

Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim: Pengalaman Indonesia untuk Asia Tenggara

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad

Abstract

This paper aims to examine the contribution of pesantren for Islamic civilization. It argues that pesantren has contributed to the history of Islam in Southeast Asia. In this study, the author surveys the socio-historical of the development of pesantren. This study discusses the philosophical aspect Islamic education in pesantren. This can be understood by examining the concept of self in process reproduction of ulama. The main point of this article is to seek the foundation for argument that the experience of Muslim in pesantren in Indonesia can be a model for Southeast Asia countries.

Keywords: *pesantren, Islamic education, Southeast Asia, Islamic civilization*

Abstrak

Artikel ini bermaksud menguji kontribusi pesantren bagi peradaban Islam. Alasannya karena pesantren telah berperan bagi sejarah Islam di Asia tenggara. Artikel mendiskusikan aspek filosofis

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad adalah Dosen Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry Syekh Banda Aceh. Jl. Syekh Abd Rauf Darussalam Banda Aceh 23111. Telp. 0651-7551857

Naskah diterima 10 Juni 2010. Revisi pertama, 20 Juli 2010, revisi kedua, 30 Juli 2010 dan revisi terakhir 4 Agustus 2010.

pendidikan Islam di pesantren. Poin utama artikel ini tentang alasan bahwa pengalaman muslim Indonesia dengan pesantrennya dapat menjadi model bagi negara-negara Asia Tenggara.

Kata Kunci: Pesantren, Pendidikan Islam, Asia Tenggara, Peradaban Islam

I. Pendahuluan

Dalam tulisan ini ada beberapa persoalan yang ingin dijawab, terkait dengan keberadaan pesantren sebagai pusat peradaban di Asia Tenggara. *Pertama*, apa yang akan terjadi terhadap perkembangan Islam Asia Tenggara, jika pesantren tidak ada atau lembaga studi Islam tradisional sejenis lainnya? *Kedua*, apa alasan untuk mengatakan bahwa pesantren dapat dijadikan sebagai pusat peradaban? *Ketiga*, mengapa Indonesia dapat dijadikan sebagai contoh dari proyek pesantren sebagai sebuah pusat peradaban? Ketiga pertanyaan tersebut tentu saja mudah dijawab, sebab dalam lintasan sejarah Islam di Asia Tenggara, pesantren di pulau Jawa, *surau* di Padang, *dayah* di Aceh, *pondok* di Semenanjung Melayu, dan *phono* di Thailand Selatan merupakan salah satu peninggalan model pendidikan Islam tradisional yang masih bertahan sampai hari ini.¹ Imtiyaz Yusuf mengatakan ada dua fungsi besar pesantren di Asia Tenggara:

Represented by the thousands of religious educational institutions known as *pondok* (Malay), *pesantren* (Indonesia), *ponoh* (Thailand) and *madrasah* (in the Philippines) institutions which have produced a multitude of Southeast Asian *ulama*, scholars, intellectuals, thinkers and public figures some of whom have acquired internationally renowned and distinctive prominence in the world. These first hubs of Islamic studies also served as the centres for the development and promotion of Malayo-

¹Lihat misalnya kajian terkini mengenai dunia pesantren, Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty, eds., 2006. *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia* Jakarta: Raja Grafindo Persada; Ronald Lukens-Bull. 2005. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan.

Islamic culture and heritage now represented in different ASEAN languages besides Malay and Arabic, the original *lingua francas* of Southeast Asian Islam.²

Ini sesuai dengan tiga pertanyaan di atas, yakni bagaimana keadaan Islam dan umat Islam jika tidak ada pesantren. Sebelum menjawab pertanyaan ini, Azra dan Jamhari menulis bahwa "lembaga-lembaga pendidikan Islam secara keseluruhan tetap menjalankan peran sangat krusialnya dalam tiga hal pokok: *Pertama*, transmisi ilmu-ilmu dan pengetahuan Islam (*transmission of Islamic knowledge*). *Kedua*, pemeliharaan tradisi Islam (*maintenance of Islamic tradition*). *Ketiga*, reproduksi (calon-calon) ulama (*reproduction of 'ulama'*)."³ Jadi, hampir dapat dikatakan bahwa semua tugas lembaga pendidikan Islam tersebut telah diperankan oleh pesantren. Di Indonesia, keberadaan pesantren sangat diminati dan bahkan menjadi sentral produk pemikiran Islam.⁴ Di Malaysia, jaringan ulama yang banyak mendominasi sejarah awal gerakan Islam lebih banyak diperankan oleh para alumni *pondok* dan beberapa alumni dari Timur Tengah yang pernah juga belajar di *pondok*.⁵ Hal yang sama juga terjadi di Thailand Selatan, dimana *ponoh* telah memberikan kontribusi yang amat penting bagi pengembangan studi Islam di Asia Tenggara.⁶ Hanya saja, kebera-

²Imtiyaz Yusuf. 2000. "Introduction," dalam *Islamic Studies in Asean: Presentations of an International Seminar*. Ed. Isma-ae Alee, et al. Pattani College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, h.2.

³Azyumardi Azra dan Jamhari. 2006. "Pendidikan Islam Indonesia Dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis." dalam *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*, Ed. Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty. Jakarta: Raja Grafindo Persada, h. 13.

⁴Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. 2004. "Metamorfosis Pemikiran Intelektual Muda NU: Suatu Pandangan Dari *Outsider* NU." *Millah* (4),1:111-26. Lihat juga Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. 2004. *Wajah Baru Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.

⁵Shukri Ahmad. 2001. "Implikasi Pengaruh Ulama Terhadap Halatuju: Perubahan Pemikiran Politik Masyarakat Dalam Wilayah Utara Semenanjung Malaysia dari 1950-an Hingga 1990-an." *Journal of Ushuluddin* (14): 97-122.

⁶Ibrahim Narongsaksakhet. 2005. "Pondoks and Their Roles in Preserving Muslim Identity in Southern Border Provinces of Thailand," dalam *Knowledge and Conflict Resolution: The Crisis of the Border Region of Southern Thailand*, Ed. Uthai Dulyakassem dan Lertchai Sirichai. Nakhon

pesantren."²² Proses tersebut dapat dikatakan sebagai proses dari 'alam ke 'amal (perbuatan).

Sementara itu, salah satu kelebihan lain adalah jaringan keilmuan yang ada di pesantren tidak pernah putus dari tempat asal agama Islam bermula. Agaknya, hanya pesantrenlah yang mampu melakukan upaya untuk mempertahankan tradisi keilmuan, baik yang 'rasional' maupun yang 'tidak rasional.'²³ Artinya, ilmu yang dikembangkan di dalam pesantren, selalu dapat ditelusuri, melalui geneologi sang kyai, sebagai pendiri lembaga tersebut. Karena itu, tidak sedikit karya yang mengupas bagaimana jaringan keilmuan ulama pesantren. Kenyataan ini memperkuat tesis bahwa pesantren adalah salah satu lembaga yang mencetak kader dalam bidang 'alam al-sagīr. Dalam tradisi keilmuan, mereka yang sudah mencapai puncak keilmuan dan spritual akan mendapatkan sebuah pencerahan dalam kehidupan mereka.²⁴ Lalu, sekelompok ulama ini akan menjadi suluh atau cahaya bagi orang di sekitarnya. Sementara orang lain, mulai santri maupun non-santri mengikuti ulama tersebut. Tradisi inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *tarekat*.²⁵ Pola pemahaman 'alam al-sagīr melalui *tarekat* di pesantren adalah sebagai puncak dari tradisi pembaruan Islam, tidak hanya di Asia Tenggara, tetapi juga di belahan negeri-negeri Muslim lainnya. Sebab, untuk memunculkan semangat pemahaman pada mikro kosmos, perlu sebuah rangkaian jalan yang ditempuh oleh seorang santri.

²²Zarkasyi. 1999. "Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam Di Asia Tenggara." h. 347.

²³Mengenai hal ini, baca misalnya Leonard Binder. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago dan London: The University of Chicago Press.; Joshua Parens. 1994. "Whose Liberalism? Which Islam? Leonard Binder's "Islamic Liberalism"." *Political Science and Politics*. (27),3: 514-15.

²⁴Carl W. Ernst. 1994. *Words of Ecstasy in Sufism*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.; idem. 1997. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston & London: Shambhala.

²⁵Lihat misalnya Martin van Bruinessen. 1994. "The Origins and Development of Sūfī Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia." *Studia Islamika*. (1),1:1-23; idem. 1998., "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia." *Die Welt des Islams*. (38); idem. 1998. *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*, Revised ed. Bandung Mizan.

Dalam peradaban dunia, manusia yang mampu menciptakan sekian pemikiran dalam peradaban adalah mereka yang memiliki kemampuan dalam ilmu pengetahuan. Dalam Islam, tradisi peradaban Islam melalui ilmu pengetahuan sudah lama dilakukan oleh para ulama.²⁶ Saat itu, tradisi keilmuan dikembangkan dari lembaga pendidikan seperti *madrrasah*, *zawiyah*, *maktab*, dan *kuttub*.²⁷ Demikianlah dampak peradaban Islam yang mengusung sejumlah ilmu pengetahuan, baik di Timur maupun di Barat. Ekspansi ini tentu saja seolah-olah ingin mengatakan kehadiran Islam dalam bingkai ilmu telah memperkuat peradaban dunia.²⁸ Dengan begitu, jika dikaitkan dengan penguatan pemahaman mengenai *'alam al-saqir*, maka dapat dikatakan kekuatan Islam sesungguhnya terletak pada "cahaya-cahaya ilmu" yang dikembangkan oleh para ulama.²⁹ Hal ini tentu saja sangat terkait dengan apa yang dipelajari di lembaga pendidikan tradisional ini seperti al-Qur'an, hukum Islam, ilmu Hadits, tauhid, tasawuf, filsafat, dan ilmu-ilmu lainnya.³⁰

Semua bidang ilmu di atas tentu saja memuat cakupan bagaimana manusia bisa memahami *ayat qawliyyah* dan *ayat kaw-niyyah*. Konsep *ayat* sangat terkait dengan konsep *asma'* dan

²⁶Wan Mohd Nor Wan Daud. 2008. "Iklim Kehidupan Intelektual di Andalusia: Satu Cerminan Islamisasi Dua-Dimensi." *Islamia*. (3), 4: 76-93.

²⁷George Makdisi. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and West*. Edinburgh: Edinburgh University Press. h. 9-34

²⁸Lihat misalnya David Levering Lewis. 2008. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*. London dan New York: W.W. Norton.

²⁹Terkait kemunculan ilmu-ilmu dan pengembangan pemikiran di Timur Tengah, melahirkan sebuah filsafat ketimuran atau *ishraqiyyah*, lihat misalnya Seyyed Hossein Nasr. 1997. "Filsafat Hikmah Suhrawardi." *Ulumul Qur'an*. (VII), 3: 52-69; Ahmad Hasan Ridwan. 1998. "Filsafat *Ishrâqiyyah* (Illuminatif) Suhrawardi Al-Maqtûl," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* (62), 12: 82-109; Roxanne D. Marcotte. 2002. "Socrates and Suhrawardi: Historical Affinities?" *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*. (40), 1. Mehdi Aminrazavi 1992. "Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan." *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam* (7): 59-79.

³⁰Mengenai pembagian disiplin ilmu pengetahuan dalam studi Islam, baca Osman Bakar. 1997. *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Syirazi*. Terj. Purwanto Bandung: Mizan.

pengenalan diri bagi manusia.¹⁴ Pada dataran pemikiran *self* atau *nafs*, antara konsep-konsep keilmuan pada dasarnya tidaklah berbeda satu sama lain, namun subtansinya adalah sama. Jika di Barat kajian *self* lebih diarahkan pada kebijaksanaan (*wise men*),¹⁵ maka di dalam Islam lebih ditunjukkan pada persoalan *insān kamil*.¹⁶

Dalam konteks pesantren, Abdullah Syukri Zarkasyi menulis: "hakikat pondok pesantren sebenarnya terletak pada isi/jiwanya, bukan pada kulitnya. Sedang pokok isi dari pondok pesantren adalah pendidikannya. Di dalam pendidikan itulah terjalin jiwa yang kuat, yang sama menentukan filsafat hidup para santri."¹⁷ Dengan begitu, antara jiwa dan pendidikan yang telah terbina di dalam pesantren tidak dapat dipisahkan. Dalam Islam, tradisi keilmuan adalah merupakan dasar yang cukup penting. Sementara dalam tradisi keislaman manusia diarahkan untuk mengenal diri. Konsep ini sebenarnya telah bertemu dalam 'ilmu, 'alam, dan 'amal. Gerak untuk mencari 'ilmu adalah upaya memperkenalkan manusia pada 'alam (*cosmos*).

Adapun 'alam itu sendiri ada dua macam yaitu makrokosmos ('*alam al-kabīr*) dan mikrokosmos ('*alam al-saqīr*). Adapun makrokosmos lebih menumpukan perhatian pada alam jagad raya sebagai *ayat Allah*. Para sarjana kerap membagi *ayat Allah* kepada dua yaitu *ayat kawniyyah* dan *ayat qawliyyah*. Dalam tradisi tasawuf, '*alam al-kabīr* dimulakan pada segi penciptaan manusia dimana muncul dua hal yaitu '*alam al-amr* dan '*alam al-khalq*. Pada '*alam al-amr* berisi semua perintah atau ketetapan Allah ketika Dia

¹⁴Lihat misalnya William C. Chittick. 2007. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, Ed. Patricia Crone, *Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld.

¹⁵Alexandre Kojeve. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*, Ed. Allan Bloom, Terj. Jr. James H. Nichols. Ithaca dan London: Cornell University Press.

¹⁶Chittick. 2007. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Idem, 1995. "Sufi Thought and Practice," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press.

¹⁷Abdullah Syukri Zarkasyi. 1999. "Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam Di Asia Tenggara," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*. Ed. Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi. Surakarta: Muhammadiyah University Press, h. 347.

menciptakan *'alam al-kabīr* dan *'alam al-saqīr*. Adapun *'alam al-khalq* adalah alam dimana semua penciptaan Allah telah muncul dan bisa dilihat dengan mata lahir maupun mata batin (nurani atau *ladunni*).¹⁸ Adapun pada *alam al-saqīr* itu terdapat di dalam hati manusia (*qalb*). Disini terbagi ke dalam dua 'alam yaitu *ruh* dan *nafs*. Adapun ruh ini dapat dikatakan sebagai sebuah spirit dalam diri manusia yang bisa muncul dari *nubuwwah* dan *walāyah*. Adapun *nubuwwah* terdapat spirit para Nabi dan Nur Muhammad.¹⁹

Dengan begitu, manusia menuntut 'ilmu adalah dalam rangka mengenai dua 'alam di atas (*al-kabīr* dan *al-saqīr*). Pola manusia mencari pengetahuan pada hakikatnya menuju gelar *khalīfah Allāh*. Jadi, esensi manusia menuju Allah inilah bermula dari pemahaman mereka terhadap 'alam.²⁰ Di pesantren, model inilah yang dikembangkan, mulai dari studi mengenai tauhid hingga pada studi mengenal Allah, baik dengan pola tarekat maupun suluk atau *khalud*.²¹ Di pesantren, puncak jiwa yang sempurna adalah pada pemimpin yang dikenal dengan sebutan *kyai/tokguru/teungku chik/abu chik*. Abdullah menuturkan bahwa "kyai sebagai sentral figur mempunyai idealisme dan orientasi yang kemudian diwariskan kepada santrinya, inilah yang dinamakan dengan jiwa

¹⁸Mengenai konsep-konsep ini bisa dibaca dalam Pnina Werbner. 2003. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Indianapolis & Bloomington: Indian University Press, h.190. Mengenai kajian ini terhadap kadar rasionalitas, lihat misalnya Ian Almond. 2003. "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought." *Philosophy East and West*. (53),1:22-38.

¹⁹Lihat penjelasannya dalam Henry Corbin, 1969. *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*. Terj. Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press.

²⁰Abdul Latif Abdul Razak. 2001. "Alam Semesta Sebagai Ayat Tuhan." *Al-Hikmah* (2), 19: 11-20.

