



Dr. M. Arfan Mu'ammam, M.Pd.I

ISLAM PURITAN *di Pesantren*

**EKSISTENSI
GERAKAN
PURIFIKASI
DAN
DINAMISASI**

Kata Pengantar: Prof. Dr. Syafiq A. Mughni, MA

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Islam Puritan Di Pesantren / Dr. M. Arfan Mu'hammad, M.Pd.I - Ed. 1, Cet.
1. Surabaya : PT. Refka Media Pertama, 2016, ix, 160 hlm, 15 x 22 cm

Islam Puritan Di Pesantren

(Eksistensi Gerakan Purifikasi dan Dinamisasi)

Penulis

Dr. M. Arfan Mu'hammad, M.Pd.I

Penyuting

Nur Rahmawati, S.H.I

Perwajahan Isi

CV. Dunia Grafindo

Cetakan Pertama

Februari 2016

Tata Sampul

CV. Dunia Grafindo

Penerbit

PT. Refka Media Pertama
(Anggota IKAPI)

ISBN

978 - 602 - 0840 - 89 - 5

Hak Cipta diindungi Undang- Undang No. 19 Tahun 2002. Sanksi pelanggaran pasal 72. Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit dan Penulis

Kata Pengantar

PELEMBAGAAN TAJDID KEAGAMAAN DI PESANTREN

Prof. Dr. Syafiq A. Mughni, MA

Seabad yang lalu ada gelombang besar di dunia Islam yang menandai lahirnya zaman baru. Gelombang itu adalah reformasi atau Tajdīd yang bertujuan untuk memajukan umat Islam yang telah dibelenggu oleh tradisi yang telah mapan selama berabad-abad. Di Mesir ada gerakan salafiyah yang dimotori oleh Muhammad Abduh dan Rashid Ridha. Di anak benua India ada gerakan Aligarh yang dimotori oleh Sayyid Ahmad Khan. Di Indonesia ada gerakan Muhammadiyah yang dipelopori oleh Ahmad Dahlan. Di Asia Tengah ada gerakan Jadīd yang dipelopori oleh Ismail Gasprinski (1851-1914).

Semua gerakan itu menyatakan bahwa taqlīd dan korupsi merupakan sumber keterbelakangan umat. Korupsi di sini berarti umum, yakni penyimpangan dan penyalahgunaan wewenang atau otoritas keagamaan yang dilakukan oleh Agamawan, ulama, sementara tiga gerakan tersebut telah banyak dikenal, gerakan keempat (Jadīd) ini kurang begitu terkenal di negara kita mungkin karena tidak pernah bersentuhan langsung dengan Muhammadiyah. Padahal gerakan itu memiliki kesamaan sekalipun berkembang dalam konteks yang berbeda.

Jadīd adalah pembaharu modernis dalam kerajaan Rusia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Biasanya mereka disebut dalam bahasa Turki Taraqqiparvarlar (Progressif), Ziyalilar (Intelektual), atau Yaslar (Kaum Muda). Jadid berkeyakinan bahwa Muslim di kerajaan Russia telah memasuki sebuah periode kemunduran yang hanya dapat dibangkitkan kembali dengan menanamkan reform kultural yang modern. Jadīd dikenal sebagai gerakan yang menggunakan media cetak dalam mempromosikan pesan-pesan pembaharuannya dan

menganjurkan usul jadīd (prinsip modern) dalam madrasah. Tokoh terpenting dalam reformasi pendidikan ini adalah Ismail Gasprinski.

Salah satu program pokok dari jadīd adalah reformasi pendidikan. Mereka berjuang untuk menciptakan sekolah baru yang berbeda dari maktab (sekolah dasar), yang ada diseluruh kerajaan Russia. Jadīd melihat bahwa sistem pendidikan tradisional di Asia Tengah mengalami stagnasi. Mereka mengkritik pendidikan yang berbasis hafalan.

Begitu juga dengan pesantren, sebuah lembaga pendidikan khas Indonesia, pada masa-masa awal cenderung bersifat tradisional yang memiliki corak seperti maktab, hafalan sebagai landasan utama sehingga mengalami stagnasi dalam pembelajaran dan metode pengajaran.

Gelombang Tajdīd yang bermula kurang lebih seabad yang lalu berdampak cukup signifikan di Asia, khususnya di Indonesia, dimulai dari Minangkabau kemudian ke Jakarta dengan Jami'atul Khair dan al-Irshād, Yogyakarta dengan Muhammadiyah dan Bandung dengan Persatuan Islam. Semangat tajdid inilah yang kemudian menjadi inspirasi beberapa pesantren di Jawa Timur. Walaupun demikian pola interpretasi terhadap teks-teks agama dan pola interaksi terhadap fenomena kemasyarakatan tidak sepenuhnya seirama.

Gerakan pemurnian Islam di Indonesia tersebut diimplementasikan dengan didirikannya lembaga-lembaga pendidikan seperti pesantren dan sekolah formal, pelembagaan tersebut sebagai bentuk dan upaya mewarisi dan mempertahankan ideologi tajdīd melalui jalur pendidikan formal, pelembagaan ideologi tajdīd dalam bentuk pesantren ini merupakan salah satu unsur yang dipilih dalam menentukan obyek penelitian buku ini.

Penulis buku ini dengan sangat hati-hati menggali persoalan-persoalan khilafiyah dalam persoalan aqidah, ibadah dan mu'amalah disetiap pesantren, walaupun secara ideologis pesantren yang dikaji memiliki ideologi yang sama, namun rupanya puritanisme memiliki banyak varian, sehingga membuat cara pandang setiap pesantren berbeda.

Buku ini bukanlah yang paling sempurna di bidangnya, namun telah berupaya menghadirkan sesuatu yang berbeda dari para peneliti sebelumnya tentang tema dimaksud. Akhirnya, terlepas dari kekurangan di sana-sini, kehadiran buku ini layak diapresiasi sebagai sebuah upaya pencarian kebenaran. Semoga kehadiran buku ini bermanfaat untuk semua, terutama para pengkaji tajdid dan pengkaji pendidikan di pesantren.

Istanbul, 12 Oktober 2015

Prof. Dr. Syafiq A. Mughni, MA

PENGANTAR PENULIS

Tiada kata yang patut dihaturkan selain Alhamdulillah, puji syukur ke hadirat Allah SWT, karena berkat kasih dan sayang-Nya dan waktu luang yang diberikannya, penulis dapat menyelesaikan buku ini. Hambatan dan rintangan yang menghadang tidak mampu menyurutkan langkah penulis untuk tetap tabah dan sabar dalam pengharapan Ridha Nya, sehingga akhirnya Buku ini dapat penulis selesaikan. Buku ini merupakan hasil penelitian studi penulis pada jenjang S3 di UIN Sunan Ampel Surabaya, penelitian ini bisa selesai berkat jasa dan bantuan banyak pihak, karenanya dalam kesempatan ini penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada yang terhormat:

Bapak Prof. Dr. H. Abd A'la, MA., Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya., Bapak Prof. Dr. H. Husein Aziz, MA., Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya., Bapak Prof. Dr. H. Syafig A. Mughni, MA., selaku Promotor pertama yang telah memberikan ide serta gagasan dan arahan maupun masukan yang cukup berarti. Bapak Prof. Dr. H. Imam Bawani, MA., selaku Promotor kedua yang telah memberikan arahan-arahan kritis-konstruktif, terutama menyangkut konsistensi dan struktur materi., Bapak Prof. Dr. H. Muhaimin, MA (Alm) selaku penguji utama yang telah memberikan masukan dan arahan, dan seluruh tim penguji yaitu Prof. Dr. H. Ridwan Nasir, MA., Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA., dan Masdar Hilmy, MA., Ph.D.,

Semua Pihak Pesantren yang telah memberikan informasi dan data dalam penelitian ini, Bapak KH. Dawam Shaleh Pengasuh Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan, Bapak Drs. Hasan Rasidi, M.Pd.I Kepala MA Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan, Bapak KH. Din Muhammad Zakariyah Pengasuh Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan, Bapak Drs. Fatihuddin Munawir Ketua Yayasan Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, Bapak Umar Ketua Yayasan Pondok Pesantren Persatuan Islam Bangil, Bapak Ir. Chriswanto Ketua Dewan

Pimpinan Wilayah LDII Jawa Timur serta Ust. Aziz selaku pihak Majelis Taujih wal al-Irshād Pondok Pesantren Wali Barokah Burengan Kediri dan Bapak Arif Najdi, M.Pd.I yang telah memfasilitasi penulis untuk bertemu dengan beberapa pihak pesantren. Serta Dr. Choirul Mahfud, M.Pd.I yang telah membantu melengkapi beberapa referensi untuk penelitian ini.

Kepada Bapak Dr. H. Moch Tolchah dan Prof. Dr. H. Abd Hadi, M.Ag yang telah memotivasi penulis untuk terus menyelesaikan studi. Kepada Prof. Dr. H. Ahmad Saiful Anam, MA., memberikan bantuan dan dukungan kepada penulis. Kepada Dr. H. Hamid Fahmy Zarkasyi, MA., memberi pelajaran cukup berharga mengenai cara menulis yang baik serta pentingnya menulis, dan membuka cakrawala penulis.

Kepada seluruh anggota keluarga saya, ibunda tercinta Hj. Ning Arifah dan Ayahanda tercinta H. Muchtar Mustofa (Alm), berkat do'a yang senantiasa terpanjat hingga akhirnya saya bisa menyelesaikan studi S3. Juga kepada Bapak HM. Zainuri dan Hj. Alfiah yang telah memberikan dukungan moril maupun material, sebuah “kesahajaan” yang sulit untuk bisa ditiru, semoga suatu saat saya bisa menerapkannya. Serta seluruh saudara-saudara saya yang tidak bisa disebut satu persatu.

Akhirnya, rasa terima kasih saya yang tak terhingga saya tujukan kepada belahan jiwa, istri saya Hj. Nur Rahmawati, S.H.I dan mata hati saya Almira Hasna Maulidah dan Aiko Hikari Haromain, yang telah memberikan cinta, kesetiaan dan pengorbanan demi keberhasilan studi saya. Semoga kalian (anak-anakku) menjadi anak yang sholeh dan sholehah serta bermanfaat bagi bangsa dan negara. Kalian nantinya harus bisa melebihi apa yang sudah ayah capai hingga saat ini.

Dengan segala kerendahan hati, penulis senantiasa menerima saran dan kritik yang konstruktif. Semoga buku ini ada guna dan manfaatnya bagi perkembangan ilmu pendidikan Islam, utamanya bagi studi pesantren di Indonesia dan mudah-mudahan bermanfaat khususnya bagi penulis dan pembaca pada umumnya. Selamat Membaca!

Surabaya, 01 September 2015

Penulis,

Dr. M. Arfan Mu'ammam, M.Pd.I

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR : Prof. Dr. Syafiq A. Mughni, MA.....	i
PENGANTAR PENULIS	v
DAFTAR ISI	viii
Membuka Dialog; Islam Puritan melawan Tradisi	1
Kegelisahan Akademik	1
Kajian Pustaka	5
Kerangka Konseptual.....	7
Dinamika Makna Tajdid Keagamaan di Indonesia	11
Pengertian <i>Tajdīd</i> Keagamaan	11
Terminologi <i>Tajdīd</i> dalam Qur'an dan Hadith.....	12
Pendapat Ulama Salaf tentang <i>Tajdīd</i>	14
Bentuk <i>Tajdīd</i>	17
Pedoman <i>Tajdīd</i> dalam Pemikiran Islam	18
Tajdīd di Pesantren; Purifikasi dan Dinamisasi.....	20
Gerakan <i>Tajdīd</i> keagamaan di Indonesia.....	23
Sejarah Gerakan <i>Tajdīd</i> keagamaan di Indonesia	23
Wahabisme dan Gerakan Purifikasi di Indonesia.....	31
Landasan Gerakan <i>Tajdīd</i> keagamaan di Indonesia.....	33
Tujuan Gerakan <i>Tajdīd</i> keagamaan di Indonesia	41
Ijtihad dan <i>Tajdīd</i> keagamaan	42
Tipologi Keagamaan Masyarakat Indonesia.....	45
<i>Tajdīd</i> Keagamaan di Lingkungan Pesantren.....	49
Pengertian Pesantren	49
Sejarah dan Perkembangan Pesantren	51
Basis Kultural Pesantren	57

Sistem Pendidikan di Pesantren	60
Sistem Pendidikan Madrasah di Lingkungan Pesantren.....	63
Pendidikan Pesantren dalam Menghadapi Modernisasi	64
<i>Tajdid</i> Keagamaan di Lingkungan Pesantren.....	67
Menelusuri Pesantren Puritan di Jawa Timur	69
Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan	70
Pesantren Maskumambang Dukun Gresik.....	75
Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan	80
Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan	83
Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan	92
Pesantren Walibarokah LDII Burengan Kediri	97
Tajdid Keagamaan; Fenomena Islam Puritan di Pesantren	101
<i>Tajdid</i> keagamaan di lingkungan pesantren di Jawa Timur	101
Tipologi <i>tajdid</i> keagamaan di lingkungan pesantren Jawa Timur	131
Implikasi <i>tajdid</i> keagamaan terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam di pesantren Jawa Timur.....	136
Catatan Akhir; Sebuah Refleksi Teoritik	145
BIBLIOGRAPHY	149
BIOGRAFI PENULIS	158



Membuka Dialog; Islam Puritan Melawan Tradisi

Kegelisahan Akademik

Tajdīd al-Fikr al-Islāmi bermula setelah dua sampai tiga setengah abad wafatnya Rasulullah, kemudian terjadilah apa yang disebut dengan kristalisasi ortodoksi Islam, terutama di kalangan Sunni. Kristalisasi tersebut sebagai akibat dari respon kelompok Sunni atas pergulatan pemikiran keagamaan yang terjadi saat itu antara kelompok Sunni dengan kelompok Shi'ah, Mu'tazilah, Khawarij. Selain itu, dominasi kelompok Sunni dalam panggung politik Islam juga mempengaruhi kecenderungan tersebut. Kemenangan kelompok sunni di panggung politik ummat Islam menumbuhkan kecenderungan untuk saling memanfaatkan antara kelompok ulama dengan kelompok elite politik saat itu. Ulama, tidak dapat dipungkiri, merupakan salah satu alat melegitimasi rezim politik sebuah dinasti pada masa khilāfah Sunni, begitu juga kekuatan politik para elite dimanfaatkan untuk menekan kelompok keagamaan yang tidak sefaham, sehingga faham tersebut tidak dapat berkembang, atau sulit untuk memperoleh pengikut. Pertikaian antar madzhab

keagamaan Islam pada abad ketiga Hijriyah atau Sembilan Masehi hampir seluruhnya melibatkan kekuatan politik pada masanya. Inti permasalahannya adalah upaya pemaparan ajaran dan aqidah sunni, dan bidang politik adalah pembelaan kelompok Sunni terhadap khilāfah Sunni¹. Ketergantungan saling menguntungkan antara rezim politik dan kelompok ulama ini berlangsung hingga abad ketiga belas, saat Baghdad ditaklukkan tentara Mongol tahun 1258. Apalagi kristalisasi ortodoksi semakin menguat dengan ditambah menguatnya kehidupan sufistik di kalangan kelompok keagamaan yang banyak menekankan aspek esoterisme ajaran Islam². Kemapanan ajaran Sunni membawa dampak munculnya anggapan bahwa pintu ijtihād sudah tertutup dan, selebihnya, ummat Islam tinggal memanfaatkan warisan intelektual abad-abad sebelumnya.

Akar pembaruan dalam Islam sebelum abad modern dapat ditarik dari apa yang dipelopori Ibn Taymia (1263/1328) di Siria dan Mesir dalam memurnikan ajaran Islam. Upaya pembaruan tersebut ditindak lanjuti oleh Muhammad bin Abdul Wahhab pada abad kedua belas/delapan belas di Semenanjung Arabia, Shah Waliyullah (1702-1762) di India pada masa yang sama. Pada abad modern, Muhammad Abduh (1849-1905) beserta muridnya M. Rashid Ridha (1865-1935) di Mesir, Nemik Kemal, Zia Gokalp di Turki, Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, Muhammad Iqbal di India, dan di Indonesia ada Ahmad Dahlan, Haji Agus Salim dan Imam Zarkasyi. Mereka dapat dimasukkan sebagai tokoh pembaruan di dunia Islam abad modern.

Pembaharuan yang mereka lakukan merupakan aktivitas untuk merubah kondisi umat Islam yang sedang berlangsung menuju kondisi masa depan yang dicita-citakan³. Pembaharuan

1 Syafiq A. Mughni, "Hanbali Movement in Baghdad from Abu Muhammad al-Barbahari (w. 392/1941) to Abu Ja'far al-Hashim (w. 470/1077)" (Disertasi : University of California, 1990).

2 Untuk kasus di Minangkabau, Taufiq Abdullah mencatat bahwa Tuanku dari Ulakan merupakan khalifa Tarekat Syatariyah dan menjadi sumber otoritas keagamaan saat itu. Berlanjut hingga kemunculan gerakan Padri yang mempertanyakan otoritas keagamaan ulama Ulakan adalah harab bagi para guru agama di Minangkabau. Lihat Taufiq abdullah, "Adat dan Islam: Telaah mengenai Konflik di Minangkabau", dalam *Islam di Asia Tenggara. Perspektif Sejarah*, Penerjemah A Setiawan Abadi (Jakarta: LP3E5, 1994), 194.

3 Kata *tajdid* yang paling muktabar atau dikenal umum ialah pembaharuan. Hal itu setara dengan *jadid* artinya sesuatu yang baru. Esensi tajdid ditarik ke makna apapun ialah pembaharuan. Lihat Haedar Nasir,

Islam, dalam pandangan mereka adalah penemuan kembali ajaran dasar yang berlaku abadi dan dapat melampaui batasan ruang dan waktu⁴. Mereka meyakini bahwa apa yang mereka upayakan adalah untuk kemaslahatan hidup ummat Islam seperti yang dicita-citakan ajaran Islam, atau tidak bertentangan dengan kaidah agama Islam. Pembaharuan mereka memperoleh justifikasi keagamaan, yaitu sabda Rasulullah yang diriwayatkan Hakim, Abu Dawud dan Tirmidzi dari Abu Hurairah yang mengatakan bahwa “Allah Ta’ala akan mengutus seorang kepada ummat Islam untuk memperbarui (*yujaddidū*) ajaran keagamaan mereka”⁵.

Adapun di Indonesia pembaharuan tersebut dilakukan oleh berbagai organisasi dan golongan, di antaranya adalah Muhammadiyah, didirikan oleh Ahmad Dahlan di Kampung Kauman Yogyakarta pada 18 November 1912. Kondisi objektif yang mendasari kelahiran Muhammadiyah adalah faktor internal seperti ketidakmurnian amalan Islam sebagai akibat dari tidak dijadikannya al-Qur’an dan Sunnah Rasul sebagai satu-satunya rujukan oleh sebagian besar umat Islam Indonesia, lembaga pendidikan yang dimiliki umat Islam belum bisa menyiapkan generasi yang siap mengemban misi selaku khalifah di muka bumi. Sementara itu, faktor objektif eksternal adalah semakin meningkatnya Kristenisasi di tengah-tengah masyarakat Indonesia, penetrasi bangsa Eropa terutama Belanda di Indonesia pada masa kolonial. Menurut Mukti Ali, kelahiran Muhammadiyah dilatarbelakangi oleh empat hal yang penting, yaitu : (a). Ketidakbersihan dan campuraduknya kehidupan agama Islam di Indonesia. (b) ketidakefisienan lembaga pendidikan Islam. (c). Aktivitas misi Katolik dan Protestan dan (d). Sikap acuh tak acuh, bahkan sikap merendahkan dari golongan intelektual terhadap Islam.⁶

Selain Muhammadiyah yang berdiri tahun 1912, Syekh Ahmad Soorkati pada 1914 mendirikan Al-Irsyad yang bertujuan untuk

Muhammadiyah Gerakan Pembaruan (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010), 287.

- 4 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 249-253.
- 5 HR Abu Dawud (no. 4291), al-Hakim (no. 8592), dan ath-Thabarani dalam “al-Mu’jamul ausath” (no. 6527), Dinyatakan shahih oleh imam al-Hakim, al-‘Iraqi, Ibnu Hajar (dinukil dalam kitab “‘Aunul Ma’buud” 11/267) dan syaikh al-Albani dalam “Silsilatul ahaaditsish shahihah” (no. 599).
- 6 Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Dhaby Darban, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis* (Yogyakarta: LPPI, 2000), 98-218.

memajukan pendidikan Agama Islam secara murni di kalangan bangsa Arab peranakan. Untuk itu mereka mendirikan madrasah al-Irshād, terutama di daerah pesisir, seperti Surabaya, Pekalongan, Tegal dan Jakarta dalam bidang sosial dan dakwah Islam dengan dasar al-Qur'an dan as-Sunnah secara murni⁷.

Selain al-Irshād, ada organisasi Persatuan Islam (Persis) yang didirikan oleh KH. Zamzam, ulama dari Palembang pada 17 September 1923 di Bandung. Tujuan Persis adalah mengembalikan kepemimpinan Islam pada al-Qur'an dan Hadith. Guna mewujudkan cita-cita tersebut, Persis melakukan berbagai usaha seperti mendirikan madrasah, pesantren, kegiatan tabligh, serta menerbitkan majalah dan buku agama. Majalah yang cukup populer di kalangan kaum muslimin di Indonesia dan bahkan di mancanegara seperti Malaysia adalah majalah *Pembela Islam* dan *Al-Muslimūn*.

Kiprah Persis dalam memerangi bid'ah dan khurafat yang disampaikan secara keras dan lugas memang sangat menonjol. Sikap semacam itu semakin menonjol di saat kepemimpinan ustadh A. Hasan, yang terkenal karena pena dan lidahnya yang tajam dalam menegakkan pemurnian agama. Popularitas A. Hasan saat memimpin Persis adalah korespondensi yang beliau lakukan dengan Bung Karno saat dibuang ke Ende. Surat itu kemudian diterbitkan dalam bagian dari buku Bung Karno yang terkenal, yaitu *di Bawah Bendera Revolusi* dalam bab *Surat-surat dari Ende*.⁸

Gerakan pemurnian Islam di Indonesia tersebut diimplementasikan dengan didirikannya lembaga-lembaga pendidikan seperti pesantren dan sekolah formal, pelembagaan tersebut sebagai bentuk dan upaya mewarisi dan mempertahankan ideologi *tajdīd* melalui jalur pendidikan formal, pelembagaan ideologi *tajdīd* dalam bentuk pesantren ini merupakan salah satu unsur yang dipilih dalam menentukan obyek penelitian, di antara obyek penelitian yang dipilih adalah: Pondok

7 Soegijanto Padmo, "Gerakan Pembaharuan Islam Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar", *Jurnal Humaniora*, Vo. 19, No. 2 (Juni 2007), 156.

8 *Ibid.*, 157.

Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan, Pesantren al-Işlah Sendangagung Paciran Lamongan, Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan, Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, Pesantren Persatuan Islam di Bangil Pasuruan dan Pesantren Walibarokah Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Burengan Kediri.

Pengambilan keenam pesantren tersebut sebagai obyek penelitian dengan landasan bahwa keenam pesantren itu sudah dianggap mewakili ideologi puritan di Indonesia dan beberapa ormas maupun lembaga yang menganut ideologi tersebut, di antaranya adalah Muhammadiyah, Persatuan Islam, Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Dewan Dakwah Indonesia, Ideologi Salafi dan Wahabi.

Pondok Modern Muhammadiyah adalah representasi dari Muhammadiyah, Pesantren Persatuan Islam adalah representasi dari Persatuan Islam, Pesantren Wali Barokah adalah representasi dari Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Pesantren al-Işlah adalah representasi dari Gontor, Pesantren al-Islam adalah representasi dari Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia, Pesantren Maskumambang adalah representasi dari ideologi Wahabi.

Dari keenam pesantren tersebut, peneliti ingin menggali lebih dalam bentuk-bentuk ideologi *tajdīd* yang dikembangkan oleh keenam pesantren tersebut sehingga kiranya dapat diungkap sebuah tipologisasi baru mengenai *tajdīd* di pesantren di Jawa Timur serta implikasinya terhadap pelaksanaan pendidikan Islam di Pesantren tersebut.

Kajian Pustaka

Kajian Pustaka dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yang *pertama* kajian pustaka mengenai pesantren-pesantren yang dijadikan obyek penelitian, atau aspek-aspek apa yang pernah digali dalam pesantren tersebut⁹, yang *kedua* kajian pustaka mengenai *tajdīd* dan purifikasi.

9 Penelitian yang pernah dilakukan dalam pesantren tersebut adalah penelitian yang sekaligus Disertasi atau jika tidak ada, maka penelitian setingkat Tesis. Penelitian setingkat skripsi tidak penulis cantumkan karena cenderung lebih deskriptif dan ruang lingkup kajiannya cukup mendasar, tidak eksploratif dan *discoverable*.

Yang pertama yaitu penelitian terdahulu mengenai pesantren-pesantren yang dijadikan obyek penelitian, yaitu: Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan, penelitian yang pernah dilakukan di Pondok Modern Muhammadiyah Lamongan adalah penelitian yang ditulis oleh Hasan Rasidi, *Konsep Pendidikan Rahmatan Lil 'Alamīn, Analisis Pemikiran KH. Karim Zen tentang Pendidikan Islam*, (Surabaya : Tesis IAIN Sunan Ampel, 2003).

Pondok Pesantren al-Iṣlah Sendangagung Lamongan, penelitian yang dilakukan di Pondok Pesantren al-Iṣlah adalah penelitian yang ditulis oleh Agus Salim, *Pengembangan Model Pendidikan Islam di Pondok Pesantren al-Iṣlah Sendangagung Lamongan*. (Surabaya: Tesis Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2011).

Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan, penelitian yang pernah dilakukan di Pondok Pesantren al-Islam adalah penelitian yang ditulis oleh Din Muhammad Zakariya, *Konsep Kurikulum Pendidikan Islam di Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan*, (Surabaya : Tesis Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2013).

Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, penelitian yang pernah dilakukan di Pondok Pesantren Maskumambang adalah penelitian yang ditulis oleh Afifullah, *Efektivitas Pendidikan Profesi Guru terhadap Peningkatan Profesionalisme Guru di Madrasah Aliyah YKUI Maskumambang Dukun Gresik*, Tesis, (Surabaya: Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2011)

Pondok Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan, penelitian yang pernah dilakukan di Pondok Pesantren Persatuan Islam adalah penelitian yang ditulis oleh Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970).

Pondok Pesantren Wali Barokah Burengan Kediri, penelitian yang pernah dilakukan di Pondok Pesantren Wali Barokah adalah penelitian yang ditulis oleh Hilmi. M, *Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur*, Disertasi,

(Jakarta: Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana 2012).

Dari beberapa penelitian tersebut, belum ada penelitian yang menyinggung persoalan *tajdīd* dan purifikasi, karenanya penelitian ini bentuk dari kontribusi bagi celah penelitian yang belum sepenuhnya disentuh oleh peneliti sebelumnya.

Yang *kedua* yaitu penelitian terdahulu mengenai *tajdīd* dan purifikasi. Ada beberapa penelitian dan buku yang ditulis berkenaan dengan persoalan *tajdīd* dan purifikasi di antaranya adalah: al-Hasan al-‘Alami, T.Th, dalam bukunya *Tajdīd al-Fikr al-Islāmi*, al-Qunaitiroh: Maktabah al-Turath *al-Islāmi* dan Muhammad Iqbal, dalam bukunya *Tajdīd al-Fikri al-Dīn fī al-Islām*, Terj. Abbas Mahmud al-Aqad. Kairo: Dār al-Taklīf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1955. Menjelaskan bahwa yang perlu diperbarui itu bukanlah Islam, karena Islam sudah final, akan tetapi yang perlu diperbarui adalah *al-Fikr al-Islāmi* pemikiran manusia tentang Islam, maka dari itu tidak setuju jika dikatakan *tajdīd al-Dīn al-Islām* akan tetapi *Tajdīd al-Fikri al-Dīn al-Islām*.

Dari beberapa penelitian terdahulu tersebut, belum ada yang membahas secara spesifik mengenai ideologi *tajdid* di lingkungan pesantren yang peneliti lakukan, khususnya di Jawa Timur. Dengan demikian penelitian ini masih cukup layak dilakukan mengingat prespektif yang diambil peneliti belum sepenuhnya dijamah oleh peneliti yang lain.

Penelitian ini mencoba menggali dimensi-dimensi dan tipologi-tipologi *tajdīd* yang dikembangkan oleh masing-masing pesantren dan implikasinya terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam di Pesantren, karena setiap pesantren memiliki karakteristik yang berbeda, oleh karenanya ia pasti memiliki pola *Tajdid* yang berbeda pula.

Kerangka Konseptual

***Tajdīd* Keagamaan**

Haidar Nasir menjelaskan bahwa kata "*tajdīd*" berasal dari

bentukan kata *jadda–yajiddū–jiddan/ jiddatan* artinya sesuatu yang ternama, yang besar, nasib baik, dan baru. *Tajdīd* dimaknai *i’adah al-shai ka’l-mubtada* (mengembalikan sesuatu pada tempatnya semula), *al-iḥyā* (menghidup-hidupkan sesuatu yang telah mati) dan *al-iṣlah* (menjadikan baik, mengembangkan). Dengan demikian *tajdīd* keagamaan adalah mengembalikan ajaran agama atau shari’at agama pada tempatnya semula seperti yang diajarkan oleh nabi, serta menghidup-hidupkan kembali shari’at agama dan sunnah nabi Muhammad SAW¹⁰.

Adapun Syamsul Anwar memaknai *Tajdīd* sebagai ikhtiar menemukan kembali substansi agama untuk pemaknaan baru dalam pengungkapannya dalam suatu konteks baru yang berubah, baik melalui purifikasi maupun dinamisasi. Sedangkan menurut Asyuni Abdurrahman bahwa *Tajdīd* itu berarti pembaruan; dan dari segi istilah memiliki dua arti yakni pemurnian dan pengembangan¹¹.

John O Voll menyatakan bahwa *tajdīd* bisa jadi sebagai jawaban terhadap tantangan rusaknya kehidupan keagamaan atau jawaban terhadap keberhasilan yang dicapai oleh kaum Muslimin¹². Sedangkan Ahmad Jainuri memahami bahwa *tajdīd* merupakan salah satu bentuk implementasi ajaran Islam setelah meninggalnya Nabi¹³.

Sebagian ulama mendefinisikan *tajdīd* sebagai upaya menghidupkan kembali apa yang telah hilang dan terhapus dalam penerapan kandungan al-Qur’an dan al-Sunnah, serta perkara yang wajib dikerjakannya¹⁴. Makna *Yujaddidū laha dīnahā* berarti menjelaskan dan membedakan antara sunah dan bid’ah, memperbanyak ilmu dan mendukung ulama, serta memberantas ahli bid’ah. Hal itu tidak akan tercapai kecuali bagi seorang yang alim dalam bidang ilmu agama.

10 Haedar Nasir, *Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah 2010), 287-288

11 Asyuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aksi*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007),

12 John O Voll, *Revivalism and Social Transformation in Islamic History The Muslim World*, (1989: 172)

13 Ahmad Jainuri, *Orientasi Ideologi*, 5.

14 Zarkasyi, *Tajdīd dan Modernisasi*, 395-418.

Dari beberapa pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa *tajdīd* keagamaan adalah upaya menghidupkan kembali apa yang telah hilang dan terhapus dalam penerapan kandungan al-Qur'an dan al-Sunnah, serta meluruskan kembali ajaran-ajaran Islam yang tidak sesuai dengan apa yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, *tajdid*¹⁵ dalam Islam bukan berarti membuat Islam yang baru, tetapi mengembalikan Islam kepada masa Rasulullah SAW dan *al-Khulafā al-Rashidūn* berdasarkan sumber-sumbernya yang murni dengan mempertimbangkan kondisi zaman¹⁶.

Pendidikan

Untuk memahami pendidikan, ada dua istilah yang dapat mengarahkan pada pemahaman hakikat pendidikan, yakni kata *pedagogie* dan *pedagogik*, istilah *pedagogie* secara literatur dapat dipahami sebagai sebuah seni atau pengetahuan untuk mengajar anak-anak (*the art or science of teaching children*). Sedangkan kata *pedagogik* berasal dari bahasa Yunani kuno *paidagogos* yang terdiri atas kata *paidos* (child) dan *agogos* (lead). Maksudnya adalah memimpin anak dalam belajar¹⁷.

Pesantren

Pesantren berarti tempat para santri¹⁸. Poerwadarminta mengartikan pesantren sebagai asrama dan tempat murid-murid belajar mengaji¹⁹. Louis Ma'lūf mendefinisikan kata pondok sebagai “khon” yaitu “setiap tempat singgah besar yang disediakan untuk menginap para turis dan orang-orang yang berekreasi²⁰. Pondok juga bermakna “rumah sementara waktu seperti yang didirikan di ladang, di hutan dan sebagainya”²¹.

15 Dalam riset ini, *tajdid* memiliki fungsi ganda, yaitu purifikasi dan modernisasi. Namun kajian ini tidak ingin memperdebatkan adanya pemahaman *tajdid* yang lebih cenderung ke arah modernisasi saja. Lihat Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam; Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme dan Modernisme* (Surabaya: LPAM, 2004).

16 Zarkasyi, *Tajdīd dan Modernisasi Pemikiran Islam*, 399-400.

17 Rakhmat Hidayat, *Pedagogi Kritis : Sejarah, Perkembangan dan Pemikiran*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 1.

18 Zamakhsyari Dhofier, 1982: 18

19 WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), 764

20 Louis Ma'luf, 1986: 597.

21 WJS Poerwadarminta, 1982: 764.

Soegarda Purbakawarja juga menjelaskan, pesantren berasal dari kata santri, yaitu seorang yang belajar agama Islam, dengan demikian pesantren mempunyai arti tempat orang berkumpul untuk mempelajari agama Islam²². Secara definitif Imam Zarkasyi mengartikan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam dengan sistem asrama atau pondok, di mana kiai sebagai figur sentralnya, masjid sebagai pusat kegiatan yang menjiwainya, dan pengajaran agama Islam dibawah bimbingan kyai yang diikuti santri sebagai kegiatan utamanya²³. Secara singkat pesantren bisa juga dikatakan sebagai laboratorium kehidupan, tempat para santri belajar hidup dan bermasyarakat dalam berbagai segi dan aspeknya²⁴.

22 Soegarda Purbakawatja, *Eksiklopedi Pendidikan*, (Jakarta: Gunung Agung, 1976), 223.

23 Amir Hamzah Wirosukarto, dkk, *KH. Imam Zarkasyi dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, (Ponorogo: Gontor Press, 1996), 56.

24 Umiarso dan Nur Zazin, *Pesantren di Tengah Arus Mutu Pendidikan: Menjawab Problematikan Kontemporer Manajemen Mutu Pesantren* (Semarang: Rasail Group, 2011), 15-88.



Dinamika Makna Tajdid Keagamaan di Indonesia

Pengertian Tajdid Keagamaan

Terminologi *tajdid* penting diterangkan terlebih dahulu agar dapat ditemukan dan dipahami makna yang sesuai, sehingga tidak ada penyelewengan arti *tajdid* tersebut di bahasan selanjutnya dalam buku ini. Konsep *tajdid* merujuk hadith Rasulullah SAW berikut ini:

“Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbaharui agamanya. Dalam riwayat yang lain, seseorang yang memperbaharui perkara ajaran agamanya”.¹

Pengertian *tajdid* secara etimologis berasal dari *jadda–yajjidu–jiddan/ jiddatan* yang memiliki arti sesuatu yang ternama, yang besar, nasib baik, dan baru. *Tajdid* berarti *i’adah al-shai’ ka’l-mubtada* (mengembalikan sesuatu pada tempatnya semula), *al-ihyā* (menghidup-hidupkan sesuatu yang telah mati) dan *al-iṣlāḥ*

¹ *Ibid.*

(menjadikan baik, mengembangkan). Namun kata *tajdīd* yang paling muhtabar atau dikenal umum ialah pembaruan, setara dengan *jadīd* artinya sesuatu yang baru. Esensi *tajdīd* ditarik ke makna apapun ialah pembaharuan.²

Beberapa ulama ada yang mendefinisikan *tajdīd* sebagai upaya menghidupkan kembali apa yang telah hilang dan terhapus dalam penerapan kandungan al-Qur’ān dan al-Sunnah, serta perkara yang wajib dikerjakannya³. Sedangkan makna *yujaddidū lahā dīnahā* memiliki makna menjelaskan dan membedakan antara sunah dan bida’ah, memperbanyak ilmu dan mendukung ulama, serta memberantas ahli bida’ah. Hal itu tidak akan tercapai kecuali bagi seorang yang alim dalam bidang ilmu agama. Dengan demikian, *tajdīd* dalam Islam bukan berarti membuat Islam yang baru, tetapi mengembalikan Islam kepada masa Rasulullah SAW dan *al-Khulafā al-Rashidūn* berdasarkan sumber-sumbernya yang murni dengan mempertimbangkan kondisi zaman⁴.

Dari sini, makna *tajdīd* memiliki tiga arti yang saling berkaitan dan tidak terpisah: 1). Bahwa sesuatu yang diperbaharui itu telah ada permulaannya dan dikenal oleh orang banyak, 2). Bahwa sesuatu itu telah berlalu beberapa waktu, kemudian usang dan rusak, 3). Sesuatu itu telah dikembalikan kepada keadaan semula sebelum usang dan rusak.⁵ Nampak dari keterangan ini bahwa kata “baru” lawan dari kata “usang”, atau “jadīd” lawan kata “qadīm”.

Terminologi Tajdīd dalam al-Qur’an dan Hadith

Dalam al-Qur’an tidak terdapat lafal *jaddada* atau *tajdīd*, tetapi terdapat kata *jadīd*. Pemakaian kata ini dalam al-Qur’an berguna untuk memperjelas makna kata *tajdīd*.

2 Haedar Nasir, *Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan*, 287-288.

3 Zarkasyi, *Tajdīd dan Modernisasi*, 395-418.

4 *Ibid.*, 399-400.

5 Bustami Muhammad Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, Terj. Mahsun al-Mundhir, (Gontor-Ponorogo: PSIA ISID, 1991), 2-3.

“Dan mereka berkata: Apakah kita sudah jadi tulang dan barang yang rapuh, maka kita akan dibangkitkan sebagai kejadian yang baru”⁶ (QS. al-Isrā’ 17: 49).

“Dan mereka berkata: Sesudah kami sesat dibumi, apakah kami akan berada di kejadian yang baru, bahkan mereka bertemu dengan tuhan mereka dalam keadaan kafir”⁷ (QS. al-Sajdah 32: 10)

Selain di dalam al-Qur’an, terminologi *tajdīd* juga terdapat di beberapa Hadith Rasulullah SAW, *Pertama*, hadith sahih yang diriwayatkan oleh Abu Daud yang dikutip dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda:

“Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbaharui agamanya. Dalam riwayat yang lain, seseorang yang memperbaharui perkara ajaran agamanya”.

Mengenai Hadith tersebut terdapat beberapa penjelasan : Mayoritas ulama yang memahami yang dimaksud dengan *umah* di sini adalah mayoritas kaum Muslim.

Pengertian *man* (seseorang) dalam hadith tersebut tidak mesti seorang (individu), tetapi bisa diartikan jamak. Menurut Imam Ahmad bin Hanbal bahwa mujaddid abad pertama adalah Umar bin Abdul Aziz dan pada abad kedua adalah Imam al-Shafi’i.⁸

Tidak disyaratkan dalam *tajdīd* agama dan ilmu umum, diemban hanya oleh seorang mujaddid, tetapi dapat diemban oleh para pakar yang meliputi imam-imam ilmu agama dan ilmu umum, yang terdiri dari *fuqahā*, ahli hadith, ahli usul fikih, para dokter, insinyur, ahli fisika dan kimia, pertanian, dan teknologi, sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam al-Nawawi.⁹

6 Al-Qur’an, 17: 49.

7 Al-Qur’an, 32: 10.

8 Ibn Hajar al-‘Asqalāni, *Tadhīb al-Tadhīb*, Juz 9, (Haedar Abad: T. Pn, Cet.1, 1325 H) dalam Amal Fathullah Zarkasyi, *Tajdid*, 322.

9 Imam Nawawi, *Sharḥ Saḥīḥ Muslim* (Kairo: al-Matba’ah al-Masriyyah, 1349 H), 256-257.

Telah diketahui bahwa perkara *tajdīd* tidak terbatas dalam hal menghidupkan kembali shi'ar-shi'ar ibadah dan beragama saja di antara kaum Muslimin. Apabila hal itu demikian, maka Islam tidak memerlukan *Tajdīd*, sebab masalah ibadah dan aqidah tidak memerlukan perubahan. Akan tetapi pengertiannya adalah meliputi semua apa yang menghidupkan shi'ar ajaran Islam dan sekaligus dalam bidang agama dan umum, bidang agama dan dunia.

Pendapat yang kuat mengenai “seratus tahun” adalah Abad Hijrah dan dimulai pada awal abad itu.¹⁰

Rasulullah SAW bersabda: “Perbaharuilah iman kamu! Ada seorang yang bertanya: Bagaimana kami memperbaharui iman kami? Beliau bersabda: Perbanyaklah mengucapkan la ilaha illa Allah”.¹¹

Pendapat Ulama Salaf¹² tentang Tajdīd

Seorang ulama salaf, Sahal al-Su'luqi (w. 389 H), mengatakan: Allah mengembalikan agama ini sesudah terhapus sebagian dari padanya, lewat Ahmad bin Hambal, Abu Hasan al-Ash'ari dan Abu Nu'aim al-Istirabazi.¹³ Pendapat di atas dapat dipahami bahwa, agama itu pada mulanya adalah sempurna, kemudian dengan berlalunya zaman mengalami *distorsi*, kemudian lewat ketiga ulama tersebut agama dikembalikan kepada keadaan asalnya.

Jadi, menurut pengertian Abu Sahal al-Su'luqi bahwa *tajdīd* adalah mengembalikan agama kepada keadaan semula sebagaimana pada masa salaf yang pertama. Oleh karena itu, istilah *tajdīd al-dīn* kurang tepat, sebab agama adalah wahyu ilahi yang tidak boleh diubah dan diperbaharui. Istilah yang tepat adalah *tajdīd al-fikr al-Islāmi*, sebab yang diperbaharui adalah pemahaman, pemikiran,

10 Abu Tayyib Muhammad Syams al-Haq 'Azim Abadi, *Sharh 'Aun al-Ma'būd ala Sunan Abi Dawud*, Juz 11, (Madinah : Maktabah Salafiyah, 1969), 386, 'Abd al-Muta'al al-Sa'idi, *al-Mujaddidūn fī al-Islām* (Kairo: Maktabah al-'Adab, T.Th), 9.

11 al-Musnād li Imām Ahmad bin Muhammad bin Hambāl, al-Qāhirah : Dār al-Hadīth, Juz 8, Hadith No. 8695, Halaman 395.

12 Pengertian “Salaf” menurut para pakar adalah para sahabat, Tabi'in dan ditambah dengan Tabi' Tabi'in, yang mana pendapatnya sesuai dengan al-Qur'an dan Hadith, baik secara implisit maupun eksplisit, tekstual maupun kontekstual. Muhammad al-Sayyid al-Jalayand, *Dirasah fī al-Salaf* (Kairo: Maktabah Dar al-Ulum, 1980), 10.

13 *Ibid*.

metode pengajaran, dan pengamalan ajaran tersebut. Penganut istilah *tajdīd al-dīn* berargumentasi bahwa yang diperbaharui dalam masalah agama itu adalah apa yang telah terhapus dari hukum-hukum dan ajaran sunnah, serta apa yang telah lenyap dari ilmu-ilmu agama yang bersifat lahiriyah maupun batiniyah.¹⁴

Imam Ahmad bin Hambal tidak sepakat dengan hal ini. Menurutnya, istilah yang tepat adalah *ta'lim al-dīn* sebagai ganti dari *Tajdīd al-dīn*, berdasarkan hadits Nabi SAW:

“Sesungguhnya Allah Ta’ala mengutus dalam setiap penghujung abad, orang yang mengajarkan agamanya”.

Orang tersebut, lanjut Imam Ahmad adalah dari keluarga Rasulullah SAW. Dalam hal ini, Imam Ahmad kemudian menerangkan bahwa orang tersebut adalah Umar bin Abdul Aziz dan pada penghujung Abad II Hijriyah didapatkan Muhammad Idris al-Shafi’i¹⁵. Hal ini berdasarkan Hadith Nabi SAW : “Sesungguhnya Allah mengkaruniakan para pemeluk agama pada setiap penghujung abad, seorang dari ahli bait-ku yang menerangkan kepada mereka ajaran agama mereka”.

Dengan demikian *tajdīd* adalah menghidupkan kembali apa yang telah dilupakan/ditinggalkan dari ajaran-ajaran agama guna mereformasi kehidupan Kaum Muslim secara umum ke arah yang lebih baik. Dalam hal ini makna *tajdīd* bukanlah mengubah yang lama dan menghilangkannya dari aslinya untuk kemudian digantikan dengan sesuatu yang baru. Akan tetapi memperbaiki / memperbaharui yang lama sehingga kembali ke asal.

Dari uraian tersebut dapat dirumuskan pengertian *tajdīd* menurut ulama salaf adalah sebagai berikut :

Tajdīd adalah menghidupkan agama, membangkitkannya, dan mengembalikannya kepada aslinya, seperti pada masa Nabi Muhammad SAW.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Bustami Muhammad Said, *Pembaharu*, 33.

Yang termasuk tuntutan *tajdīd* adalah memelihara nas-nas agama yang asli secara benar dan bersih menurut batasan dan ukuran yang telah ditetapkan.

Yang termasuk tuntutan *tajdīd* adalah menempuh jalan yang benar dalam memahami nas agama dan memaknainya dengan keterangan yang telah digariskan oleh pola pemikiran sunnah.

Tujuan *tajdīd* adalah menjadikan hukum agama agar berjalan dan menguasai dimensi kehidupan, dan segera memperbaiki cara pengamalannya yang salah serta mengembalikan segi-segi yang kurang.

Yang termasuk dalam lingkup *tajdīd* adalah ijtihad, yaitu menganalisa secara Islami setiap hal yang baru, dan menentukan pandangan Islam pada setiap kejadian, serta memperluas lapangan agama agar mencakup segala suatu yang bermanfaat dan sesuatu dengan tuntunan dan tujuan-tujuannya.

Yang dimaksud ciri khas *tajdīd* adalah membedakan mana yang termasuk agama dan mana yang mengotorinya, serta membersihkan agama dari penyelewengan itu, baik yang timbul karena faktor-faktor *intern* dalam masyarakat muslim, maupun faktor-faktor *ekstern*.¹⁶

Dari penjelasan tersebut, seseorang dapat disebut mujaddid atau yang memperbaharui agama adalah ia yang memiliki syarat-syarat tertentu. Para ulama Islam memberikan syarat bagi seorang mujaddid, yakni harus menguasai bidang agama, ilmunya diakui oleh para ahli dalam bidangnya, perkataannya mendukung dan membela sunnah, dan ilmunya mengungguli semua pakar pada zamannya.¹⁷ Oleh karena itu, syarat-syarat menjadi mujaddid ada tiga: 1). Harus *ālim* dan pakar dalam bidangnya, 2). Mendukung dan komitmen terhadap sunnah dalam pemikiran dan perkataannya, bukan ahli bid'ah, dan 3). Ilmunya mengungguli pakar yang lain pada zamannya.¹⁸

16 Said, *Pembaharu*, 23-24.

17 Abd al-Muta'al al-Saidi, *al-Mujaddidūn fī al-Islām*, 199.

18 Al-Hasan al-'Alami, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmi*, (al-Qunaitirah: Maktabah al-Turq̄s al-Islāmi, T.Th), 18-19.

Bentuk Tajdīd

Amal Fathullah Zarkasyi membagi bentuk-bentuk *tajdīd* pada tiga dekade, yaitu pada masa *al-Khulafā al-Rashidūn*, *tajdīd* setelah zaman *al-Khulafā al-Rashidūn*, *tajdīd* pada zaman modern¹⁹.

Tajdīd pada Zaman al-Khulafā al-Rashidūn

Tajdīd Abu Bakar al-Shiddīq: 1) memerangi kaum murtad, 2). Mengumpulkan al-Qur'an, 3). Memulai gerakan ekspansi Islam.

Tajdīd Umar bin Khattab: 1) membuat Kalender Hijriyah, 2) memperluas daerah ekspansi Islam dan membangun kota-kotanya, 3). Menciptakan keadilan sosial di kalangan muslimin, 4) menjaga pedoman akhlak di masyarakat, dan 5). Memperbaharui fikih politik dan administrasi.

Tajdīd Usman bin Affan: 1). Menyebarkan kebudayaan Islam dan memperluas pembangunan negara dan 2) mengumpulkan al-Qur'an dalam satu mushaf (mushaf Usmani)

Tajdīd Ali bin Abi Thalib: 1) memerangi aliran ekstrem dalam agama dan 2) memerangi kelompok Khawārij yang menyimpang aqidahnya.²⁰

Tajdīd setelah Zaman al-Khulafā al-Rashidūn

Khalifah Umar bin Abdul Aziz: 1). Mengembalikan sistem pemerintahan dari kerajaan ke khilafah, 2). Membentuk *bait al-māl*, untuk kesejahteraan kaum muslim, 3). Menerapkan prinsip keadilan dalam hukum, dan 4). Memperbaiki perangai rakyat dan amar ma'ruf dan nahi munkar.

Imam Shafi'i: 1) pembukuan Uşul Fiqih, 2) pembetulan beberapa penyimpangan dalam aqidah, dan 3) pembelaan terhadap sunnah.

Imam al-Ash'ari: 1) memerangi para penyeleweng aqidah, 2) menampilkan metode baru dalam pembahasan aqidah, dan 3) meluruskan pendapat mutakallimun dalam bidang aqidah.

19 Amal Fathullah Zarkasyi, *al-Salaf wa al-Salafiyah fi al-Fikr al-Islāmi* (Gontor: Darussalam University Press, 2008), 95-140

20 Al-Hasan al-'Alami, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmi* (al-Qunaitirah: Maktabah al-Turāş al-Islāmi, T.Th), 30-49.

Imam al-Ghazali: 1). Mengkritik para filosof tentang beberapa perkara, 2). Mengkritik penyelewengan terhadap ilmu Kalam, 3). Mengkritik ahli kebatinan, dan 4). Mengkritik ahli tasawuf yang menyeleweng.

Ibnu Taimiyah: 1). Menghidupkan kembali *manhāj* salaf dalam pemikiran dan aqidah, 2). Menepis pertentangan antara akal dan wahyu, 3). Memerangi pemikiran dan perbuatan para ahli sihir, 4). Mengkritik para ahli logika, mutakallim, filosof dan sufi dalam bidang aqidah, 5). Membersihkan aqidah dan shari'ah dari bid'ah dan khurafat, dan 6). Membuka pintu ijtihad dan memerangi taqlīd.

Tajdīd pada Zaman Modern

Muḥammad bin Abd al-Wahhāb: 1). Menjelaskan ulang pengertian tauhid, 2). Memberantas bida'ah dan khurafat, dan 3). Membuka pintu ijtihad dalam bidang fikih dan memerangi taqlīd.

Jamaluddin al-Afghāni: 1). Membebaskan ikatan taqlīd dan membuka pintu ijtihād, 2). Berhukum kepada al-Qur'an dan Hadith, 3). Meluruskan pemahaman yang salah terhadap prinsip-prinsip Islam, 4). Menolak aliran naturalisme dan menegaskan pentingnya agama, dan 5). Seruan terhadap pembentukan pan-Islamisme dan berpegang terhadap mazhab salaf.

Muḥammad Abduh: 1). Memerangi bid'ah dan khurafāt, 2). Seruannya agar dibuka pintu ijtihād, dan 3). Reformasi dalam bidang pendidikan, pengajaran, dan bahasa Arab.²¹

Pedoman Tajdīd dalam Pemikiran Islam

Makna dari “pemikiran Islam” di sini adalah semua hasil karya akal kaum muslim yang menyangkut masalah-masalah aqidah, shari'ah, dan kehidupan rohaniah dan jasmaniah, kehidupan dunia, politik, ekonomi, sosial dan lain sebagainya. Dalam dunia akademis, umumnya pemikiran Islam meliputi bidang-bidang ilmu kalam, filsafat Islam, tasawuf, dan uṣḥul fiqh. Jika nisbah pemikiran itu kepada Islam, maka sudah seharusnya pemikiran itu tidak boleh

21 Zarkasyi, *al-Salaf*, 95-140.

berlawanan dan bertentangan dengan ajaran pokok Islam yang bersumber dari al-Qur'ān dan Hadith. Kalau pemikiran tersebut bertentangan dan tidak sesuai dengan ajaran Islam, maka tidak boleh dinisbahkan kepada pemikiran Islam. Untuk itu, perlu ada pedoman yang dijadikan standar dalam *tajdīd* pemikiran Islam. Standar tersebut adalah sebagai berikut:

Komitmen terhadap *masdariyyah* dan *marji'iyah*

Masdariyyah adalah sumber-sumber pokok dan sumber pengetahuan yang dipakai sebagai landasan berpikir, tempat berpijak ilmu pengetahuan, dan sumber dari hasil pemikiran. Sumber dalam pemikiran Islam adalah wahyu dan shari'ah dari al-Qur'an dan sunnah, dan sumber *tashri'* yang disepakati ulama'. Suatu pemikiran tidak akan dinamakan Islami kecuali bersumber dari sumber-sumber yang pokok ini, dari sini ia bertolak, dan tidak boleh menentanginya. Untuk itu, disyaratkan bagi seorang mujaddid untuk mengetahui kedua sumber pokok tadi dengan akurasi berpikir, tidak menyimpang dari prinsip-prinsip pengambilan hukum dari teks shari'ah. Oleh sebab itu, apa yang masuk dalam warisan Islam (*turath Islāmi*) dari teori-teori, filsafat-filsafat yang biasa disebut sebagai ilmu hikmah, yang bersumber dan berasal dari Filsafat Yunani, India, dan sumber kebudayaan Majusi dan lain-lain, yang asing dan menyimpang dari *masdariyyah* dan *marji'iyah* adalah bukan termasuk pemikiran Islam, karena hilangnya syarat berpedoman dan komitmen terhadap *masdariyyah*. Sedangkan yang dimaksud dengan *marji'iyah* adalah para perantara-perantara pemikiran yang dianggap sebagai rujukan dalam membaca, memahami literatur klasik secara komprehensif dan menyeleksi kegunaannya untuk pemikiran dan pengetahuan. Mereka adalah para ulama dan pemikir yang dianggap sebagai rujukan umat dalam hal ini. Untuk sampai kepada maqom tersebut, mereka mempunyai syarat-syarat : 1) adalah ulama yang luas dan dalam ilmu keislamannya, 2) bersifat jujur dalam berpegang teguh terhadap agama, dan 3) mempunyai tanggungjawab ilmiah, obyektif, dan menolak kepalsuan²².

22 al-'Alami, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmi*, (al-Qunaithirah: Maktabah al-Turas al-Islami, T.Th), 20-21.

Mempunyai metode berpikir dan metode *tajdīd* yang jelas

Maksud dari prinsip ini tertuang dalam dua prinsip berikut : *pertama*, *ta'sīl* sebelum *tanhīr*, artinya melihat terlebih dahulu warisan klasik Islam dalam bidang fikih dan pemikiran sebelum melihat yang lain, sebab warisan Islam dapat menyelesaikan problem pemikiran masa kini. *Kedua*, mengetahui maksud dan tuntutan zaman, supaya *tajdīd* yang diinginkan tidak terjadi pengulangan yang tidak berarti. Oleh karenanya, perlu mempelajari kondisi kaum muslim dan kebutuhan mereka pada masa kini dan yang akan datang²³.

Pemahaman yang benar terhadap shari'ah dan kondisi zaman

Mujaddid perlu mempunyai pengetahuan luas dan mendalam, bukan hanya tentang teks agama, tetapi juga realitas masyarakat, bahkan mengetahui fiqh shari'ah dan fikih zaman, ilmu umum dan agama, tahu mendiagnosa penyakit umat dan mengobatinya²⁴.

Tajdīd di Pesantren: Purifikasi dan Dinamisasi

Dalam riset ini, ideologi *Tajdīd* keagamaan di lingkungan Pesantren Jawa Timur yang terlihat dari dua aspek, yaitu aqidah dan shari'ah (ibadah dan mu'amalah), dapat dipahami dari dua istilah penting, yaitu purifikasi dan dinamisasi. Dalam hal ini, istilah purifikasi dan dinamisasi menjadi hal mendasar dalam memahami konsepsi ideologis *Tajdīd* keagamaan di pesantren di kawasan Jawa Timur.

Aspek purifikasi dan dinamisasi di sini, terlihat dalam beberapa aspek aqidah, ibadah dan muamalah yang jelas adanya perbedaan dalam praktiknya di semua pesantren dalam penelitian ini yaitu pesantren Maskumambang Gresik, Persis Bangil, Al-Islam Lamongan, Al-Ishlah Lamongan, Wali Barokah Kediri dan Pondok Modern Muhammadiyah Lamongan.

23 *Ibid.*, 23.

24 *Ibid.*, 24.

Secara konseptual, definisi *Tajdid* yang bertumpu pada purifikasi dan dinamisasi dapat dijelaskan sebagai berikut; pertama purifikasi. Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring (Dalam Jaringan/Online) mendefinisikan purifikasi sebagai upaya penyucian; pembersihan.²⁵ Syafiq A. Mughni dalam tulisannya berjudul *Tajdid Muhammadiyah antara Purifikasi dan Dinamisasi mencari format integrasi*,²⁶ menjelaskan bahwa pemurnian (purifikasi) itu dikenakan pada bidang aqidah dan ibadah. Hal ini, menurut Syafiq, terlihat dalam gerakan Muhammadiyah sepanjang sejarahnya. Lebih rinci, menurut Syafiq, ada dua macam pemurnian dalam realitas kehidupan. Yang pertama adalah pemurnian radikal dan yang kedua adalah pemurnian moderat. Dalam hal aqidah, pemurnian radikal dinyatakan bahwa aqidah seorang muslim harus bersih sama sekali dari unsur-unsur asing atau luar. Sedangkan puritan moderat melakukan purifikasi terhadap hal-hal yang memang dilarang oleh agama karena berkaitan langsung dengan syirik. Hal senada juga diungkap oleh Mujtahid dalam tulisannya berjudul *Gerakan Pemikiran Muhammadiyah: Antara Purifikasi dan Modernisasi*, yang menjelaskan purifikasi yaitu kembali kepada semangat dan ajaran Islam yang murni dan membebaskan umat Islam dari Tahayul, Bid'ah dan Khurafat.²⁷

Kedua, dinamisasi. Menurut Syafiq A. Mughni, dinamisasi adalah proses *Tajdid* sosial. Dengan inspirasi al-Qur'an umat Islam harus mengerahkan segala tenaga dan pikiran untuk selalu berinovasi dalam rangka mencapai kesempurnaan hidup.²⁸

25 Lihat <http://kbbi.web.id/purifikasi> (diakses 9 Februari 2015)

26 Lihat Syafiq A. Mughni, *Tajdid Muhammadiyah antara Purifikasi dan Dinamisasi mencari format integrasi*, dalam <https://pdm1912.wordpress.com/2010/05/28/tajdid-muhammadiyah-antara-purifikasi-dan-dinamisasi-mencari-format-integrasi/> (diakses 9 Februari 2015).

27 Periksa Mujtahid, *Gerakan Pemikiran Muhammadiyah: Antara Purifikasi dan Modernisasi*, dalam http://old.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=2391:gerakan-pemikiran-muhammadiyah-antara-purifikasi-dan-modernisasi&catid=35:artikel&Itemid=210 (diakses 9 Februari 2015).

28 Syafiq A. Mughni, *Tajdid Muhammadiyah antara Purifikasi dan Dinamisasi mencari format integrasi*, dalam <https://pdm1912.wordpress.com/2010/05/28/tajdid-muhammadiyah-antara-purifikasi-dan-dinamisasi-mencari-format-integrasi/> (diakses 9 Februari 2015).



Gerakan Tajdīd Keagamaan di Indonesia

Sejarah Gerakan Tajdīd Keagamaan di Indonesia

Gelombang reformasi atau *tajdīd* berdampak luas ke segenap penjuru dunia Islam, dari Afrika Utara sampai Asia Tenggara, mulai berlangsung pada abad ke-18, tatkala umat Islam kehilangan kreativitas dan tenggelam dalam kebekuan pemikiran, akibat tertutupnya pintu ijtihad oleh institusi-institusi keagamaan yang sudah mapan. Bangkitlah para tokoh pembaharu seperti Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb (1703–1792 M) di Semenanjung Arabia, Syah Waliyullah ad-Dahlawi (1703–1762 M) di India, dan Muhammad ibn Ali as-Sanusi (1791-1859 M) di Afrika Utara. Sebagaimana halnya Ibn Taimiyyah lima abad sebelumnya, para pembaharu pada abad ke-18 itu memusatkan gerakan mereka untuk mencairkan “kebekuan internal” yaitu memurnikan tauhid, menentang dominasi madhhab, dan memberantas hal-hal yang dianggap bid’ah. Adapun masalah “ancaman eksternal” tidaklah menjadi fokus pemikiran, sebab sebagian besar dunia Islam belum tersentuh oleh hegemoni kelompok non-Muslim. Meskipun sejak abad ke-17 bangsa-bangsa Eropa Barat

sudah berdatangan sebagai pedagang, penyebar Injil atau prajurit (*gold, gospel, glory* atau *mercenary, missionary, military*), kehadiran mereka sampai akhir abad ke-18 tidaklah menggoyahkan tatanan peradaban umat Islam¹.

Pada akhir abad ke-19 bermunculan tokoh-tokoh pembaharu (*mujaddīd*) yang menyeru umat Islam agar mengambil peradaban modern yang menunjang kemajuan, sebab modernisasi dalam arti yang benar, yaitu yang didasari rasionalisasi dan teknikalisisasi, tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam bahkan justru diperintahkan oleh al-Qur'an. Oleh karena para *mujaddīd* ini bersikap positif terhadap modernitas, mereka oleh para ahli sejarah dijuluki kelompok modernis (*mujaddīd*) dan ide mereka disebut modernisme Islam. Gerakan *tajdīd* kemudian mulai merambah Indonesia, di antaranya:

Minangkabau (Sumatera Barat)

Dalam perkembangan gerakan *tajdīd* di Indonesia, tidaklah dapat diabaikan peranan orang-orang Minangkabau². Di samping karena Minangkabau telah mengenal ide *tajdīd* sejak masa Perang Padri³, suku Minangkabau memiliki watak seperti suku Quraisy, yaitu senang

1 Mahsun Jayadi, *Fundamentalisme Muhammadiyah* (Surabaya : PNNM, 2010),

2 Menurut *Tambo Sejarah*, Minangkabau adalah salah satu dari tiga “dunia yang diciptakan Tuhan setelah penciptaan *Nūr Muḥammad*. Dunia Minangkabau atau Alam Minangkabau ini kemudian dihuni oleh nenek moyang orang Minangkabau yang turun dari Gunung Merapi. Rakyat Minangkabau kemudian juga menempati daerah-daerah baru diluar Alam Minangkabau yang disebut *rantau*. Alam Minangkabau dalam waktu yang sama juga merupakan gabungan dari dunia-dunia kecil yang disebut *nagari* (negeri). *Nagari* yang merupakan suatu masyarakat politik independen dianggap sebagai tetangga dari *rantau*, pengaruh *rantau* dapat diterima sejauh bersesuaian dengan potensi Alam Minangkabau sendiri, setelah melalui mufakat dan patut. Jika persyaratan ini tidak dipenuhi ia dapat menimbulkan disharmonisasi sosial dan membuat alam menyimpang dari perkembangan yang benar. Penerimaan Alam Minangkabau terhadap Islam menciptakan harmoni baru yang disimbolkan melalui konsep tiga raja : Raja Adat, Raja Ibadat dan Raja Alam. Lihat Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Terj. Idrin Rasyidin (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2003), 27. Lihat juga Taufik Abdullah, *Modernization in Minangkabau World*, dalam Claire Holt (ed), *Culture and Politics in Indonesia*, (Cornell: Cornell University Press, 1972), 34.

3 Perang Padri adalah perang pembaruan kehidupan keagamaan, yang kemudian berubah menjadi perang perlawanan rakyat Minangkabau dibawah pimpinan kaum ulama terhadap intervensi Belanda. Menurut sebagian sejarawan, kata *Padri* menunjuk kepada sejumlah ulama yang pernah belajar agama ke Pedir (Pidie), Aceh dan karena mereka membentuk suatu kekuatan, maka gerakan mereka dinamakan “Gerakan Padri” pendapat lain mengatakan bahwa kata itu berasal dari kata Portugis *padere* (bapak), panggilan yang biasanya diucapkan orang kepada ulama. Lihat Kafrawi Ridwan, dkk, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : PT. Ihtiar Baru van Hoeve, 1994), 66.

mengembara, sehingga mereka terbiasa mengadakan kontak dengan dunia luar dan terbuka kepada ide-ide baru.

Menjelang akhir abad ke-19, seorang putra Minangkabau menjadi imam Masjid al-Ḥaram di Makkah, yaitu Shaikh Aḥmad Khatib al-Jawi al-Minangkabawi (1840–1916 M). Dia banyak mempunyai murid yang datang dari Indonesia, antara lain Aḥmad Dahlan (1868–1923 M) yang kelak mendirikan Muḥammadiyah serta Hashim Ash`a`ri (1871–1947 M) yang kelak mendirikan Nahdhatul-`Ulamā`.

Meskipun memegang teguh madhhab Shafi`i, Shaikh Aḥmad Khatib tidaklah melarang para muridnya mempelajari ide-ide pembaharuan dari Jamaluddin al-Afghani, Muḥammad Abduh, dan Rashid Ridha. Salah seorang murid Shaikh Aḥmad Khatib adalah sepupunya, Shaikh Muhammad Tahir Jalaluddīn (1869–1957 M), yang pada tahun 1893 M sampai 1897 M kuliah di Universitas al-Azhar di Kairo dan menjadi sahabat akrab Rashīd Rida. Ketika Rashīd Ridha menerbitkan al-Manār tahun 1898 M, dia ikut menyumbangkan artikelnya. Shaikh Tahir pulang ke tanah air tahun 1899 M dengan tekad menerbitkan majalah seperti al-Manār di kawasan Asia Tenggara, agar gagasan *tajdīd* lebih cepat tersiar di kalangan masyarakat.

Pada bulan Juli 1906 M di Singapura terbitlah majalah bulanan berbahasa Melayu dengan nama al-Imām: Majalah Pelajaran Pengetahuan Perkhawaran. Dengan Shaikh Tahir Jalaluddīn sebagai pemimpin redaksi, majalah itu memuat artikel-artikel yang mengajak umat Islam untuk membuka pintu ijtihād dan mempelajari ilmu-ilmu modern, serta terjemahan artikel-artikel dari majalah al-Manār. Majalah ini terbit sebanyak 31 nomor dan berhenti tahun 1909 M lantaran kehabisan dana. Gagasan *tajdīd* yang disebarkan al-Imām ternyata lebih bergaung di Indonesia, terutama Sumatera dan Jawa, daripada di Malaysia. Hal ini disebabkan pengaruh para sultan dan mufti kerajaan sangat kuat di Malaysia, sehingga ide-ide pembaharuan yang dianggap menggoyahkan kedudukan mereka sulit untuk tersebar.

Sementara itu beberapa orang murid Shaikh Aḥmad Khatib⁴ di

4 Shekh Aḥmad Khatib al-Minangkabaw lahir di Koto Tuo Balai Gurah, kecamatan Angkat Candung, Bukit Tinggi pada tahun 1855. Ia berasal dari keluarga “berada” yang taat beragama. Karena sikap anti-Belanda dan tidak puas dengan pola pendidikan waktu itu, maka pada tahun 1876, ia berangkat

tanah suci pulang ke Minangkabau, yaitu Muḥammad Jamil Jambek (1860–1947 M), Muḥammad Taib Umar (1874–1920 M), Abdullah Ahmad (1878–1933 M), dan Abdulkarīm Amrullah (1879–1945 M). Setelah majalah al-Imam berhenti terbit, timbul niat di kalangan mereka berempat untuk menerbitkan majalah semacam itu di Minangkabau. Pada tanggal 1 April 1911 M terbit majalah al-Munīr di Padang, dengan Abdullah Aḥmad sebagai pemimpin redaksi. Inilah majalah modernisasi Islam (*tajdīd*) yang pertama di Indonesia. Sebingkai sha’ir yang ditulis Muhammad Taib Umar dalam al-Munīr mencerminkan tujuan majalah ini: “Satu dua tiga dan empat, hendaklah pelajari segera cepat, membaca buku supaya sempat, ilmu pengetahuan banyak didapat. Jangan seperti orang tua kita, menuntut ilmu hanya satu, fiqh saja yang lebih dicinta, kepada yang lain matanya buta”.

Selama lima tahun usianya majalah al-Munīr beredar di seluruh Indonesia, terutama di Sumatera dan Jawa. Artikel-artikel majalah ini mengeritik praktek-praktek keagamaan yang tidak sesuai dengan al-Qur’an dan Sunnah Nabi serta menganjurkan umat Islam menata metode dan sarana pendidikan. Tidaklah mengherankan jika daerah Minangkabau memelopori sekolah-sekolah agama yang menerapkan sistem kurikulum modern. Pada tahun 1909 M Abdullah Aḥmad mendirikan Sekolah Adabiyah di Padang, lalu Abdulkarīm Amrullah mendirikan Surau Jembatan Besi tahun 1914 M di Padang Panjang.

Setahun kemudian Padang Panjang juga memiliki Sekolah Diniyyah Putri yang didirikan oleh Zainuddin Labai (1890–1924 M) dan adiknya, Raḥmah al-Yunusiyyah (1900–1969 M). Kemudian Surau Jembatan Besi bergabung dengan Surau Parabek, yang didirikan

ke Mekkah untuk belajar ilmu-ilmu agama. Aḥmad Khatib merupakan penerus upaya pembaruan yang dilakukan kaum Padri. Tidak diketahui siapa guru-gurunya, baik ketika di Minangkabau maupun di Mekkah. Karena keluasan ilmunya, dia dipercayakan sebagai guru dan imam Masjid al-Haram. Ia adalah penganut Madhhab Shafi’i. Meskipun demikian, ia sangat demokratis dan fleksibel dalam memegang madhhabnya. Lihat Samsul Nizar, *Seabad Buya Hamka; Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), 54. Lihat juga Hamka, *Ayahku*, Riwayat Hidup Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan kaum Agama di Sumatera (Jakarta: Ummina, 1982), 28-38. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hinda Karya Agung, 1985), 28. Deliar Noer, *Gerakan Modern di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), 38-39.

tahun 1908 M oleh Ibrahim Musa (1882–1963 M), menghasilkan sekolah Sumatera Tawalib tahun 1918 M.

Jakarta dengan Jami'atul Khaīr wa al-Irshād

Semangat *tajdīd* mengalir pula ke Pulau Jawa. Masyarakat Arab di Jakarta mendirikan organisasi Jam'at al-Khaīr tahun 1901 M, akan tetapi baru memperoleh izin resmi dari pemerintah Hindia Belanda tanggal 17 Juli 1905. Organisasi ini membangun sekolah-sekolah modern di beberapa kota, dan keanggotaannya terbuka bagi orang-orang Muslim pribumi. Jamiat al-Khaīr aktif mendatangkan guru-guru dari Timur Tengah, antara lain Shaikh Aḥmad Surkati⁵ (1872–1943 M) dari Sudan. Aḥmad Surkati yang merupakan penganut faham Muhammad Abduh ini tiba di Jakarta pada Maret 1911 M.

Setelah aktif di Jam'at al-Khaīr, Aḥmad Surkati menyadari bahwa organisasi ini terlalu didominasi oleh kaum sayyīd yang berpikiran sempit. Pada tanggal 6 September 1914 M (15 Syawwal 1332 H) Aḥmad Surkati mendirikan organisasi Jam'iyah al-Iṣlah wal-Irshād. Organisasi yang lebih dikenal dengan sebutan al-Irshād ini segera berkembang dan memiliki cabang-cabang di Cirebon, Tegal, Pekalongan, Surakarta, Surabaya, dan beberapa kota lainnya di Jawa.

Yogyakarta (Muhammadiyah)

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa organisasi pembaharuan dan *tajdīd* yang terbesar adalah Muhammadiyah yang didirikan oleh Aḥmad Dahlan (1868–1923 M). Semasa kecil bernama Muḥammad Darwis, Aḥmad Dahlan menjabat khatib masjid kesultanan Yogyakarta dengan julukan Ketib Amin. Sejak remaja Ahmad Dahlan sudah membaca majalah *al-Urwah al-Wuthqā'* yang

5 Terlepas dari kenyataan bahwa as-Surkati (pendiri al-Irsyād di Indonesia) berasal dari Sudan, ia tidak pernah belajar di al-Azhar, tetapi hanya pergi ke Mekkah untuk menyelesaikan pendidikannya. Namun, ia banyak dipengaruhi oleh Abdullah dan Ridha dan melakukan korespondensi dengan ulama al-Azhar yang menjadi pengikut Abduh. Mona Abaza, *Islamic Education Perception and Exchange: Indonesian Students in Cairo* (Paris: Association Arcipel, 1994), 54.

6 Penerbitan majalah ini memberikan wawasan intelektual dan mendorong para pembacanya untuk tidak hanya mengeksplorasi sumber gagasan-gagasan reformis tetapi juga menyebarkannya ke kalangan masyarakat mereka sendiri. Tujuan ini harus direalisasikan dengan diantara caranya, menerbitkan majalah lokal yang secara substansial merefleksikan ide-ide reformis. Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis* (Surabaya: LPAM, 2002), 31.

diselundupkan ke Jawa. Pada tahun 1890 Ahmad Dahlan menjadi murid Shaikh Aḥmad di Makkah, dan tahun 1903 M dia sengaja ke Makkah lagi untuk bermukim selama dua tahun. Ahmad Dahlan makin akrab dengan gagasan *tajdīd*, bahkan sempat berkenalan dengan Muḥammad Rashīd Ridha.

Setelah pulang ke Yogyakarta, Ahmad Dahlan membina hubungan yang baik dengan para tokoh pembaharu di Minangkabau, seperti Ahmad Khatīb terutama dengan Abdulkarīm Amrullah yang terkenal dengan sebutan Haji Rasul. Anak Haji Rasul, Abdul Malik, dan menantu Haji Rasul, Ahmad Rashīd, kelak menjadi tokoh-tokoh Muhammadiyah, masing-masing populer dengan nama Hamka dan A.R.Sutan Mansur.

Pada dasawarsa pertama abad ke-20 di Jawa berdiri tiga organisasi. Selain Jam'iat al-Khaīr yang dipelopori masyarakat Arab, tumbuh pula dua organisasi pribumi, yaitu Budi Utomo tahun 1908 M, serta Sarekat Islam tahun 1911 M. Ahmad Dahlan menjadi anggota yang aktif dari ketiga organisasi⁷ tersebut. Akan tetapi dia merasa perlu mendirikan suatu organisasi yang benar-benar berorientasi kepada gerakan *tajdīd*. Ahmad Dahlan menilai Budi Utomo tidak memperjuangkan Islam, sedangkan Sarekat Islam dilihatnya menjurus ke bidang politik. Dalam suatu pertemuan antara Ahmad Dahlan dan Aḥmad Surkati, kedua tokoh ini sepakat untuk berbagi tugas dengan masing-masing mendirikan organisasi: Ahmad Surkati menghimpun masyarakat Arab dan Ahmad Dahlan menghimpun masyarakat pribumi⁸.

7 Kuntowijoyo menyebutkan dua pola gerakan perlawanan Islam Indonesia terhadap penjajahan Belanda, yaitu: pola komunal dan pola asosiasional. Dengan meminjam istilah sosiologi dari Durkheim, pola pertama dilakukan atas dasar solidaritas mekanis yang terdapat dalam masyarakat komunal-lokal, sedangkan pola kedua dilakukan atas dasar solidaritas organis yang membentuk mekanisme organisasional. Pola asosiasional dimulai semenjak permulaan abad ke-20, yang ditandai dengan berdirinya Sarekat Dagang Islam (SDI) pada tahun 1905. Baca Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), 195-196.

8 Sumber-sumber awal Muhammadiyah menunjukkan bahwa ada kecenderungan di kalangan kaum muslim untuk hanya mengakui kebahagiaan akhirat. Beberapa ulama menasehati orang Islam untuk tidak memperhatikan kehidupan duniawi. Muhammadiyah ingin menghapuskan kecenderungan ini, dengan menyatakan bahwa kebahagiaan dunia merupakan hak setiap orang dan karena itu harus diusahakan. *Panggoegahing Islam*, (Soerakarta: Pimpinan Moehammadiyah-Taman Poestaka, 1928), 8.

Pada hari Senin Legi tanggal 18 November 1912 M (8 Dzulhijjah 1330 H)⁹, Ahmad Dahlan mendirikan organisasi yang diberi nama Muhammadiyah, yang berarti “penegak ajaran Nabi Muhammad”. Organisasi ini berlambang matahari yang dihiasi dua kalimat syahadat, persis seperti hiasan gambar matahari di pintu Ka’bah. Dengan lambang matahari, diharapkan Muhammadiyah menjadi sumber energi yang senantiasa bersinar untuk menerangi umat Islam di Indonesia. Menurut Ahmad Dahlan, organisasi Muhammadiyah merupakan realisasi firman Allah :

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung¹⁰” (QS. Ali Imran 104)

Kalimat *waltakun minkum ummah* (hendaklah ada dari kalanganmu suatu kelompok) yang berfungsi ganda, yaitu *yad’`ūna ila l-khaīr* (mengajak kepada kebaikan) sebagai fungsi eksternal, serta *ya’murūna bil-ma’rūf wa yanhauna ’anil-munkar* (memerintahkannya yang ma’rūf dan mencegah yang mungkar) sebagai fungsi internal.

Itulah sebabnya Ahmad Dahlan merumuskan dua butir tujuan Muhammadiyah: (1) memajukan dan menggembirakan peladjaran dan pengadjaran agama Islam; serta (2) memajukan dan menggembirakan hidoep sepanjang kemauan agama Islam dalam kalangan sekota-sekotanja.

Bandung (Persatuan Islam)

Berbicara mengenai gerakan *tajdīd* di Indonesia tidaklah lengkap apabila kita mengabaikan sebuah organisasi *tajdīd* yang bersifat “cabe rawit”: kecil tetapi pedas! Itulah organisasi Persatuan Islam¹¹

9 Dokumen-dokumen resmi menyebutkan bahwa ideologi fundamental Muhammadiyah dirumuskan setelah kemerdekaan, yang meliputi “Muqoddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah” yang disetujui dalam Mukhtar tahun 1946; “Khittah Muhammadiyah”, yang disetujui dalam Mukhtar tahun 1956; kemudian “Kepribadian Muhammadiyah”, dikeluarkan pada 1962; serta “Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah” dinyatakan pada 1969.

10 Al-Qur’an, 3: 104.

11 Persatuan Islam merupakan salah satu gerakan Islam modern yang cenderung menekankan aktivitas gerakannya dalam bidang pendidikan dan sosial. Persatuan Islam bukanlah organisasi yang bergelut dalam bidang *siyasah*, dalam arti politik praktis. Lihat Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanūn Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*, (Bandung : Pusat Pimpinan Persis, 1984), 6. Pandangan ini didukung juga oleh

(Persis) yang didirikan di Bandung tanggal 17 September 1923 M (5 Safar 1342 H) oleh ulama asal Palembang, Zamzam (1894–1952 M), yang juga pernah bertahun-tahun menuntut ilmu keagamaan di Makkah. Seperti Muhammadiyah dan al-Irshōd, Persatuan Islam juga menyatakan sebagai penerus gerakan pembaharuan Muḥammad Abduh dan Rashīd Ridha. Kelahiran organisasi ini dilandasi firman Allah dalam Surat Ali Imrān ayat 103 berikut ini :

“Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan ni`mat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena ni`mat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu daripadanya. *Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk*”¹². (QS. Ali Imran 3 : 103)

Serta sabda Nabi Muhammad SAW :

Dari Ibnu Towus dari Ayahnya dari Ibnu Abbās berkata : Rasulullah SAW bersabda : “Tangan Allah bersama orang-orang yang mengelompok”. Hadith ini Hasan Ghorīb tidak diketahui dari Hadith Ibnu Abbās kecuali dari sisi ini, Sheikh Al-Bāni berkata: ini Shohīh.

Tokoh Persatuan Islam yang terkenal adalah Aḥmad Hassan (1887–1958 M). Lahir dan besar di Singapura, Aḥmad Hassan sejak remaja sudah mengenal gagasan *tajdīd* yang disebarkan majalah al-Imām¹³. Dia banyak menulis artikel mengenai keharusan umat Islam kembali kepada ajaran al-Qur’an dan As-Sunnah. Pada tahun 1921 M, Aḥmad Hassan pindah ke Surabaya, daerah asal ibunya. Di sini dia menjadi akrab dengan Ahmad Surkati. Pada tahun 1925 M, Aḥmad Hassan pindah ke Bandung, menjadi anggota Persatuan Islam tahun

Howard M. Federspiel yang secara serius mengkaji Persatuan Islam. Menurutnya, sejak permulaan sekali Persatuan Islam telah menawarkan berbagai aktivitas pendidikannya. Bidang pendidikan telah mendapat penekanan serius dari Persatuan Islam. Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (New York: Cornell University, 1970), 18-29.

12 Al-Qur’an, 3: 103.

13 Majalah ini mempunyai agen di Sumatera, Jawa (Jakarta, Cianjur, Surabaya, Semarang), Kalimantan (Pontianak dan Sambas), Sulawesi (Makassar. Lihat Deliar Noer, *The Modernis Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), 35-38.

1926 M, dan segera menjadi tokoh yang mewarnai corak dan gaya organisasi itu, yaitu keras, konsisten, dan tidak mengenal kompromi.

Aḥmad Hassan berpendapat bahwa pintu ijtihād harus dibuka dengan cara *shock therapy*, sehingga umat Islam terbangun dari tidur lelap. Jika Muḥammadiyah mengutamakan aksi-aksi sosial melalui sekolah, rumah sakit dan panti asuhan, maka Persatuan Islam mengutamakan da'wah lisan dan tulisan, seperti memperbanyak tabligh, menerbitkan buku dan majalah, menyelenggarakan debat publik, dan berpolemik di media massa. Buku-buku dan majalah yang diterbitkan Persatuan Islam menjadi bahan rujukan bagi kaum modernis di Indonesia, terutama majalah *Pembela Islam* dan *al-Lisān*. Demikian pula seri buku *Soe'al Djawab* karya Aḥmad Hassan tersebar di seluruh Indonesia dan Malaysia.

Pada tahun 1940 M, Aḥmad Hassan pindah ke Bangil¹⁴ sampai ia wafat tahun 1958 M, meskipun pusat Persatuan Islam tetap di Bandung. Aḥmad Hassan banyak meninggalkan karya berupa buku-buku yang sampai kini terus dicetak ulang, misalnya *Tafsīr al-Furqān*, *Pengajaran Ṣalat* dan terjemahan *Bulughul-Marām*. Murid-murid Aḥmad Hassan tersebar di mana-mana. Salah seorang muridnya yang cemerlang adalah Moḥammad Nasir (1908–1993 M), siswa AMS di Bandung yang menjadi aktivis Persatuan Islam, dan kelak menjadi Perdana Menteri Republik Indonesia serta tokoh yang terkenal di Dunia Islam. Bahkan Bung Karno pun mengaku sebagai murid Aḥmad Hassan, sebagaimana tertulis pada “Surat-surat Islam dari Ende” dalam buku *Di Bawah Bendera Revolusi*.

Wahabisme dan Gerakan Purifikasi di Indonesia

M.S. Umam dalam tulisannya “Melacak Genealogi Pemikiran Wahabisme hingga Metamorfosanya di Indonesia” memberikan perhatian bahwa gerakan wahabisme di Indonesia tidak akan pernah

14 Di Bangil ini kemudian Aḥmad Hassan mendirikan Pesantren Persatuan Islam yang hingga sekarang masih tetap eksis. Selain itu sesudah tahun 1900-an banyak bermunculan sekolah-sekolah swasta atau partikelir. Sekolah-sekolah itu di antaranya didirikan oleh organisasi-organisasi Indonesia yang bergerak dalam bidang pendidikan. Pada umumnya sekolah-sekolah swasta ini mendapat bantuan dari Pemerintah. Bantuan atau subsidi inilah kiranya yang telah membuat pesatnya penyelenggaraan pendidikan oleh pihak swasta. Baca Soegarda Poerbakawatja, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, (Jakarta : Gunung Agung, 1970), 29.

mati. Bahkan, diprediksi akan terus berkembang. Hanya saja, perkembangannya tidak berwajah tunggal. Umam mencatat bahwa dari dulu hingga kini banyak penulis sejarah yang menyatakan gerakan pembaharuan yang berhaluan wahabisme teridentifikasi jejaknya masuk ke Indonesia sejak kemunculan gerakan pembaharuan yang terjadi di Minangkabau, Sumatera Barat dan diberi nama gerakan kaum paderi. Beberapa pendapat menyatakan tentang asal usul kata paderi itu sendiri. Ada yang menyatakan bahwa kata paderi berasal dari kata “padre” berasal dari bahasa Portugis yang berarti “bapak”.

Tidak hanya itu, menurut Umam, ada pula yang berpendapat berasal dari kata “pedir”, pelabuhan di pesisir utara Aceh; tempat di mana para calon haji dari Indonesia berangkat ke Tanah Suci. Minangkabau awal abad ke-19 tidak sebegitu dikenal. Yang ada hanya “golongan hitam dan golongan putih”. “Golongan putih” inilah yang oleh para ahli sejarah diidentifikasi sebagai embrio kaum paderi. Identifikasi golongan hitam dan golongan putih itu sendiri dapat dilihat dari corak warna pakaian yang mereka kenakan. Di zaman itu pula, yang lebih dikenal adalah “masa berhitam dan berputih”.

Lebih lanjut, Umam menegaskan bahwa Islam awal abad ke-19 di Sumatera Barat (minangkabau) mengalami proses pembaharuan yang sangat mendasar (radikal). Hal tersebut dapat dilihat semenjak tiga haji (Haji Miskin dari Pandai Siakat, Haji Sumanik dari Delapan Kota, dan Haji Piobang dari Tanah Datar) yang datang dari Makkah untuk melaksanakan ibadah haji pada tahun 1803. Mereka membawa spirit pembaharuan dari Makkah yang disebut paham Wahabi. Mereka sangat terpujau dengan gaya yang diterapkan oleh golongan Wahabi yang ada di Mekah. Proses pemberlakuan paham Wahabi di Makkah, dengan spiritnya memberhangus segala yang bersifat tahayyul dan bid’ah, mereka terapkan di Minangkabau. Pada tahun itu juga, mereka menilai bahwa, perilaku keberagamaan masyarakat Minangkabau sudah tidak lagi mengindahkan tata nilai yang diberlakukan oleh Islam.

Dalam catatannya, Umam memberikan ulasan menarik bahwa dengan berakhirnya gerakan paderi di Sumatera Barat, gerakan ini tidak kemudian pupus dan tumbang sebagai ideologi gerakan. Gerakan

ini seakan meredup sesaat dan kemudian bangkit kembali. Gerakan Wahabi memang tidak terorganisir secara jelas di Indonesia. Namun, gerakan ini tetap kokoh secara ideologi dan pemikiran, serta memiliki banyak generasi yang melanjutkannya. Hal tersebut terbukti dengan diproklamirkannya Negara Islam Indonesia (NII) atau juga diberi nama Darul Islam (DI) oleh Soekarmadji Maridjan Kartosoewirjo di desa Cisampah, kecamatan Ciawiligar, kawedanan Cisayong Tasikmalaya, Jawa Barat, pada Agustus 1949, gerakan ini seakan mendapat angin segar. Pada saat itu, jumlah laskar gerakan ini cukup diperhitungkan; 13.129 orang. Tidak ubahnya dengan para pendahulunya, Umam menyatakan bahwa gerakan ini bertujuan menjadikan Indonesia sebagai negara teokrasi dengan agama Islam sebagai dasar negara. Namun demikian, ada pula gerakan wahabisme yang kini berkembang dengan berbagai motivasi, tujuan, dan kepentingan.

Landasan Gerakan Tajdīd di Indonesia

Tajdīd merupakan suatu keharusan bagi upaya aktualisasi dan kontekstualisasi Islam. Berkaitan dengan hal ini, maka persoalan yang perlu dijawab adalah hal-hal apa saja yang dapat dijadikan pijakan (landasan) atau pemberi legitimasi bagi gerakan *tajdīd*. Di antara landasan dasar yang dapat dijadikan pijakan bagi upaya pembaruan Islam adalah landasan teologis-normatif dan landasan historis.

Landasan Teologis-Normatif

Menurut Achmad Jainuri dikatakan bahwa ide *tajdīd* berakar pada warisan pengalaman sejarah kaum muslimin. Warisan tersebut adalah landasan teologis yang mendorong munculnya berbagai gerakan *tajdīd* (pembaruan Islam)¹⁵. Selanjutnya — masih menurut Achmad Jainuri—bahwa landasan teologis itu terformulasikan dalam dua bentuk keyakinan, yaitu:

15 Achmad Jainuri, "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.03 Vol. VI, (1995), 38

Pertama, keyakinan bahwa Islam adalah agama universal (universalisme Islam). Sebagai agama universal, Islam memiliki misi *rahmatan lil 'ālamīn*, memberikan rahmat bagi seluruh alam.

Universalitas Islam ini dipahami sebagai ajaran yang mencakup semua aspek kehidupan, mengatur seluruh ranah kehidupan umat manusia, baik berhubungan dengan *ḥabl min Allāh* (hubungan dengan sang khalik), *ḥabl min al-nās* (hubungan dengan sesama umat manusia), serta *ḥabl min al-‘ālam* (hubungan dengan alam lingkungan)¹⁶. Dengan terciptanya harmoni pada ketiga wilayah hubungan tersebut, maka akan tercapai kebahagiaan hidup sejati di dunia dan di akhirat, karena Islam bukan hanya berorientasi duniawi semata, melainkan duniawi dan ukhrawi secara bersama-sama.

Konsep universalisme Islam itu meniscayakan bahwa ajaran Islam berlaku pada setiap waktu, tempat, dan semua jenis manusia, baik bagi bangsa Arab, maupun non Arab dalam tingkat yang sama, dengan tidak membatasi diri pada suatu bahasa, tempat, masa, atau kelompok tertentu. Dengan ungkapan lain bahwa nilai universalisme itu tidak bisa dibatasi oleh formalisme dalam bentuk apapun¹⁷.

Universalisme Islam juga memiliki makna bahwa Islam telah memberikan dasar-dasar yang sesuai dengan perkembangan umat manusia. Namun demikian, tidak semua ajaran yang sifatnya universal itu diformulasikan secara rinci dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karenanya, diperlukan upaya untuk menginterpretasikannya agar sesuai dengan segala tuntutan perkembangan sehingga konsep universalitas Islam yang mencakup semua bidang kehidupan dan semua jaman dapat diwujudkan, atau diperlukan upaya rasionalisasi ajaran Islam.

Senada dengan hal di atas, Din Syamsuddin mengatakan bahwa watak universalisme Islam meniscayakan adanya pemahaman selalu baru untuk menyikapi perkembangan kehidupan manusia yang selalu

16 *Ibid.*, 39

17 Lihat Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 360-362. Lihat juga Saiful Muzani (ed), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung : Mizan, 1996), 32-33.

berubah. Islam yang universal — *sālih li kulli zamān wa makān* — menuntut aktualisasi nilai-nilai Islam dalam konteks dinamika kebudayaan. Kontekstualisasi ini tidak lain dari upaya menemukan titik temu antara hakikat Islam dan semangat jaman. Hakikat Islam yang *rahmatan lil ‘ālamīn* berhubungan secara simbiotik dengan semangat zaman, yaitu kecondongan kepada kebaruan dan kemajuan.

Selanjutnya juga dikatakan bahwa pencapaian cita-cita kerahmatan dan kesemestaan sangat tergantung kepada penemuan-penemuan baru akan metode dan teknik untuk mendorong kehidupan yang lebih baik dan lebih maju. Din Syamsuddin mengatakan bahwa keuniversalan mengandung muatan kemodernan. Islam menjadi universal justru karena mampu menampilkan ide dan lembaga modern serta menawarkan etika modernisasi¹⁸.

Kedua, keyakinan bahwa Islam adalah agama terakhir yang diturunkan Allah SWT, atau finalitas fungsi kenabian Muhammad SAW sebagai seorang rasul Allah. Dalam keyakinan umat Islam, terpatri suatu doktrin bahwa Islam adalah agama akhir zaman yang diturunkan Tuhan bagi umat manusia; yang berarti pasca Islam sudah tidak ada lagi agama yang diturunkan Tuhan; dan diyakini pula bahwa sebagai agama terakhir, apa yang dibawa Islam sebagai suatu yang paling sempurna dan lengkap yang melingkupi segalanya dan mencakup sekalian agama yang diturunkan sebelumnya¹⁹. Al-Qur’an adalah kitab yang lengkap, sempurna, dan mencakup segala-galanya; tidak ada satupun persoalan yang terlupakan dalam al-Qur’an²⁰. Keyakinan yang sama juga terhadap keberadaan Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi akhir zaman (*khatam al-anbiyā’*), yang tidak akan lahir (diutus) lagi seorang pun Nabi setelah Nabi Muhammad Saw, dan risalah yang dibawa Muhammad diyakini sebagai risalah yang lengkap dan sempurna.

Menurut Achmad Jainuri bahwa keyakinan akan Muḥammad sebagai Nabi penutup hendaknya dipahami bahwa berhentinya fungsi kenabian bukan berarti terputusnya petunjuk Tuhan kepada umat

18 M. Din Syamsuddin, “Mengapa Pembaruan Islam”, *Jurnal Ulūmul Qur’ān*, No. 3 Vol. IV, (1993), 68-69.

19 Lihat Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam* (Cairo: The Arab Writer Publisher & Printers, t.t), 3-9.

20 Lihat Misalnya QS. 5 : 3; QS. 14 : 89.

manusia. Kondisi ini mengacu pada ide bahwa setelah fungsi ke-Nabian Muhammad selesai, secara fungsional, peran ulama dipandang sangat penting untuk memelihara dinamika ajaran Islam. Hal ini dipandang tidaklah berlebihan karena ulama adalah pewaris para nabi (*al'ulamā' waratsatul al-anbiyā'*). Dari kalangan ulama itulah muncul para *mujaddīd* yang secara fungsional memelihara dinamika ajaran Islam yang dibawa oleh Muhammad SAW sebagai pengembalian risalah terakhir dari Tuhan. Dengan perkataan lain bahwa kontinuitas petunjuk agama Wahyu dari Nabi Adam hingga Muhammad melalui para Nabi, sedangkan dari Muhammad ke penerusnya melalui para *mujaddīd* yang secara institusional dimanifestasikan dalam berbagai ragam pemikiran serta gerakan *tajdīd*²¹.

Banyak ayat al-Qur'an yang dapat dijadikan pijakan bagi pelaksanaan *tajdīd* dalam Islam karena secara jelas mengandung muatan bagi keharusan melakukan pembaruan. Di antaranya surat ar-Ra'd: 11.

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah apa yang ada pada suatu kaum sehingga mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri....”²²

Dari ayat di atas, nampak jelas bahwa untuk mengubah status umat dari situasi rendah menjadi mulia dan terhormat, umat Islam sendiri harus berinisiatif dan berikhtiar mengubah sikap mereka, baik pola pikirnya maupun perilakunya. Dengan demikian, maka kekuatan-kekuatan pembaru dalam masyarakat harus selalu ada karena dengan itulah masyarakat dapat melakukan mekanisme penyesuaian dengan derap langkah dinamika sejarah²³.

Sementara itu, dalam hadith Nabi dapat ditemukan adanya teks hadith yang menyatakan bahwa :

“Allah akan mengutus kepada umat ini pada setiap awal abad seseorang yang akan memperbarui (pema-haman) agamanya”.

21 Jainuri, *Landasan*, 39-40.

22 Al-Qur'an dan Terjemahannya, Kemenag RI

23 Ya'qub, *Pemurnian*, 5.

Menurut Achmad Jainuri, di kalangan para pakar terdapat perbedaan interpretasi mengenai kata *'alā ra'si kulli mi'ati sanah* (setiap awal abad) ini. berkaitan dengan saat munculnya sang *mujaddīd*. Sebagian lain mengkaitkan dengan tanggal kematian. Hal ini sesuai dengan tradisi penulisan biografi dalam Islam yang biasanya hanya menunjuk tanggal kematian seseorang. Jika arti kata tersebut dikaitkan dengan tanggal kelahiran, maka sulit dipahami karena sebagian mereka —yang disebutkan dalam daftar literatur sejarah Islam— telah meninggal dunia pada awal abad, yang berarti bahwa mereka belum melakukan pembaruan. Atas dasar ini, maka sebagian lagi memahami dalam pengertian yang lebih longgar dan menyatakan bahwa yang penting *mujaddīd* yang bersangkutan hidup dalam abad yang dimaksud²⁴.

Terlepas dari adanya perdebatan sebagaimana di atas (dalam memaknai awal abad), yang jelas bahwa ide *tajdīd* dalam Islam memiliki landasan normatif dalam teks hadits Nabi.

Landasan Historis

Di awal perkembangannya, sewaktu nabi Muhammad masih ada dan pengikutnya masih terbatas pada bangsa Arab yang berpusat di Makkah dan Madinah, Islam diterima dan dipatuhi tanpa bantahan. Semua penganutnya berkata: "*sami'nā wa atha'na*"²⁵.

Dalam perkembangannya, Islam baik secara etnografis maupun geografis menyebar luas, dari segi intelektual pun membuahkann umat yang mampu mengembangkan ajaran Islam itu menjadi berbagai pengetahuan, mulai dari ilmu kalam, ilmu hadits, ilmu fiqih, ilmu tafsir, filsafat, tasawuf, dan lainnya, terutama dalam masa empat abad semenjak ia sempurna diturunkan²⁶. Umat Islam dalam periode itu dengan segala ilmu yang dikembangkannya, berhasil mendominasi peradaban dunia yang cemerlang²⁷, sampai mencapai puncaknya di abad XII-XIII M, di masa inilah, ilmu pengetahuan ke-Islaman

24 Jainuri, *Landasan*, 40.

25 Lihat QS. 2 : 285

26 Lihat Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam* (The New World of Islam), terj. M. Mulyadi Djoyomartono dkk. (Jakarta: Gunung Agung, 1966), 11,16-17; Lihat Juga : H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey*, (New York: A Galaxy Book, 1962), 7-8.

27 QS. 2 : 85

berkembang sampai puncaknya, baik dalam bidang agama maupun dalam bidang non agama. Di zaman itu pula para pemikir muslim dihasilkan²⁸. Mereka telah bekerja sekuat-kuatnya melakukan ijtihad sehingga terbina apa yang kemudian dikenal sebagai kebudayaan Islam.

Setelah melalui kurun waktu lebih kurang lima abad sampai ke puncak kejayaannya, sejarah kemajuan Islam mengalami kemandekan; Islam menjadi statis atau dikatakan mengalami kemunduran. Masa demi masa kemundurannya semakin terasa. Pintu ijtihad dinyatakan tertutup digantikan dengan taklid yang merajalela sampai menenggelamkan umat Islam ke lubuk yang terdalam pada abad ke XVIII²⁹.

Meskipun demikian, upaya *tajdīd* senantiasa terjadi, di mana dalam suasana seperti digambarkan di atas, yaitu sejak abad XIII M (peralihan ke abad XIV M) Ibn Taimiyah telah tampil membendung-nya (melakukan *tajdīd*)³⁰.

Tajdīd yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah, ditujukan kepada tiga sasaran utama yaitu, sufisme, filosof yang mendewakan rasionalisme, teologi asy'ariyah yang cenderung pasrah kepada kehendak Tuhan dan totalistik. Ketiganya dipandang sebagai menyimpang dari ajaran Islam sehingga di dalam memberikan kritik selalu dibarengi seruan kepada umat Islam agar kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah serta memahaminya³¹.

Dalam perkembangan sejarahnya bahwa gerakan *tajdīd* pasca Ibnu Taimiyah terus mengalami dinamisasi, dan kontinuitasnya, serta mengalami beberapa variasi corak dan penekanannya masing-masing sesuai dengan konteks waktu, tempat, dan problem yang dihadapi. Gerakan-gerakan *tajdīd* itu sendiri dapat diklasifikasikan menjadi

28 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 11-18.

29 Stoddard, *Dunia Baru Islam*, 29.

30 Taqi al-Dīn Ahmad Ibn Taimiyah (1263-1326), adalah pemikir dan penulis terbesar di masanya. Ia menjadi guru besar mazhab Hanbali di Universitas Damaskus. Lihat H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, 162; S. F. Mahmud, *The Story of Islam*, (London & Decca: Oxford University Press, 1960), 148-149.

31 M. Amin Rais, *Kata Pengantar*, dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds), *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machmun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), ix.

dua, yaitu gerakan *tajdīd* pra-modern dan gerakan *tajdīd* pada masa modern.

Gerakan *tajdīd* pra-modern, mengambil bentuknya terutama pada abad XVII dan XVIII M. Sementara itu, gerakan modern terutama dimulai pada saat jatuhnya Mesir di tangan Napoleon Bonaparte (1798-1801 M), yang kemudian menginsafkan umat Islam tentang rendahnya kebudayaan dan peradaban yang dimilikinya, serta memunculkan kesadaran akan kelemahan dan keterbelakangan³².

Walaupun gerakan *tajdīd* secara garis besarnya terbagi dalam dua batasan dekade yaitu pra-modern (abad XVII dan XVIII M) dan modern (mulai abad XIX M), tetapi sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman bahwa gerakan *tajdīd* yang dilancarkan pada abad tersebut pada dasarnya menunjukkan karakteristik yang sama dengan gagasan pokok Ibnu Taimiyah yang dipandang sebagai bapak *tajdīd*, yaitu gerakan-gerakan *tajdīd* tersebut mengedepankan rekonstruksi sosio-moral masyarakat Islam sekaligus melakukan koreksi sufisme yang terlalu menekankan individu dan mengabaikan masyarakat³³.

Adanya karakteristik yang sama pada gerakan-gerakan *tajdīd*, baik pra-modern maupun modern tersebut, dapat dilihat misalnya pada abad XVII M. Shaikh Ahmad Sirhindi telah meletakkan dasar teori reformasi yang sama dengan Ibnu Taimiyah, juga menekankan pelaksanaan ajaran shari'ah dalam kehidupan sehari-hari. Kemudian gerakan wahabiah pada abad XVIII M yang dipelopori Muḥammad bin Abdul Wahab dipandang lebih radikal dan tidak mengenal kompromi terhadap semua pengaruh yang “non Islam” terhadap amal ibadah. Gerakan-gerakan serupa juga muncul di kawasan dunia Islam lainnya. Shah Waliyullah di India abad XVIII M, juga melakukan hal yang sama dengan apa yang dilakukan oleh Shaikh Aḥmad dalam sikapnya terhadap ajaran sufi yang menyimpang. Namun, yang membedakannya dengan pendahulunya, gerakan Shah Waliyullah juga memasuki dunia kehidupan sosial politik, di mana ia menentang ketidakadilan

32 Lihat Nasution, *Pembaruan*, 14. Juga tulisan Zulbadri Idris, “Pembaruan Islam Sebelum Periode Modern”, *Media Akademika*, No. 29, XIV (1998), 56.

33 M. Amin Rais, *Kata Pengantar*, x. Lihat lebih lanjut pada Fazlurrahman, *Revival and Reform in Islam*, dalam P.M Holt, ANN K.S Lambton, Bernard Lewis (ed), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, (Cambridge : Cambridge University Press, 1970), 636-656.

sosial ekonomi yang menimpa rakyat, mengkritik beban pajak yang ditanggung oleh kaum petani, serta menyerukan kaum muslimin untuk menegakkan sebuah negara teritorial di India yang menyatu ke dalam bentuk sebuah kekaisaran yang bersifat internasional³⁴.

Gerakan *tajdīd* pra-modern dengan dasar “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah serta ijtihād” sebagaimana di atas, juga mewarnai gerakan *tajdīd* pada era modern (abad XIX dan XX M). Sebagai misal, gerakan *tajdīd* yang digerakkan dan dicetuskan oleh Muḥammad Abduh, yang dirumuskan dalam empat aspek yaitu: *pertama*, pemurnian Islam dari berbagai pengaruh ajaran dan pengamalan yang tidak benar (*bid’ah* dan *khufarat*); *kedua*, *tajdīd* sistem pendidikan tinggi Islam; *ketiga*, perumusan kembali doktrin Islam sejalan dengan semangat pemikiran modern; *keempat*, pembelaan Islam terhadap pengaruh-pengaruh dan serangan-serangan Eropa³⁵.

Apa yang dilakukan oleh Abduh di atas, menunjukkan adanya karakteristik yang sama dengan era sebelumnya, yaitu adanya purifikasionis-reformis. Apa yang dilakukan Abduh hanya sebagai salah satu contoh, tentunya dapat ditemukan juga dalam gerakan dan pemikiran yang dilakukan oleh tokoh lainnya.

Berkaitan dengan kesinambungan karakteristik gerakan *tajdīd* baik pra-modern dan modern, menurut Voll dapat terlihat pula pada tiga bidang atau tema yang digelorkan, yaitu: *pertama*, seruan untuk kembali kepada penerapan ketat al-Qur’an dan Sunnah Nabi; *kedua*, keharusan adanya ijtihād; *ketiga*, penegasan kembali keaslian dan keunikan pengalaman al-Qur’ān yang berbeda dengan cara-cara sintesa dan keterbukaan pada tradisi Islam lainnya³⁶.

Uraian di atas menunjukkan bahwa ide *tajdīd* yang berlandaskan teologis dan normatif, secara historis menunjukkan relevansi dengan kedua landasan tersebut (teologis dan normatif). Oleh karenanya,

34 Achmad Jainuri, *Tradisi Tajdīd dalam Sejarah Islam* (bagian kedua), dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 06/80/1995, 25.

35 Lihat Jainuri, *Landasan*, 25-26

36 John O Voll, *Pembaruan*, 25

gerakan *tajdīd* memiliki akar historis yang kuat sebagai pijakan bagi kontinuitas gerakan *tajdīd* kini dan yang akan datang.

Tujuan Gerakan Tajdīd Keagamaan di Indonesia

Berbicara mengenai tujuan gerakan *tajdīd*, maka tidak dapat dilepaskan dari misi yang diemban oleh gerakan tersebut. Menurut Achmad Jainuri bahwa *tajdīd* atau pembaruan Islam memiliki dua misi ganda, yaitu misi purifikasi, dan misi implementasi ajaran Islam di tengah tantangan zaman³⁷.

Bertitik-tolak dari kedua misi di atas, maka tujuan pokok dari pembaruan Islam adalah: *Pertama*, purifikasi ajaran Islam, yaitu mengembalikan semua bentuk kehidupan keagamaan pada zaman awal Islam sebagaimana dipraktekkan pada masa Nabi³⁸. Zaman Nabi sebagaimana digambarkan oleh Sayyid Qutb sebagai periode yang hebat, suatu puncak yang luar-biasa dan cemerlang dan merupakan masa yang dapat terulang³⁹. Terjadinya banyak penyimpangan dari ajaran pokok Islam pasca Nabi bukan karena kurang sempurnanya Islam, tetapi karena kurang mampunya untuk menangkap Islam sesuai semangat zaman; serta dalam konteks ini, banyaknya unsur-unsur luar yang masuk dan bertentangan dengan Islam sehingga diperlukan adanya upaya untuk mengembalikan atau memurnikan kembali sesuai dengan orisinalitas Islam. Upaya ini dapat dilakukan dengan membentengi keyakinan aqidah Islam, serta berbagai bentuk ritual dari pengaruh sesat.

Kedua, menjawab tantangan zaman. Islam diyakini sebagai agama universal, yaitu agama yang di dalamnya terkandung berbagai konsep tuntutan dan pedoman bagi segala aspek kehidupan umat manusia, sekaligus bahwa Islam senantiasa sesuai dengan semangat zaman. Dengan berlandaskan pada universalitas ajaran Islam itu, maka gerakan *tajdīd* dimaksudkan sebagai upaya untuk mengimplementasikan ajaran Islam sesuai dengan tantangan perkembangan kehidupan umat manusia⁴⁰.

37 Jainuri, *Landasan*, 41.

38 *Ibid.*, 41

39 John O. Voll, *Pembaruan*, 25

40 Jainuri, *Landasan*, 41.

Ijtihad dan Tajdīd Keagamaan

Untuk mewujudkan kedua tujuan di atas, maka *ijtihād*⁴¹ dapat dipandang sebagai metode pokok untuk berjalannya gerakan *tajdīd*. Statemen ini tentunya tidak terlalu berlebihan karena pada dasarnya *tajdīd* akan bermuara kepada aktualisasi, rasionalisasi, dan kontekstualisasi ajaran Islam di tengah kehidupan sosial, dan semua itu memerlukan upaya *ijtihādy*.

Aktualisasi di sini berkaitan dengan bagaimana agar pelaksanaan kehidupan umat tidak menyimpang dari ajaran Islam sekaligus bagaimana agar makna universalitas Islam dapat terwujud dan teraktualisasikan dalam semangat zaman sehingga dalam kehidupan sosial, Islam tidak dijadikan sebagai alasan terjadinya kemunduran dan kelemahan, bahkan kehancuran. Padahal, hal itu sebenarnya disebabkan ketidakmampuannya menerjemahkan Islam dalam tatanan kehidupan yang terus berkembang.

Dalam konteks sejarahnya bahwa *ijtihād* telah memberikan sumbangan besar dalam perkembangan pemikiran umat Islam, khususnya dalam upaya menghadapi persoalan kehidupan sosial. Tentu *ijtihād* dalam konteks ini bukan dibatasi dalam hal hukum (*shari'ah*) semata yang selama ini banyak dipahami, melainkan yang terpenting bagaimana *ijtihād* dimaknai sebagai upaya untuk menilai “ulang” terhadap berbagai warisan keagamaan yang ada, serta adanya “kebebasan” untuk menafsirkan kembali sesuai dengan pemikiran modern⁴². Semangat untuk terus menghidupkan *ijtihād* merupakan salah satu tema pokok yang selalu digelorkan oleh para *mujaddidūn*.

Pengertian *Ijtihad* secara bahasa adalah pencurahan segala daya dan kemampuan serta usaha. Sedang menurut istilah *shari'ah* adalah pencurahan segala daya kemampuan untuk menyimpulkan suatu hukum *fiqh* Islam dari dalil-dalilnya⁴³, juga untuk merumuskan dan

41 Mengenai makna *ijtihād* lebih lanjut dapat dibaca pada Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), 7-8; dan bandingkan juga dengan Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Shari'ah: Wacana Kebebasan, Hak Azasi Manusia dan Hubungan International dalam Islam*, terj. Ahmed Suaeedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1994), 53-57.

42 Lihat lebih lanjut pada H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1993), 20-21.

43 Abdul Mun'im al-Namer, *al-Ijtihād*, (Kairo: al-Haiyah al-Masriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, Cet. II, 1987),

menjalankan hukum Islam yang menyangkut suatu masalah *furū'iyah* yang ada dalam fiqh⁴⁴.

Kemudian para ahli hadith menambahkan pengertian *ijtihād* dengan kata-kata *malakah*, artinya kemampuan, yaitu kemampuan untuk mendapatkan argumentasi tentang hukum-hukum shari'ah atau kewajiban-kewajiban amaliah yang bersifat *shar'iyah* atau '*amaliyyah*⁴⁵. Sedangkan Abdul Wahhab al-Khalaf melengkapi definisi *al-ijtihād bi al-ra'yi*, yaitu : menguras potensi dengan pemikiran dan penggunaan media yang ditujukan oleh shari'ah dalam hal itu, guna mendapatkan hukum yang realistis dalam kondisi ketiadaan nas, untuk mengambil kesimpulan tentang sesuatu hal yang tidak terdapat nas di dalamnya. Yang dimaksud media di sini adalah *al-qiyās*, *al-istihsān*, *al-istislāh*, dan yang lainnya yang diisyaratkan oleh shari'ah.

Adapun *tajdīd al-ijtihād* adalah dakwah ilmiah agar mujtahid menelaah kembali pendapatnya tentang hukum-hukum shari'ah berdasarkan *al-qiyās*, *al-masālih*, atau *al-'urfu* yang terkait dengan suatu masalah apabila ditampilkan kembali. *Tajdīd* ini merupakan tuntutan bagi mujtahid agar berusaha merealisasikan keadilan, *al-masālih* dan *al-maqāsid al-sharī'ah*, mengenai pendapatnya yang terkait tentang hukum-hukum shari'ah, agar tidak jauh dari nas-nas, dari ijmak, dan argumentasi-argumentasi shari'ah. Hal ini juga merupakan seruan untuk menjadikan hukum-hukum *ijtihādiyyah* bersifat mudah dan elastis, jauh dari sifat ekstrem dan sempit⁴⁶. Hal ini sesuai dengan firman Allah :

“Allah menginginkan untuk kalian kemudahan dan tidak menginginkan untuk kalian kesulitan”⁴⁷. (QS. Al-Baqarah 2 : 185)

Dari Hishām bin Urwah dari Ayahnya dari Aishah dari Thabit dari Anas bahwa suatu ketika Nabi Muhammad SAW melewati suatu kaum yang sedang mengkawinkan bunga kurma, beliau bersabda: seumpama tidak kalian lakukan, maka tidak akan berbuah, kemudian

28.

44 Said, *Pembaharu*, 37-38.

45 Nadia Syarif al-'Asri, *al-Ijtihād wa al-Taqlīd fī al-Islām* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006), 30-31.

46 Nadiyah Syarif al-'Asri, *al-Ijtihād*, 183

47 Al-Qur'an, 2: 185.

beliau pergi dan melewati hasil buah kurma yang jelek, dan bersabda: ada apa dengan kurma kalian? Mereka menjawab: sebab hal itu dilakukan dengan cara begini dan begitu. Nabi bersabda: kalian lebih tahu tentang urusan dunia kalian (di dalam menanam kurma)⁴⁸.

Di dalam riwayat kedua disebutkan: bahwasannya aku adalah manusia, apabila aku menyuruh sesuatu tentang agama kalian, maka ambil dan kerjakanlah, apabila aku menyuruh sesuatu dari pendapatku bahwasannya aku adalah manusia⁴⁹.

Dari sini nampak dengan jelas hubungan antara *ijtihād* dan *tajdīd*, karena *tajdīd* berarti memperbaharui dan menghidupkan kembali, sedangkan *ijtihād* adalah menerangkan hukum tentang masalah-masalah yang belum jelas hukumnya dalam Islam. Untuk itu seorang *mujaddīd* yang ingin mengembalikan manusia ke dalam lingkup agama dan mewarnai kehidupan mereka dengan agamanya, haruslah mampu memecahkan masalah-masalah agama dengan pikiran dan penelitian, menjelaskan dan mengajukan alternatif pemecahan masalah, serta meletakkan patokan-patokan dan batasan-batasan, yang mana dalam satu sisi memberikan kesempatan bagi kehidupan untuk berkembang dan berubah, sedangkan pada sisi yang lain menjadikan perubahan itu tetap berada dalam lingkup agama dan nilai-nilainya⁵⁰. Oleh sebab itu, sebagian ulama salaf menetapkan syarat bahwa seorang *mujaddīd* haruslah seorang *mujtahīd* dan memiliki akhlak yang baik⁵¹.

Terdapat suatu hadits Nabi yang menerangkan korelasi *ijtihād* dan *tajdīd*. Sebagaimana Sabda Nabi:

“Ketika itu, Nabi SAW mengutus Mu’az bin Jabal ke Yaman. Nabi Muhammad SAW bertanya kepada Mu’adz: dengan apa kamu menghukumi sesuatu? Jawabnya: dengan al-Qur’ān. Kemudian Nabi Muhammad SAW bertanya lagi: apabila tidak kamu dapatkan? Jawabnya: dengan al-Hadith. Kemudian Nabi Muhammad SAW bertanya lagi: apabila tidak kamu dapatkan? Jawabnya: aku ber *ijtihād* dengan akalku”.

48 Şahih Muslim, Mashkūl wa Muwāfiq, Bāb Wujūbu Imtithāli mā Qōla, Juz 7, Şofħah 95.

49 Şahih Bukhāri, Hasbu Tarkīm Faