disiplin di sebuah tempat.³²

Dari *asrama*, *mandala*, kemudian pesantren. Menurut *Babad Demak*, *pesantren* telah ada pada masa Kertawijaya dari Majapahit dan didirikan oleh Sunan Ampel.³³ Di Giri, pada masa Majapahit, juga telah berdiri sebuah *pesantren* besar sampai tengah abad 17.³⁴ Dari sini, ada dua implikasi penting. Pertama, peradaban India telah berpengaruh pada bentuk institusi Islam. Kedua, muslim-Jawa menerima adopsi kultural dari peradaban lain, untuk selanjutnya dikembangkan menjadi peradaban Islam. Kata *pesantren*, berasal dari *shastri* (buku suci), termasuk dalam bahasa Tamil. Bahasa ini digunakan sebagai percakapan sehari-hari pedagang bani Dravidian, yang sering bertransaksi di bandar Malaka.³⁵

Sebagai sebuah institusi pedagogi karakter, *pesantren* mendi-siplinkan tiga kecerdasan sekaligus, yaitu ilmu, amal dan tarekat.

³⁰Nicholas Tarling, *op. cit.*, h. 332.

³¹*Ibid.*

³²Pramoedya Ananta Toer. 2002. *Arus Balik: Sebuah Novel Sejarah*. Jakarta: Hasta Mitra, cet. V.

³³Alwan Khoiri dan Idrus Thaha. 2005. 'Pesantren' dalam Nina M. Armando (ed). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, Jilid 5, h. 296.

³⁴Nicholas Tarling, *loc. cit.*

³⁵Alwan Khoiri dan Idrus Thaha, *op. cit.*, h. 296-301; P. J. Zoetmulder. 1974. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff, h. 8-9.

Dalam diskursus kecerdasan, tiga dimensi ini merupakan representasi dari kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan emosional (EQ), sekaligus kecerdasan spiritual (SQ). Melalui pikiran, para santri diajarkan untuk kreatif. Melalui amal, para santri diajak untuk mengolah rasa. Melalui tarekat, para santri dibimbing untuk selalu memaknai kehadiranNya (*omnipresence*). Ketiga kecerdasan ini tidak bisa diperoleh secara instan, akan tetapi butuh waktu panjang, yang pada akhirnya bermuara pada, apa yang disebut oleh santri, sebagai *berkat ngelmu*. Dikatakan *ngelmu*, sebab dimensi ilmu tak sekadar mencakup wilayah pengetahuan, namun mencakup sebuah fakultas pemahaman yang dipraktikkan oleh tubuh dalam keseharian.

Berkat ngelmu ada beberapa, yaitu ikhlas, sederhana, mandiri, *ukhuwah* dan bebas.³⁶ Ikhlas agaknya menjadi *berkat ngelmu* terpenting dalam diskursus pesantren. Ikhlas, bukanlah perbuatan yang dilakukan tanpa pamrih. Ikhlas, dalam pesantren, lebih tepat dimaknai sebagai proses disiplin tubuh untuk mendapatkan sebuah habitus. Habitus ini bisa berupa kesederhanaan, sebagai simbol yang mahakecil (santri) di hadapan sang Maha Besar. Habitus lain adalah mandiri dan *ukhuwah* yang saling berhubungan. Kemandirian bukanlah sebuah arogansi atau kesombongan menolak bantuan orang lain, justru dengan kemandirian, seorang santri berusaha membuka diri menolong orang lain demi rasa *ukhuwah* antar-santri. Sedangkan bebas berarti seorang santri terbuka untuk menerima segala pemikiran yang berguna bagi pengembangan diri. Menarik untuk disimak, bagaimana pesantren Sukorejo, Situbondo membuka diri untuk pelajaran-pelajaran 'sekuler' sehingga para santri memiliki pandangan luas atas isu-isu hak asasi manusia, gender dan isu kontemporer lain.³⁷

³⁶KH. Imam Zarkasyi. 1985. 'Les Pondok Pesantren en Indonesia', *Archipel*, Vol. 30, h. 165-166; Abdurrahman Wahid. 1974. 'Pesantren sebagai Subkultur' dalam Rahardjo, M. Dawam (ed). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, h. 39 - 60

³⁷Hatim Gazali dan Abd. Malik. 2009. 'Pesantren and the Freedom of Thinking: Study of Ma'had Aly Pesantren, Sukorejo, Situbondo, East Java, Indonesia', *al Jami'ah*, Vol. 47, No.2.

Tentang kecerdasan intelektual, pesantren memberikan sebuah pedagogi untuk kemaslahatan diri, komuniti dan masyarakat. Lazimnya, setiap pesantren memberikan materi *fiqh*, yang meliputi tatacara ritual sampai tatacara hidup, bahkan mengatur sampai hal terkecil, seperti adab berada di toilet ataupun moralitas seksual. Kitab-kitab *fiqh* yang sering digunakan antara lain *Fath al Mu'in*, *Taqrib*, *Fath al Qarib*, *Kifayatul Akhyar* maupun *Safinah*.³⁸ Pembelajaran *fiqh* selalu dibarengi dengan *ushul fiqh*. Ilmu ini adalah dasar-dasar logika pembentukan *fiqh*, sehingga sebenarnya pembelajaran *ushul fiqh* bertujuan untuk proses kontekstualisasi *fiqh* itu sendiri apabila menghadapi masalah-masalah kontemporer.

Selain *fiqh* dan *ushul fiqh*, diajarkan juga ilmu-ilmu alat, seperti *nahw* dan *sharf*, juga tafsir, hadits dan tauhid.³⁹ Masing-masing ilmu memakai kitab khusus yang telah ditetapkan oleh pesantren bersangkutan. Apakah dapat diklaim pesantren mengembangkan tradisi teks? Agaknya sulit menjustifikasi pendapat ini, sebab kitab tersebut hanyalah sarana atas praktik ajaran. Selain itu, proses transferasi ilmu dilakukan melalui model 'kiai berujar-santri menyimak'. Kalaulah tanpa kitab, kiai telah hafal isi dalam kitab tersebut. Penggunaan kitab lebih agar santri menghargai keberkahan dari suatu ilmu. Barangkali karena sifat ujaran ini, lahir huruf pegon, gabungan dari bahasa Jawa namun ditulis memakai alfabet Arab, untuk menunjukkan bahwa meskipun kitab-kitab tersebut berbahasa Arab, tetap seharusnya dipahami dan dimaknai dalam konteks Jawa.

Pola transferasi ilmu, seperti *sorogan* dan *bandongan*, menunjukkan sebuah proses reproduksi pengetahuan secara berulang-ulang. Keberulangan ini memberi pelajaran kepada para santri, agar tidak sekadar tahu, tetapi paham atas pengetahuan yang dipelajari, karena nantinya dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu, duduk bersila berjam-jam dalam *sorogan* dan *bandongan*, memberi hikmah kesabaran kepada para santri seka-

³⁸Martin van Bruinessen. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, h. 115.

³⁹*Ibid.*, h. 149-162.

ligus melejitkan kecerdasan emosional melawan kebosanan. Kesalahan kultural dimulai dari laku ini.

Pembentukan kesalahan kultural juga terletak pada pelaksanaan ritual, seperti shalat, shalawat, dzikir-tahlil dan tadarus/hafalan al Qur'an. Penunainan shalat di pesantren merupakan hasil olah etika disiplin dari mengkaji ilmu, ketepatan rukun dan rasa ukhuwah. Selain kekhusukan, keberhasilan shalat di pesantren ditentukan oleh semangat berjama'ah. Adapun shalawat dan dzikir adalah sebuah latihan tubuh untuk menghadirkan sesuatu yang sebenarnya 'dekat' dengan kita, dalam hal ini Nabi Muhammad dan Allah. Oleh karena itu, ketika shalawat, penyebutan nama Muhammad dilakukan dengan berdiri, untuk menghadirkan spirit beliau dalam halaqah tersebut. Jika spirit Muhammad 'hadir', para santri akan dengan mudah mencontoh nabinya tersebut dalam segala praktik kehidupan. Inilah mengapa Muhammad disebut sebagai *uswah hasanah*. Begitu pula dengan tadarus/hafalan al Qur'an, dilaksanakan agar terjadi proses manunggal (*embodied*) antara makna-makna ayat dengan praktik keseharian.

Menurut Anna M. Gade,⁴⁰ hafalan Qur'an di pesantren merupakan sebuah '*ritual emotion*'. Ritual ini meliputi dimensi privat dan publik sekaligus. Artinya, meskipun hafalan dilaksanakan secara pribadi, hafalan al Qur'an akan menjadi mustahil apabila santri melakukan maksiat, baik kepada diri sendiri maupun orang lain. Hafalan Qur'an karenanya menyaratkan sebuah proses institusionalisasi antara ujaran dengan praktik disiplin-disiplin tubuh yang termanifestasi pada ritual-ritual lain, seperti shalat dan lainnya.

Adapun kecerdasan spiritual didapatkan dari *laku* dzikir, yang lazim disebut tarekat. Sebagai aliran yang memiliki kekhususan cara berdzikir, tarekat di Indonesia banyak dan beragam. Tarekat paling terkenal adalah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Dalam sebuah komunitas, tarekat lebih merupakan perekat solidaritas dan pembangun kekuatan kelompok. Modal inilah yang menyebabkan sebagian besar pemberontakan kepada penjajah Belanda

⁴⁰Anna M Gade. 2004. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, h. 66-74.

berasal dari komunitas-komunitas tarekat pesantren.⁴¹ Sebagai *rihlah* pribadi, *laku* tarekat bertujuan untuk menemukan sebuah *kasunyatan*, kesejatian makna hidup. Santri yang telah mencapai *maqam* akan memiliki kehidupan yang senantiasa optimis, karena apa yang dilakukannya selalu memiliki makna.

Menarik disimak, pesantren, dalam analisis Gade,⁴² menekankan satu disiplin kolektif khusus disebut *adab*. Gade menganggap *adab* sebagai '*a technology of the community*'. Meskipun di sini Gade berbicara dalam konteks memorisasi al Qur'an, konsep *adab* bisa diaplikasikan dalam diskursus yang lebih luas di dalam pesantren. Secara lebih komprehensif, *adab* adalah tatacara berinteraksi, baik antarsantri, santri dengan kiai, atau pun santri dengan masyarakat. Ada sebuah aturan-aturan khusus yang mengelola hubungan-hubungan tersebut.

Berdasarkan pengamatan di Pesantren Guluk-Guluk, Madura, *adab* antara santri dengan kiai maupun masyarakat benar-benar mencerminkan '*a technology of the community*'. Santri harus menghormati kiai dan keluarga kiai, termasuk siap membantu apa saja yang diperintahkan oleh kiai. Antara santri putra dengan perempuan memiliki batas-batas jelas dalam pergaulan. Pun dalam tatacara kehidupan yang remeh sekalipun, seperti makan dan minum, santri tetap berpegang pada aturan yang telah dipelajari di kitab. Di sini tepat, apabila pesantren telah menerapkan *everyday syariat* dalam makna kultural.

Melalui *everyday syariat* ini, santri secara tidak langsung telah melakukan institusionalisasi ajaran kepada masyarakat. Pesantren di Luk-Guluk, Madura tidak berpagar tinggi ataupun tembok batas, sehingga masyarakat bisa leluasa lalu-lalang di pesantren. Aktivitas keseharian santri lebih banyak memanfaatkan fasilitas umum daripada milik pesantren. Misalnya, dalam aktivitas mandi dan cuci pakaian, santri menggunakan *jedding*, kolam mata air yang jernih. Di sini santri bersama masyarakat melakukan aktivitas. Masyarakat akan meniru tatacara santri dalam melaksanakan *adab*

⁴¹Martin van Bruinessen, *op. cit.*, h. 188-222.

⁴²Anna M. Gade, *op. cit.*, h. 74-85.

kehidupan. Pada mulanya, tidak ada sekat antara laki-laki dan perempuan beraktivitas di *jedding* ini. Atas usulan para santri, *jedding* ini diberi pembatas tembok untuk membedakan wilayah laki-laki dan perempuan. Proses inilah yang melahirkan rasa simpati masyarakat kepada santri, sehingga bisa dipahami bagaimana pesantren selalu mengalami perkembangan dari zaman ke zaman.

C. Rihlah Praktik Multikulturalisme

'*Technology of the community*' melalui pesantren yang membentuk *everyday syariat* di masyarakat memiliki catatan penting. Pertama, proses institusionalisasi tersebut dilaksanakan di dalam masyarakat yang berpenduduk muslim. Kedua, apakah kemudian proses institusionalisasi tersebut juga berlaku bagi golongan non-muslim, atau secara umum, mencakup kelompok-kelompok minoritas secara hak?

Jika diamati, Indonesia telah dan sedang mengalami kultur dominan Islam. Pada awal kemerdekaan, beberapa 'bapak bangsa' berkeinginan menerapkan syariah Islam di Indonesia. Kini, pada era post-Suharto, banyak daerah-daerah di Indonesia menerapkan perda-perda yang bernuansa syariah Islam. Paling tidak antara tahun 1999-2006, ada 78 perda bernuansa syariah diterapkan di 52 kota di Indonesia. Perda ini meliputi perda yang berhubungan dengan tatanan publik (seperti perda anti-maksiat), perda yang terkait dengan obligasi Islam (seperti pembacaan Qur'an di sekolah publik) dan perda yang menyangkut simbol Islam (seperti penerapan jilbab).⁴³ Perda ini pada dasarnya baik, namun menjadi kurang sah apabila diterapkan di ranah publik, sebab tidak menutup kemungkinan akan disalahgunakan oleh orang yang tak bertanggungjawab atas nama Islam.

Pesantren, apabila tidak hati-hati, dapat terjerumus dalam aksi tak bertanggungjawab terhadap religi lain, meskipun secara tidak langsung. Jumlah pesantren di Indonesia pada tahun 2008,

⁴³Robin Bush. 2008. 'Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom' dalam Greg Fealy dan Sally White (ed), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS, h. 176.

menurut Kementerian Agama RI, sekitar 21.521 pesantren. Sedangkan jumlah penduduk Indonesia, sesuai Sensus 2000, sekitar 206.264.595. Hal ini berarti hampir di setiap kota/desa di 33 propinsi di Indonesia memiliki pesantren. Jumlah ini jelas mendominasi kekuatan sosial di daerah. Oleh karena itu, inklusivitas pesantren perlu dikelola dengan sebaik-baiknya.

Pesantren pertama harus diletakkan sebagai sebuah *civic space* (ruang sivik).⁴⁴ Para posisi ruang sivik, pesantren merupakan fasilitator bagi proses penjamin hak-hak minoritas, baik dari sisi rekognisi, redistribusi maupun representasi. Proses rekognisi, redistribusi dan representasi atas '*liyan*' bisa dilakukan melalui pelibatan aktif komunitas non-muslim dalam proses pemberdayaan masyarakat. Kuncinya adalah saling percaya dan resiprositas. Atas dasar ini redistribusi ekonomi tidak akan mengalami hambatan, sehingga kesenjangan ekonomi bisa direduksi semaksimal mungkin.

Pada level pedagogi di pesantren, perlu ditingkatkan model reinterpretasi perspektif. Program ini bisa dilakukan dengan reinterpretasi ayat-ayat yang terkesan 'memusuhi' umat beragama lain, seperti ayat-ayat tentang jihad dan hubungan dengan umat lain. Selain itu dialog antara pemeluk agama lain perlu ditingkatkan, agar masyarakat pesantren paham bagaimana ajaran-ajaran agama lain. Satu hal lagi, pesantren harus terus terbuka terhadap umat lain, dengan cara mengundang muda-mudi Gereja, Sangha dan lain sebagainya, untuk ikut '*live in*' di pesantren, dan sebaliknya, santri '*live in*' di Gereja atau Sangha. Hal ini akan melahirkan sebuah refleksi antaragama yang mampu membuka pemahaman melalui hati.

Menarik ditauladani pesantren Windan, Kartasura, Jawa Tengah. Pesantren ini merupakan pesantren mahasiswa yang masih berafiliasi dengan Pesantren al Muayyad Solo. Seperti layaknya pesantren, Windan mengaji kitab-kitab klasik. Bedanya, pesantren Windan juga memberikan penguatan di bidang kerjasama dengan

⁴⁴Mike Douglas, K.C. Ho dan Giok Ling Ooi (ed). 2008. *Globalization, the City and Civil Society in Pacific Asia: the Social Production of Civic Spaces*. New York dan London: Routledge.

komunitas agama lain di Solo dan sekitarnya. Penguatan ini diimbangi dengan penambahan bahan-bahan ajar seperti hak asasi manusia dan penguatan sensitivitas gender.⁴⁵

Beberapa santri dan alumni santri bergerak di bidang dialog antaragama, pemberdayaan masyarakat, rekonsiliasi, pembangunan perdamaian dan pengarus-utamaan gender. Beberapa di antaranya menjadi pemimpin di Lembaga Swadaya Masyarakat yang bergerak pada studi kritis kebijakan pemerintah daerah (PAT-TIRO), atau LBK-UB (Lembaga Bhakti Kemanusiaan Umat Beragama) di daerah setempat.⁴⁶ Melalui LBK-UB, misalnya, para pemimpin antarumat beragama bersama mengumpulkan modal untuk bisa membangun bendungan sebagai sarana pengairan sawah dan pembangunan warung pemancingan ikan di daerah Boyolali. Pada kesempatan yang sama, kiai pesantren Windan, juga aktif dalam merintis dialog-dialog antaragama di Solo.

Pengarusutamaan gender di pesantren Windan dilakukan dengan pengenalan hak-hak reproduksi, karir dan penguatan ekonomi. Pesantren ini telah melakukan pendampingan kepada ibu-ibu sekitar dengan membuka usaha emping melinjo.⁴⁷ Pembelajaran gender di pesantren berguna untuk melatih sikap kritis santri perempuan atas dominasi patriarki di dalam kitab-kitab klasik, seperti *Uqudul Lujain*. Sikap kritis ini nantinya akan mengurangi dampak dan resiko kekerasan dalam rumah tangga.⁴⁸

II. Penutup

Di Indonesia, seluruh penganut religi memiliki kewajiban merawat peradaban multikultural. Muslim, dalam hal ini sebagai mayoritas, sangat ironis apabila memperjuangkan peradaban

⁴⁵ Florian Pohl, 2009. *Islamic Education and the Public Sphere: Today's Pesantren in Indonesia*. Munster, New York, Munchen, Berlin: Waxmann.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, h. 131-139.

⁴⁸ Eka Srimulyani, 2007. 'Muslim Women and Education in Indonesia: The Pondok Pesantren Experience', *Asia Pacific Journal of Education*, 27:1, h. 85 - 99.

Islam menjadi suatu ideologi negara Indonesia, tanpa memandang hak-hak penganut religi lain. Di sinilah, justru muslim dapat menjaga dan mengembangkan peradaban Islam pada level sivik. Sekali lagi, pemaknaan peradaban Islam diletakkan pada definisi *Islamicate*. Pesantren, sebagai ruang sivik, adalah sebuah institusi yang memiliki peran penting dalam mengembangkan peradaban *Islamicate* tersebut.

Pedagogi multikulturalisme menyaratkan fiqh-fiqh sosial lintas religi dan reinterpretasi ayat-ayat multikultural di dalam al Qur'an. Selain itu, pemahaman tentang hak-hak minoritas juga diperlukan di sini. Hal penting lainnya adalah pembelajaran sejarah Islam, tidak hanya menyinggung sejarah Nabi dan keemasan Islam, tetapi juga sejarah sintesis Islam di Indonesia yang merupakan karakter tersendiri Islam kultural di Indonesia. Sebagai sebuah ruang sivik, pesantren seharusnya menjadi inisiator dialog lintas-religi bahkan pemberdayaan masyarakat lintas-religi. Santri selain dirangsang untuk berpikir kritis, juga perlu digembleng pendidikan *ngelmu laku tumrap liyan* (*ngelmu laku* terhadap pemeluk religi lain). Dengan demikian, pesantren tetap akan menjadi pusat peradaban *Islamicate* yang menjadi penunjang utama peradaban multikultural di Indonesia.

Sumber Bacaan

- AB, Shamsul (2005): 'Islam Embedded: Religion and Plurality in Southeast Asia as a Mirror for Europe', *Asia Europe Journal*, h. 159-178.
- Al Munawar, Said Agil Husin (2003): 'Departemen Agama dan Pengembangan Wawasan Multikultural', *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. II, Nomor 5, Januari - Maret. h. 7 - 10.
- Bamyeh, Mohammed A (1999): *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*. London dan Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton dan Oxford, Princeton University Press.
- Bush, Robin (2008): 'Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom' dalam Greg Fealy dan Sally White (ed), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapura, ISEAS.

- Dhofier, Zamakhsyari (1982): *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta, LP3ES.
- Douglas, Mike, K.C. Ho dan Giok Ling Ooi (ed) (2008): *Globalization, the City and Civil Society in Pacific Asia: the Social Production of Civic Spaces*. New York dan London, Routledge.
- Federspiel, Howard M (2007): *Sultans, Shamans and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Gade, Anna M (2004): *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and the Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Gazali, Hatim dan Abd. Malik (2009): 'Pesantren and the Freedom of Thinking: Study of Ma'had Aly Pesantren, Sukorejo, Situbondo, East Java, Indonesia', *al Jami'ah*, Vol. 47, No. 2.
- Geertz, Clifford (1960): 'The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2. h. 228 - 249.
- _____ (1976): *The Religion of Java*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ghazali, Abd. Mooqsih (2009): *Argumen Pluralisme Agama*. Jakarta, Kata Kita.
- Hefner, Robert W (ed). (2009): *Making Modern Muslims: the Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Hiroko Horikoshi (1987): *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta, P3M.
- Hodgson, Marshall G. S (1974): *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization; Vol I: the Classical Age of Islam*. Chicago dan London, University of Chicago Press.
- _____ (1993): *Rethinking World History: Essays On Europe, Islam, and World History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hui Yew - Foong (2009): 'The Most Influential Books of Southeast Asia', *Sojourn* Vol. 24/1.
- Khoiri, Alwan dan Idrus Thaha (2005): 'Pesantren' dalam Nina M. Armando (ed). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, Jilid 5.
- Lukens - Bull, Ronald (2005): *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York, Palgrave.
- Mansurnoor, Iik Arifin (1990): *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.
- Pohl, Florian (2009): *Islamic Education and the Public Sphere: Today's Pesantren in Indonesia*. Munster, New York, Munchen, Berlin, Waxmann.

- Rahardjo, M. Dawam (ed). (1974): *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta, LP3ES.
- Reid, Anthony (1993): *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion and Crisis*. Thailand, Silkworm Books.
- _____ dan Michael Gilsenan (ed). (2007): *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*. New York dan London, Routledge.
- Ricklefs, M.C. (2006): *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk, East Bridge.
- Sirry, Mun'im (2010): 'The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post - Suharto Indonesia,' *The Muslim World*, Januari, 100, 1. h. 60 - 77.
- Srimulyani, Eka (2007:). 'Muslim Women and Education in Indonesia: The Pondok Pesantren Experience', *Asia Pacific Journal of Education*, 27:1. h. 85-99.
- Tarling, Nicholas (ed) (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia, Vol I: From Early Times to c. 1800*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Toer, Pramoedya Ananta (2002): *Arus Balik: Sebuah Novel Sejarah*. Jakarta, Hasta Mitra, cet. V.
- van Bruinessen, Martin (1995): *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung, Mizan.
- Wahid, Abdurrahman (1974): 'Pesantren sebagai Subkultur' dalam Rahardjo, M. Dawam (ed). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta, LP3ES. h. 39-60.
- Zarkasyi, KH. Imam (1985): 'Les Pondok Pesantren en Indonesia', *Archipel*, Vol. 30.
- Zoetmulder, P. J (1974): *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague, Martinus Nijhoff.