²¹Lihat juga Ahmad Daudy. 2008. "Pengantar: "Tidak Ada Sufi Di Aceh..." dalam *Tasawuf Aceh*, Ed. Lukman Emha. Banda Aceh: Bandar Publishing; Misri A. Muchsin. 2004. "Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad XX." *Al-Jami'ah*. (42),1: 177-98.

daan pesantren di beberapa negara dimana Muslim sebagai minoritas, seperti di Daratan Asia Tenggara dan Filipina,⁷ masih memerlukan "perjuangan" untuk mempertegas arti dan fungsi lembaga pendidikan ini dimata pemerintah setempat.⁸

Studi ini memakai pendekatan sosial sejarah dengan maksud meletakkan pesantren dalam sebuah *locus* sejarah Islam di Asia Tenggara. Selain ini dengan menganalisa melalui pemahaman fenomenologi terkait dengan tradisi pesantren, studi ini juga memakai kerangka kajian perbandingan. Melalui pendekatan tersebut, pengkaji melakukan telaah terhadap keberadaan pesantren di beberapa negara di Asia Tenggara. Setelah itu, mencoba menawarkan apa yang bisa dilakukan oleh pesantren Indonesia terhadap dunia kepesantrenan di Asia Tenggara dalam rangka menciptakan pesantren sebagai pusat peradaban Muslim di rantau ini.

Studi ini terdiri dari beberapa bagian. Setelah pendahuluan, studi ini akan membuka aspek filosofis sistem pendidikan di pesantren. Dalam bagian ini akan dijelaskan beberapa pemahaman yang mendasar terhadap dunia kepesantrenan. Setelah itu, akan dipaparkan bagaimana kemungkinan pesantren menjadi sumber peradaban di Asia Tenggara. Pada bagian terakhir, akan diketengahkan pengalaman kepesantrenan di Indonesia dalam membangun peradaban muslim di Asia Tenggara. Pada akhir kajian ini akan disimpulkan beberapa hal penting bagi pengembangan pesantren menuju pusat peradaban.

II. Aspek Filosofis Pendidikan Pesantren

Dalam bagian ini lebih menarik untuk melihat bagaimana sistem pendidikan di pesantren mampu membentuk *self* (diri/jiwa)

Si Thammarat: School of Liberal Arts, Walailak University, The Asia Foundation, The William and Flora Hewlett Foundation.

⁷Omar Farouk Bajunid, 2010. "Islamic Education in Mainland Southeast Asia: The Dilemmas of Muslim Minorities," dalam *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan.

⁸Lihat misalnya Salah Jubair. 1999. *Bangsamoro: A Nation under Endless Tyranny* (Kuala Lumpur: IQ Marin Sdn. Bhd., Sheilfa B. Alojamiento. 2007. "Armed Conflict in Sulu: A Local Perspective," *Tambara* (24): 33-78.

manusia seutuhnya. Ketertarikan pada konsep *self* ini memang jarang dilirik dalam kajian pesantren. Bahkan dalam kajian kejiwaan atau kedirian, sangat sukar dijumpai karya yang secara khusus mengaitkannya dengan pesantren. Hal ini disebabkan, karena cara pandang terhadap pesantren lebih pada cara pandang dalam kajian "agama sebagai sistem budaya"⁹ atau "agama sebagai sistem nilai."¹⁰ Harus diakui bahwa dominasi cara pandang kajian mengenai pesantren sebagai "*the other*" dalam ilmu sosial, khususnya ketika muncul dikotomi klasifikasi yang diberikan oleh Geertz telah banyak mengundang sejumlah penelitian mengenai pesantren melalui cara pandang tersebut.¹¹ Sehingga penjelasan mengenai dunia kepesantrenan lebih banyak menganalisa "apa yang bergerak" di dalam "penjara suci" tersebut, bukan pada substansi, khususnya pembangunan *nafs* (jiwa) di kalangan warga pesantren.

Salah satu ciri pencerahan peradaban Barat adalah dipicu oleh pembangunan *self* yang mapan.¹² Ini ditandai dengan kebangkitan moral dan pengakuan hak-hak kemanusiaan di pentas publik. Pengakuan hak dan moral inilah yang dihasilkan melalui kontemplasi para pemikir di dalam menemukan substansi pembangunan manusia seutuhnya di Barat.¹³ Dalam hal ini, beberapa pemikir Islam mencetuskan gagasan-gagasan mengenai konsep

⁹John Morgan. 1997. "Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue between Geertz and Tillich." *The Journal of Religion*. (57),4: 363-75.

¹⁰Talal Asad. 1983. "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz." *Man*. (18), 2: 237-59.

¹¹Lihat misalnya Shamsul Amri Baharuddin dan Azmi Aziz. 2010. "Colonial Knowledge and the Reshaping of Islam, the Muslim and Islamic Education in Malaysia: Past and Present," dalam *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan.

¹²Charles Taylor. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

¹³Rene Descartes. 2003. *Discourse on Method and Meditations*. New York: Dover Publications.

ummi. Konsep *asma* berhubungan dengan kisah kosmik³¹ di Kerajaan Allah ketika Dia menciptakan Nabi Adam a.s. Disini Allah telah menunjukkan bagaimana kelebihan Nabi Adam, dibandingkan dengan Malaikat dan Iblis. Kemampuan Nabi Adam menghafal semua *asma* yang diajarkan oleh Allah melalui *qalam* ini menunjukkan bahwa manusia lebih dari semua makhluk lainnya. Adapun gelar yang diberikan oleh Allah kepada manusia adalah *Khalifah Allāh*. Sedangkan *ummi* yang sering melekat pada sifat Nabi Muhammad dapat diartikan sebagai *bebas simbol*. Artinya, istilah ini bukan mengacu pada kebodohan, melainkan manusia tidak terikat dengan simbol-simbol duniawi. Pada akhirnya, seseorang yang *ummi* karena tidak mewakili satu simbol, maka dia menjadi rahmat bagi sekalian alam. Salah satu aspek yang paling penting dalam pencapaian situasi *rahmat bagi sekalian alam* adalah memperjuangkan nilai-nilai universal. Dalam hal ini, Nabi Muhammad diutus sebagai nabi yang terakhir adalah untuk memperbaiki akhlak. Disini *akhlak* lebih penting untuk memperbaiki manusia jahiliyyah.

Lantas apakah ada hubungan kenyataan di atas dengan situasi di pesantren? Seorang santri di dalam pesantren adalah sama persis ketika Nabi Adam menuntut ilmu pada Allah. Ilmu yang diajarkan dimasukkan ke dalam otak, lalu diuji supaya sang santri bisa naik tingkat. Disini, yang sangat dianjurkan adalah kemampuan santri untuk mengelola akal dan jiwanya supaya bisa menuju pada gelar *khalifah Allāh*. Disini, kesombongan yang disimbolkan dengan "pengalaman Iblis dalam drama kosmik" tidak boleh ditunjukkan dalam proses belajar mengajar. Santri atau murid harus berperilaku seperti Nabi Adam. Akhirnya, ilmu yang mereka dapatkan selama di pesantren harus bisa memperbaiki umat seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad. Karena itu, tidak

³¹Mengenai drama kosmik ini, baca Nurcholish Madjid. 2003. *What Does It Mean to Be Human: Qur'ānic Perspectives*. Makalah disampaikan dalam Seminar Internasional Science and Religion in the Post-Colonial World. Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Graduate Program, Gadjah Mada University; idem, 2000. "The Islamic Concept of Man and Its Implications for the Muslims' Appreciation of the Civil and Political Rights." *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*. (65),6: 39-64; idem. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Ed. Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Paramadina.

mengejutkan, karena pola pendidikan pesantren seperti itu, maka lulusan pesantren bisa berada dimana-mana. Hal ini ditopang akal dan jiwa mereka yang penuh dengan *ayat* (tanda) dan *ummi* (bebas simbol). Inilah salah satu poros peradaban dimulai dalam sejarah kehidupan manusia. Karena itu, ilmu-ilmu yang dipelajari di pesantren sebenarnya adalah upaya untuk membina peradaban manusia, dimana sumbu utamanya adalah "belajar menjadi seperti Nabi Adam dan berperilaku seperti Nabi Muhammad." Jika digunakan teori limit,³² maka batasan yang paling awal adalah menjadi murid yang bisa dipelajari dari pengalaman Nabi Adam. Sedangkan limit tertinggi adalah berperilaku seperti Rasul SAW.

Inilah salah satu kelebihan pesantren atau *zawiyah* dimana mereka sebenarnya sedang mempraktekkan "drama kosmik" seperti yang terjadi di Kerajaan Langit. Akhirnya, untuk mencapai puncak dari *khalifah Allah*, santri atau murid harus bisa memiliki adab menuntut ilmu. Adab ini sebenarnya untuk menjaga keseimbangan antara guru dan santri, supaya masing-masing mereka berada pada titik kosmos masing-masing. Dalam hal ini, tidak mengherankan jika pesantren menjadi hal yang pertama dilakukan bagi setiap musafir di Nusantara. Mereka terlebih dahulu membangun pesantren, sebelum membina ummat.

III. Dunia Pesantren di Asia Tenggara

Pada prinsipnya antara keberadaan agama Islam dan Asia Tenggara tidak dapat dipisahkan. Pada saat yang sama, pesantren dan Islam juga tidak bisa diputuskan hubungannya. Asia Tenggara juga tidak dapat dihindari dengan kemunculan isu etnisitas seperti Dunia Melayu (*Malay World*).³³ Disini juga, Dunia Melayu tidak

³²Mengenai teori ini baca Gadamer. 2006. *Truth and Method*. London: Continuum.

³³Leonard Y. Andaya. 2001. "The Search for 'Origins' of Melayu." *Journal of Southeast Asian Studies*. (32), 2; idem, 2006. "The Search for the 'Origins' of Melayu," dalam *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries*. Ed. Timothy P. Barnard. Singapore: NUS Press; Anthony Reid. 2006. "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities," dalam *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries*; idem. 2001. "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities." *Journal of Southeast Asian Studies*. (32), 2.

dapat dihilangkan salah satu aspek terpentingnya yaitu Islam. Karena itu, mendiskusikan Asia Tenggara harus melibatkan isu Melayu (etnisitas) dan Islam (agama). Ada juga penulis yang menganggap bahwa Melayu adalah sebuah Peradaban di Asia Tenggara. Namun, sementara sarjana ada yang menganggap terdapat Peradaban Islam di Dunia Melayu.³⁴ Ada juga para penulis yang memandang bahwa sekian tradisi budaya dan politik di Asia Tenggara adalah berkat dari kedatangan Islam.³⁵ Saat ini, jumlah penduduk Muslim di Asia Tenggara adalah 214,359,300 jiwa dari jumlah total penduduknya yakni 543,309,000 jiwa.³⁶ Jadi, hampir setengah penduduk di Asia Tenggara beragama Islam.

Tentu saja, dari jumlah di atas, distribusi penduduk Islam tersebar paling banyak di Indonesia yakni 189,195,000. Di tempat lain ada juga yang menyebutkan bahwa jumlah umat Islam di Indonesia adalah 177, 528, 772.³⁷ Sedangkan jumlah ummat Islam yang paling kecil adalah di Laos yaitu 400 jiwa.³⁸ Dari jumlah penduduk Indonesia yang beragama Islam, maka salah satu klaim yang paling sering muncul adalah jumlah penduduk yang berafiliasi ke gerakan sosial keagamaan NU yakni 40 juta jiwa. Adapun NU selalu dikaitkan dengan kontruksi identitas tradisional dan pesantren.³⁹ Karenanya, mendiskusikan NU tidak bisa dipisahkan dengan dinamika perkembangan pesantren di Indonesia.

³⁴Lihat misalnya Azyumardi Azra. 1996. "Kebangkitan Islam Akan Muncul Dari Melayu." *Ulumul Qur'an*. VII,1: 19-23.

³⁵Taufik Abdullah. 1993. "The Formation of a Political Tradition in the Malay World," dalam *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia*. Ed. Anthony Reid. Monash: Monash University, CSEAS, h. 35-58.

³⁶Virginia Hooker and Greg Fealy. 2006. "Introduction to the Sourcebook," dalam *Voices of Islam in Southeast Asia*. Ed. Virginia Hooker dan Greg Fealy. Singapore: ISEAS, h. 7.

³⁷Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta, 2003. *Penduduk Indonesia: Etnis Dan Agama Dalam Era Perubahan Politik*. Terj. Lili Heri Miss Cich. Jakarta: LP3ES, h.102. Dalam sensus terkini tahun 2010, jumlah penduduk Indonesia adalah 237,6 juta jiwa.

³⁸Hooker and Fealy. 2006. "Introduction to the Sourcebook," h. 5.

³⁹Lukens-Bull. 2005. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*.

Hal yang sama juga berlaku di Thailand dan Filipina. Jumlah penduduk Islam di Thailand adalah 3 juta jiwa dari 65 juta jiwa penduduk. Saat ini, jumlah pondok pesantren, khususnya di Thailand Selatan, adalah 249.⁴⁰ Bahkan dicatat bahwa pondok pesantren di negara ini telah muncul sejak 500 tahun yang lalu bernama *Pondok Kuala Beqah*.⁴¹ Salah satu pondok terbesar yang sangat berjasa dalam transmisi intelektual di Asia Tenggara adalah *Pondok Bendang Daya*. Pondok ini, menurut satu catatan, merupakan salah satu sekolah terbesar di Asia Tenggara. Disini muncul nama seperti Syaikh Wan Ahmad Zain yang memiliki dua murid terkemuka di Malaysia yakni Tuan Tabal dan Muhamad Yusof bin Muhammad, atau lebih dikenali sebagai Tok Kenali.⁴² Adapun di Filipina, diskusi mengenai Islam dan pesantren masih selalu mewarnai sejarah pendidikan Islam. Sultan Sulu yang pertama yakni Sharif Hashim Abu Bakar ketika memimpin umat Islam di Mindanao disebutkan "*established the early education of his domain, the madrasah system.*"⁴³

Di Malaysia, dimana dinamika pondok telah memainkan peranan yang cukup signifikan. Menurut sejarah, pondok yang paling awal adalah muncul pada 1820 di Pulau Condong yang didirikan oleh Haji Abdul Samad Abdullah. Adapun pondok yang sangat terkenal dan memiliki hubungan dengan perkembangan intelektual Islam di Nusantara adalah pengajian yang dilakukan oleh Tok Kenali di Masjid al-Muhammadi di Kota Bahru, Kelantan.⁴⁴ Secara politik, para *to' guru* pun berhasil membangun jaringan kekuasaan di Kelantan dalam partai PAS, hingga sulit

⁴⁰Narongsaksakhet. 2005. "Pondoks and Their Roles in Preserving Muslim Identity in Southern Border Provinces of Thailand." h. 73.

⁴¹*Ibid.*80.

⁴²Mohammad Redzuan Othman. 2005. *Islam Dan Masyarakat Melayu: Peranan and Peranan Timur Tengah*. Kuala Lumpur: UM Press, h. 65-6.

⁴³Wadjah K. Esmula. 2000. "History of Islamic Studies in Philippines," dalam *Islamic Studies in Asean: Presentations of an International Seminar*. Ed. Isma-ae Alee, et al. Pattani: College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, h. 35.

⁴⁴Othman, 2005. *Islam Dan Masyarakat Melayu: Peranan and Peranan Timur Tengah*. h. 69.

dihapuskan oleh UMNO.⁴⁵ Mereka melebarkan sayap pemikiran, tidak hanya "mengontrol" masyarakat, tetapi juga mengawal pemikiran Islam di Malaysia, tidak terkecuali dalam bidang sosial politik. Hampir dapat dikatakan bahwa pondok dan politik di Malaysia masih sangat berperan aktif,⁴⁶ untuk tidak mengesampingkan peran mereka dalam pengembangan studi Islam.⁴⁷

Sejarah Islam di Asia Tenggara sama dengan menulis sejarah peran pesantren bagi pengembangan peradaban Islam atau Peradaban Melayu. Kantong-kantong pemikiran Islam di Asia Tenggara juga telah banyak dimunculkan dari khazanah pesantren. Karena itu, dapat dikatakan bahwa karya-karya yang dibaca sampai hari ini merupakan kontribusi pesantren dalam 'mengawal' ummat Islam di Asia Tenggara.⁴⁸ Salah satu kontribusi penting pesantren adalah pengembangan bahasa Melayu dan Jawi.⁴⁹ Harus diakui, tradisi lisan dan tulisan dalam dunia pesantren banyak dilakukan dalam bahasa Melayu. Kitab-kitab kuning yang dibaca oleh santri

⁴⁵Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. 2009. "The Discourse of the Islamic State and Islamic Law in Malaysia," dalam *Asian Transformations in Action*. Tokyo: The Nippon Foundation.

⁴⁶Farish A. Noor. 2008. "From Pondok to Parliament: The Role Played by the Religious Schools of Malaysia in the Development of the Pan-Malaysian Islamic Party (Pas)," dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, ed. Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen (Amsterdam: Amsterdam University Press, h. 191-216; idem, 2003. "The Localization of Islamist Discourse in the *Tafsir* of Tuan Guru Nik Aziz Nik Mat, *Murshid'ul Am* of Pas," dalam *Malaysia Islam, Society and Politics*. Ed. Virginia Hooker dan Norani Othman Singapore: ISEAS, h.195-235; idem, 2003. "Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 Onwards." *Contemporary Southeast Asia*. (25), 2: 200-32.

⁴⁷Roff, 2004. "Pondoks, Madrasahs and the Production of 'Ulama in Malaysia."

⁴⁸Bruinessen. 1999. *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Mohd. Zain Abd. Rahman. 2002. "New Lights on the Life and Works of Shaikh Dawud Al-Fattani." *Studia Islamika* (9), 3:83-117. Abdurrahman Mas'ud, 1998. "Mahfuz Al-Tirmizi (D. 1338/1919): An Intellectual Biography," *Studia Islamika* (5), 2 : 27-48.

⁴⁹Pierre Le Roux. 1993. "To Be or Not to Be ... The Cultural Identity of the Jawi (Thailand)." *Asian Folklore Studies*. (57), 2: 223-55.

di Asia Tenggara, mulai dari Campa sampai ke Jeumpa kebanyakan berbahasa Melayu. Iik Arifin Mansurnoor menulis sebagai berikut:

...*'ulama'* in Makka and Madina wrote religious treatises which became important references and texts for student of Islam, especially in South-East Asia. Certain of these works, notably *Sabil al-Muhtadin*, *Furu' al-Masa'il*, and *Sayr al-Salikin*, are popular to this day, and are read widely by students in religious educational institutions (*pondoks*).⁵⁰

Jadi, dapat dikatakan bahwa, selain pengembangan ilmu yang dilakukan pesantren, juga pengembangan kebahasaan. Pada prinsipnya ini mempertegas mengapa bahasa agama lain seperti bahasa Sangskerta tidak bisa berkembang. Bahasa Melayu yang digunakan sebagai media pembelajaran di pondok pesantren telah memunculkan peradaban tersendiri di rantau Asia Tenggara.⁵¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas menulis:

... Islam, berbeda dengan agama-agama Hindu dan Buddha, adalah suatu agama yang bersifat kebudayaan sastra yang saintifik. Tambahan lagi, sebagai peristiwa sejarah yang benar-benar berlaku, Islam yang mulai memperkenalkan daerah kepulauan Melayu-Indonesia ini kepada pemikiran rasional dunia Barat dalam bentuk filsafat Yunani, terutama yang diwakili oleh cita-cita Plato, Aristoteles dan Plotinus.⁵²

Dengan demikian, tradisi pesantren, telah menghasilkan dialektika pemikiran di Asia Tenggara, mulai dari jaringan intelektual antara guru dan murid hingga tradisi berkarya di kalangan ulama. Kondisi ini dipicu oleh tradisi pesantren yang selalu terbuka dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat, sehingga mengharuskan mereka untuk menulis "apapun" sesuai

⁵⁰Iik Arifin Mansurnoor. 1998. "Contemporary European Views of the Jawah: Brunei and the Malays in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries." *Journal Islamic Studies*. (9),2: 179.

⁵¹Untuk konteks Indonesia, baca Ibrahim Alfian. 1999. "Bahasa Melayu Sebagai Faktor Dinamika Pertumbuhan Bangsa," dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*. Ed. Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia;

⁵²Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. 51.

dengan kebutuhan masyarakat tempatan. Tradisi yang dimaksud adalah semua aktivitas pesantren, walaupun secara internal untuk pengembangan *nafs*, namun secara eksternal, telah mewarisi sebuah kebudayaan yang tidak ada tandingannya. Sebab dia juga menjadi transit pemikiran Islam dari Timur Tengah, sebelum ajaran-ajaran tersebut dipahami dan dipraktekkan oleh masyarakat umum. Debat dan diskusi di pesantren, melalui pola *muza-karah* dan *muhadharah*, telah menciptakan kultur yang sangat positif.

Di Indonesia, kantong-kantong kota santri telah memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap sejarah bangsa Indonesia.⁵³ Peran mereka, selain dalam proses islamisasi, juga pada era kolonial.⁵⁴ Pesantren juga memiliki peran aktif dalam mengisi kemerdekaan di Indonesia hingga hari ini. Bahkan, bagi masyarakat internasional, jika mereka ingin mengubah struktur pemahaman Muslim di Indonesia, cenderung memulainya dari pesantren. Selain itu, hampir setiap isu sosial-politik di Indonesia, pesantren selalu dilibatkan di dalamnya, baik secara organisatoris maupun individual.⁵⁵ Sebaliknya, dunia pesantren di Indonesia pun berkembang sesuai dengan dinamika internal dan eksternal. Mereka cepat melakukan adaptasi dengan perubahan zaman dan mampu bertahan dalam semua kondisi.⁵⁶ Di Indonesia, setiap isu dalam masyarakat Islam, mulai dari radikalisme, revivalisme

⁵³Mengenai sejarah kerajaan-kerajaan Islam di Jawa dan peran pesantren di dalamnya, lihat misalnya H.J. De Graaf and G. Th. Pigeaud. 1985. *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama Di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad Ke-15 Dan Ke-16*. Jakarta: Grafiti Press.

⁵⁴Ibrahim Alfian. 1999. *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

⁵⁵Martin van Bruinessen. 1999. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, 3 ed. Yogyakarta: LKIS; Greg Fealy dan Greg Barton. 1997. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama - Negara*. Yogyakarta: LKIS.

⁵⁶Rahardjo, 1985. "The Kyai, the Pesantren and the Village: A Preliminary Sketch." h. 240-6.

hingga liberalisme, selalu melibatkan dunia pesantren di dalamnya.⁵⁷

Di Indonesia, upaya untuk memodernisasikan pesantren cukup dirasakan, khususnya ketika muncul isu-isu radikalisme di kalangan ummat Islam. Hal ini disinyalir karena pesantren memiliki hubungan yang kuat dengan benih-benih terorisme di Indonesia. Bahkan, jaringan pesantren di Indonesia dianggap punya hubungan yang sangat kuat dengan beberapa pondok pesantren di Malaysia (mis. Pondok Lukmanul Hakim di Johor).⁵⁸ Namun, jika pesantren yang bertujuan menciptakan ulama, mereka tetap mampu bertahan dalam isu ini. Tidak hanya disitu, beberapa pesantren di Indonesia juga diduga kuat memiliki keterkaitan dengan semangat radikalisme yang disemai dari Timur Tengah.⁵⁹ Hal ini tentu saja mengundang sejumlah kekhawatiran bagaimana menempatkan posisi pesantren di tengah-tengah isu global saat ini. Jika di negara yang minoritas Muslim dianggap sebagai "simbol perlawanan," sementara di mayoritas Muslim dianggap sebagai "penyemai benih-benih" radikalisme.

Adapun persoalan lain adalah pertarungan paradigma dalam studi Islam, baik yang ada di Timur maupun di Barat. Bagaimanapun, sejak era keunggulan studi Islam di Barat,⁶⁰ sedikit banyak

⁵⁷Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia " dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Ed. Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen. Amsterdam: Amsterdam University Press.

⁵⁸Baca misalnya Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. 2007. "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Case of Malaysia," dalam *Culture, Identity, and Religion in Southeast Asia*, Ed. Alistair D.B.Cook. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

⁵⁹Anthony Bubalo dan Greg Fealy. 2005. "Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia," dalam *Lowy Institute Paper 05* New South Wales: The Lowy Institute for International Policy; Noorhaidi Hasan, 2008. "The Salafi Madrasas of Indonesia " dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, Ed. Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen. Amsterdam ISIM/ Amsterdam University Press, h. 247-74.

⁶⁰Yudian W. Asmin. 1997. "Posisi Alumni Islam Studies Dalam Perencanaan Pemikiran Islam Indonesia Abad XXI," dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, Ed. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

memberikan pengaruh terhadap pesantren dan pengembangan studi Islam.⁶¹ Misalnya kualitas keilmuan dan pengkajian. Hal ini disebabkan jika 'ulama *tempoe doeloe* memiliki kemampuan menulis yang cukup luar biasa, maka sekarang kemampuan tersebut sulit dijumpai di kalangan pesantren. Sulit mencari karya-karya yang mampu menandingi karya para arsitek pesantren di Nusantara. Di Malaysia, persoalan ini sangat krusial, khususnya ketika pondok pesantren tidak memiliki kemampuan untuk membedah persoalan kebangsaan, seperti isu ke-Melayu-an, ke-Malaysia-an, dan ke-Malaya-an.⁶² Dulu, pondok sangat berperan dalam pengembangan ke-Melayu-an di Semenanjung Melayu, namun sekarang persoalan ini telah diberikan kepada mereka yang alumni Barat (khususnya lulusan Inggris) yang lebih berpikir ke-Malaysia-an, dimana cenderung meninggalkan semangat ke-Melayu-an yang asli (berteraskan Islam, berbahasa Melayu, dan berbudaya Melayu).⁶³ Pergeseran peran dan fungsi ini ternyata telah menjadi masalah tersendiri bagi dunia kepesantrenan di Asia Tenggara. Sebagai "simbol perlawanan" mereka harus terus menerus berjibaku untuk bertahan dari kepunahan dan tanggungjawab moral sebagai pengawal ummat di tingkat lokal.

IV. Pesantren Sebagai Aset Peradaban Muslim di Asia Tenggara

Harus diakui bahwa dalam perjalanan sejarah Asia Tenggara, pesantren telah memainkan peran yang cukup penting. Karena itu, jika ingin meletakkan kembali pesantren sebagai salah satu pusat

⁶¹Lihat misalnya Abdul Halim, ed., 2005. *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana Dan Praksis Harun Nasution*. Jakarta: Ciputat Press.

⁶²Joel S. Kahn. 2003. "Islam, Modernity, and the Popular in Malaysia," dalam *Malaysia: Islam, Society and Politics*, Ed. Virginia Hooker dan Norani Othman Singapore: ISEAS; idem. 2006. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press, h. 147-68.

⁶³Shamsul Amri Baharuddin. 2003. "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation," dalam *Malaysia: Islam, Society, and Politics*. Ed. Virginia Hooker dan Norani Othman Singapore: ISEAS.

peradaban Muslim, maka perlu dilihat bagaimana konteks sejarah dan dinamika tantangan yang dihadapi oleh pesantren saat ini. Pesantren harus dikembalikan pada khittahnya yaitu lembaga yang mencetak kader-kader *khalifah Allah* atau *insān kamil*. Karena dari disinilah muncul jiwa-jiwa yang bersih yang telah mendapatkan pencerahan dari Allah. Abdullah Syukri menyebutkan setidaknya ada lima jiwa yang diinginkan muncul dari para penuntut ilmu di pesantren. *Pertama*, jiwa keikhlasan, yang mendorong semua elemen dalam pondok bertujuan untuk ibadah kepada Allah. *Kedua*, jiwa kesederhanaan, disini diandaikan bahwa mereka yang menuntut ilmu memiliki mental dan karakter yang kuat bagi kesuksesan dalam setiap perjuangan dalam hidup. *Ketiga*, jiwa kesanggupan menolong diri sendiri yang sering dikenal dengan istilah berdikari. *Keempat*, jiwa ukhuwah islamiyyah yang demokratis antara para santri, disini banyak muncul kesamaan sikap dan sifat karena ada jalinan perasaan keagamaan. *Kelima*, jiwa bebas dimana santri bebas menentukan jalan hidupnya sesuai dengan bekal ilmu dan amalan yang telah diperoleh dari pesantren.⁶⁴

Di Asia Tenggara, kemampuan pesantren dan jaringan keilmuan dari Timur Tengah, telah mampu membuat cetak biru peradaban Islam di Asia Tenggara. Dalam hal ini, tradisi atau kebudayaan Islam, memang lebih banyak dipraktekkan oleh kerajaan atau kesultanan, untuk tidak mengesampingkan jasa-jasa perdagangan, karena antara Selat Melaka, Perdagangan, dan Islam, tidak dapat dipisahkan sama sekali.⁶⁵ Disinilah terjadi kontak budaya, tidak terkecuali di dalamnya agama Islam. Pada level

⁶⁴Zarkasyi. 1999. "Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam Di Asia Tenggara." h. 347-7.

⁶⁵Anthony Reid. 1990. "An 'Age of Commerce' in Southeast Asian History," *Modern Asian Studies* (24), 1; idem, 1992. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*, vol. I : Tanah di Bawah Angin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; idem. 1993., "Kings, Kadis and Charisma in the 17th-Century Archipelago," dalam *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, Ed. Anthony Reid Monash: Monash University, CSEAS; idem, 2008. , "A Plural Peninsula," dalam *Thai South and Malay North*, Ed. Michael J. Montesano and Patrick Jory Singapore: Singapore University Press,.

kerajaan, peninggalan Islam pun tidak dapat dikesampingkan. Sebab itu, kebudayaan Islam sama dengan mempelajari dinamika hubungan intelektual dengan kekuasaan yaitu antara sultan dan ulama.⁶⁶ Peran ulama terkadang surut setelah kedatangan penjajah, dimana beberapa pemimpin tidak lagi melihat ilmu sebagai salah satu unsur terpenting dalam membina peradaban. Sehingga ulama dan pesantren menjadi kelompok oposisi, tidak hanya kepada penguasa, tetapi juga kepada penjajah. Tradisi perlawanan ini yang diwariskan hingga hari ini. Sehingga peran mereka lebih banyak dipersepsikan sebagai "ekstrimis" ketimbang "reformis."

Selain mengembalikan format peran pesantren pada pembangunan jiwa, perlu juga dipikirkan kembali membangun jaringan pesantren modern di Asia Tenggara. Tampak bahwa antara Haramain dan dunia kepesantrenan tidak dapat dipisahkan. Hal ini juga terlihat dapat hasil karya-karya ulama pesantren yang selalu tidak dapat diputuskan mata rantainya dengan Haramayn. Hari ini, model ini agak sukar ditemukan dalam dunia kepesantrenan di Asia Tenggara dewasa ini. Sehingga orientasi pencarian ilmu sudah bergeser. Nurcholish Madjid pernah mengkritik bahwa sekarang telah terjadi perubahan secara besar-besaran di kalangan ummat Islam yaitu pilihan menjadi ulama adalah sangat tidak populer di kalangan generasi muda.⁶⁷ Dalam konteks ini, jaringan pesantren Asia Tenggara dapat menumbuhkembangkan kembali bagaimana format dan peran pesantren dalam tidak hanya mencetak ulama, tetapi juga umara. Keberhasilan mengkader ulama dan umara ini tentu saja dimulai dari jiwa yang bersih. Adapun prinsip-prinsipnya telah menjadi garis panduan di kalangan dunia pesantren di Indonesia yaitu: nilai kejujuran (*al-shidq*), akuntabilitas publik (*al-amanah wa al-wafa' bi al-'ahd*), kerja sama (*al-ta'awun*), keadilan (*al-'adalah*), dan konsisten (*al-istiqamah*).⁶⁸

⁶⁶Jelani Harun. 2009. *Bustan Al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia

⁶⁷ Nurcholish Madjid, 2000. "Metodologi Dan Orientasi Studi Islam Masa Depan," *Jauhar* (1),1: 1-27.

⁶⁸H. Rozikin Daman. 2001. *Membidik NU: Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*. Yogyakarta: Gama Media, h.47-8.

Karena itu, untuk membangun jaringan pesantren di Asia Tenggara yang pada akhirnya akan mampu menciptakan paradigma pesantren sebagai peradaban Muslim. Prinsip-prinsip di atas, bisa diterapkan, seiring dengan komitmen para pengelola pesantren untuk bersatu dalam payung Islam, walaupun berbeda dalam konteks dan isi pesantren itu sendiri. Pandangan ini bisa digagas dari Indonesia, minimal dari beberapa organisasi kemasyarakatan yang memiliki basis pesantren dalam jaringan intelektual dan sosial keagamaan. Hampir dapat dipastikan bahwa beberapa organisasi kemasyarakatan Islam di Indonesia memiliki pesantren. Ini belum lagi pesantren yang dikelola oleh pemerintah dengan model madrasah. Pada prinsip ini menciptakan komunitas baru yang dikenal dengan 'masyarakat pesantren Indonesia.' Dalam komunitas ini, semua elemen pesantren harus mampu disatukan di bawah wadah, walaupun latar belakang pesantren itu bermacam-macam. Harus diupayakan pemahaman bahwa pembauran Islam di Nusantara adalah berkat jasa pesantren dan jaringan intelektual mereka. Walaupun sekarang keadaan ini berubah, karena situasi zaman dan kebutuhan akan ilmu pengetahuan, khususnya studi Islam sudah tidak lagi hanya berkiblat ke Timur Tengah, namun pengalaman sejarah kosmopolitan dunia pesantren bisa dibangkitkan kembali. Hal ini tentu saja, harus dilakukan redefinisi peran dan fungsi pesantren serta membina jaringan keilmuan baru di kalangan komunitas pesantren. Jika hal ini bisa dilakukan, maka pemikiran untuk menjadikan pesantren sebagai pusat peradaban Muslim di Nusantara dapat diimplementasikan.

Sejauh ini, pemikiran Islam di Indonesia, memang sudah banyak diwarnai oleh para sarjana yang menguasai atau pernah belajar di Barat.⁶⁹ Namun, jika ditelusuri, tidak sedikit latar belakang mereka adalah dari pesantren.⁷⁰ Hanya saja, disini terdapat kelemahan yakni tingkat produktivitas kelompok atau alumni pesantren boleh jadi tidak sama dengan generasi *tempoe doeloe*.

⁶⁹ Abd A'la. 2003. *Dari Neo Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

⁷⁰ Asmin, "Posisi Alumni Islam Studies Dalam Percaturan Pemikiran Islam Indonesia Abad XXI."

Sulit menjumpai adanya karya-karya dalam bahasa Arab atau Jawi yang berjilid-jilid.⁷¹ Tradisi syarah dan hasyiyah tidak begitu digemari oleh generasi baru Islam saat ini.⁷² Tentu saja ini bukan hal yang negatif, sebab esensi dan substansi intelektual Islam pada hakikatnya adalah menggiring orang semakin dekat dengan Kerajaan Langit.

Adapun legasi lainnya adalah pesantren menjadi bagian penting dalam kebudayaan Islam di Asia Tenggara. Dalam salah satu tulisannya, Nurcholish Madjid menulis sebagai berikut:

Tujuan kajian Islam di kawasan [Asia Tenggara] ialah untuk memperoleh bahan yang lebih banyak bagi usaha pembangunan budaya, yang meskipun (atau harus) modern namun tetap konsisten dengan semangat ajaran-ajaran Islam.

Adapun yang baik ialah yang mempunyai pangkal yang kukuh, yang akarnya tidak "*tercerabut dari muka bumi*" dan terus produktif, menghasilkan manfaat untuk masyarakat. Dibawa kepada bangunan intelektual, kita memerlukan suatu bangunan yang memiliki pangkal dan akar dalam tradisi keilmuan masa lalu peradaban kita. Justru pangkal ada yang kukuh itu yang akan membantu kita untuk mampu melakukan inisiatif-inisiatif intelektual dan kultur sebagai usaha kita memberi responsi kepada tuntutan zaman. Miskinnya intelektualitas kawasan kita dalam pengambilan inisiatif yang sejati, sekaligus kreatif, adalah antara lain karena kurangnya kita mengenai dan menghargai warisan kita sendiri. Suatu masyarakat yang terputus dari masa lampau akan tidak otentik, padahal otentitas diperlukan

⁷¹Sejauh ini, sejak era 1990-an jarang sekali muncul karya-karya seperti ulama *tempoe doeloe*. Lihat misalnya C. W. Watson. 2005. "Islamic Books and Their Publishers: Notes on the Contemporary Indonesian Scene," *Journal of Islamic Studies* (16), 2 h. 177-210.

⁷²Nurcholish Madjid. 1995. "Tradisi *Syarah* dan *Hasyiyah* dalam Fiqh Dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Ed. Budhy Munawar-Rachman Jakarta: Paramadina, h. 311-8.

untuk kemandirian kepada diri sendiri, dan kemandirian itu pangkal daya cipta dan kemampuan membuat inisiatif-inisiatif.⁷³

Dari paparan Nurcholish di atas memang mengindikasikan beberapa hal, sesuai dengan beberapa kata kunci yaitu 'pembangunan budaya,' 'tradisi keilmuan masa lalu peradaban kita,' 'warisan kita sendiri' dan 'tidak otentik.' Konteks tulisan Nurcholish sebenarnya ingin membangun sebuah peradaban muslim yang berasal dari tradisi keilmuan yang muncul di Asia Tenggara. Tradisi keilmuan ini merupakan sebuah khazanah dan mozaik yang tidak bisa dipisahkan dari dunia kepesantrenan. Sebab dia muncul dari sebuah hasil kebudayaan dan warisan ummat Islam di Nusantara. Tegasnya, pemikiran Nurcholish di atas, sebenarnya ingin mempertegas budaya ilmu di kalangan pesantren, walaupun sama sekali dia tidak menyebutkan istilah ini dalam tulisannya. Dia hanya menulis:

...[K]ajian Islam yang ilmiah dirasa menuntut tingkat memadai akan warisan intelektual Islam, sama juga untuk keperluan praktis atau untuk riset yang lebih dan mendalam. Di Indonesia sering didengungkan orang tentang perlunya para sarjana keislaman mengenal apa yang disebut "*kitab kuning*" seruan itu adalah penyederhanaan dari rasa kesadaran dan keperluan kepada sikap-sikap yang lebih apresiatif kepada warisan intelektual Islam sendiri, sebelum kita tentang dibenarkan, bahkan diharuskan, untuk secara wajar mengapresiasi warisan intelektual dari luar Islam, sejalan dengan petunjuk agama sendiri dalam hal sikap terhadap hikmah atau ilmu pengetahuan dari mana pun datangnya.⁷⁴

Selain daripada itu, pesantren sebagai aset peradaban di Asia Tenggara juga bisa menciptakan sebuah pijakan awal dalam membangun *global ummat*. Istilah ini mengacu pada konsep kosmopolitanisme yang sangat gencar dikampanyekan selama 10 tahun terakhir. Artinya sebuah komunitas itu dilihat sebagai bagian dari

⁷³Nurcholish Madjid. 1999, "Model Metodologi Kajian Islam Dalam Kerangka Ilmiah," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, Ed. Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi Surakarta: Muhammadiyah University Press, h.282-3.

⁷⁴*Ibid.*

'masyarakat dunia.' Pada prinsipnya ini merupakan bagian dari globalisasi Islam dimana di Asia Tenggara hal ini sedang terjadi.⁷⁵ Dalam konteks ini, pesantren sebenarnya telah membangun sebuah komunitas yang saling terikat atas nama kepentingan ilmu dan agama Islam. Instrumen penting ini dapat dirajut kembali dalam membina peradaban Islam di rantau Asia Tenggara.

V. Kesimpulan

Dalam studi ini telah diperlihatkan aspek terpenting dari kehidupan pesantren, yaitu berkaitan dengan pembangunan jiwa (*nafs*). Artinya, salah satu inti dari penyebaran Islam di Asia Tenggara adalah memiliki jiwa yang beriman dan bertaqwa kepada Allah. Proses ini tentu saja hanya bisa dicapai dengan memahami alam (kosmos). Dalam esai ini dijumpai bahwa pola ajar di pesantren, merupakan pola ajar yang sangat komprehensif untuk memahami dan mengamalkan apa yang datang dari makro dan mikro kosmos. Dengan begitu, pembangunan Islam atau perakitan peradaban Muslim haruslah dimulai dari pemahaman yang benar mengenai kenyataan kosmos. Dalam hal ini, pesantren telah memberikan kontribusi penting dalam memahami mikro-kosmos (*'alam al-sagīr*).

Hampir semua studi tentang Islam di Nusantara selalu melibatkan jaringan keilmuan ulama mulai dari Haramayn hingga ke pelosok desa dimana pesantren muncul dan berkembang. Kenyataan ini memperkuat argumen bahwa jika tidak akan pesantren, maka peradaban Muslim di Asia Tenggara akan sirna, khususnya dalam bidang tradisi keilmuan. Sebab, pesantren telah menjadi 'markas' dari semua ajaran Islam yang datang dari Timur Tengah. Sampai hari ini, jaringan keilmuan ini telah membangun satu fondasi keilmuan terhadap keberadaan Islam di Asia Tenggara.

Dalam studi ini juga ditemukan bahwa keutamaan perkembangan Islam di Asia Tenggara sangat besar diwarnai oleh corak

⁷⁵Johan Meuleman. 2001. "South-East Asian Islam and the Globalization Process," dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, Ed. Johan Meuleman Jakarta: INIS.

apa yang diajarkan di pesantren. Jika ada asumsi yang mengatakan bahwa fiqih yang dianut oleh Muslim di Asia Tenggara adalah fiqih *a la* Syafi'i, akhlak melalui pola Al-Ghazzali, dan teologi didasarkan pada pemahaman Asy'ari, maka semua pemikiran ini lebih banyak disemai di pesantren. Merekalah yang telah menjaga tradisi Islam di Asia Tenggara. Karena itu, ummat Islam di Asia Tenggara perlu melihat warisan dan budaya mereka sendiri, sambil melirik hal-hal relefan dari budaya lain. Pesantren, karenanya, bisa melakukan upaya ini sambil berusaha melakukan kritik internal, apa yang bisa mereka perbuat untuk menarik kembali kebudayaan Islam. Pada saat yang sama, dia juga harus mampu membuka "dialog" dengan perkembangan kebudayaan lain yang ada di Asia Tenggara. Intinya, pesantren, telah dan akan selalu siap melakukan negosiasi kebudayaan dengan semangat keilmuan dengan kebudayaan manapun. Disinilah nantinya akan menjadi pintu masuk pemikiran-pemikiran yang dapat membuka paradigma pesantren sebagai lembaga yang mampu memberikan kontribusi yang amat signifikan bagi peradaban muslim di Asia Tenggara. Indonesia, dalam konteks ini, bisa menjadi pelaksana utama, karena pengalaman sejarah dan kemampuan pesantren dalam menghadapi setiap perkembangan zaman.

Akhirnya dapat juga disimpulkan bahwa pesantren dapat menjadi pusat peradaban muslim sebagai bagian dari kelanjutan konsep *global ummat*. Konsep ini sangat relevan dengan konsep de-teritorialisasi Islam yang pernah digagas oleh Oliver Roy.⁷⁶ Konsep ini mengandaikan bahwa ummat Islam tidak pernah memiliki satu batasan budaya. Jadi, dia terus berekspansi ke seluruh penjuru dunia. Dalam konteks Asia Tenggara, pesantren telah menjadi 'penyambut dan pembina' kebudayaan Islam sejak pertama kali agama ini datang ke kawasan ini. Karena itu, ke depan, pesantren harus mampu mengembangkan konsep ini dengan melihat bagaimana perkembangan kosmopolitan yang sedang melanda Asia Tenggara. Islam dalam hal ini telah menjadi agama yang cukup kosmopolit. Adapun semangatnya adalah Islam

⁷⁶ Olivier Roy. 2004. *Globalised Islam: The Search for New Ummah* London: Hurst & Company.

"does not refer to an area as such, but to a complex of social relations."⁷⁷ Jadi, disinilah peran pesantren dalam membangun kosmopolitan Islam di Asia Tenggara, yang pada ujungnya, membangun kembali serpihan-serpihan peradaban Muslim di tengah-tengah tantangan zaman saat ini.

Sumber Bacaan

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1978): *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur, ABIM.
- Almond, Ian (2003): "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought." *Philosophy East and West*. (53),1: 22-38.
- Andaya, Leonard Y (2001): "The Search for 'Origins' of Melayu." *Journal of Southeast Asian Studies*. (32), 2: 315-30.
- Asad, Talal (1983): "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz." *Man*. (18), 2: 237-59.
- Azra, Azyumardi, and Jamhari. "Pendidikan Islam Indonesia Dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis" dalam *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*, Ed. Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty. Jakarta: Raja Grafindo Persada. Hal. 1-22.
- Baharuddin, Shamsul Amri, and Azmi Aziz (2010): "Colonial Knowledge and the Reshaping of Islam, the Muslim and Islamic Education in Malaysia: Past and Present" dalam *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan.
- Bajunid, Omar Farouk (2010): "Islamic Education in Mainland Southeast Asia: The Dilemmas of Muslim Minorities" dalam *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory. Kuala Lumpur, Yayasan Ilmuwan.
- Binder, Leonard (1988): *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago dan London, The University of Chicago Press.
- Bruinessen, Martin van (1999): *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung, Mizan.
- Chittick, William C (2007): *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Edited by Patricia Crone, *Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld.

⁷⁷ Hodgson, *The Venture of Islam*. 29.

- Corbin, Henry (1969): *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*. Terj. Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan (2008): "Iklim Kehidupan Intelektual Di Andalusia: Satu Cerminan Islamisasi Dua-Dimensi." *Islamia*. (3), 4: 76-93.
- Ernst, Carl W (1997): *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston & London: Shambhala.
- Gadamer (2006): *Truth and Method*. London: Continuum.
- Hodgson, Marshall G.S (1974): *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lukens-Bull, Ronald (2005): *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan.
- Madjid, Nurcholish (2000): "The Islamic Concept of Man and Its Implications for the Muslims' Appreciation of the Civil and Political Rights." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* (65),6: 39-64.
- Makdisi, George (1981): *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Narongsaksakhet, Ibrahim (2005): "Pondoks and Their Roles in Preserving Muslim Identity in Southern Border Provinces of Thailand" dalam *Knowledge and Conflict Resolution: The Crisis of the Border Region of Southern Thailand*. Ed. Uthai Dulyakassem dan Lertchai Sirichai. Nakhon Si Thammarat: School of Liberal Arts, Walailak University, The Asia Foundation, The William and Flora Hewlett Foundation. Hal. 67-128.
- Nasr, Seyyed Hossein (1997): "Filsafat Hikmah Suhrawardi." *Ulumul Qur'an*. (VII), 3: 52-69.
- Noor, Farish A. (2003): "Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (Pas) from 1982 Onwards." *Contemporary Southeast Asia*. (25), 2: 200-32.
- Riddel Ridwan, Ahmad Hasan (1998): "Filsafat *Isahrâqiyah* (Iluminatif) Suhrawardi Al-Maqtûl." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*. (62), 12: 82-109.
- Roux, Pierre Le (1998): "To Be or Not to Be ... The Cultural Identity of the Jawi (Thailand)." *Asian Folklore Studies*. (57), 2: 223-55.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Werbner, Pnina (2003): *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Indianapolis & Bloomington: Indian University Press.
- Yusuf, Imtiyaz (2006): "The Ethno-Religious Dimension of the Conflict in Southern Thailand" dalam *Understanding Conflict and Approaching Peace in Southern Thailand*, Ed. Imtiyaz Yusuf dan Lars Peter Schmidt. Bangkok: Konrad-Adenauer-Stiftung. Hal. 169-90.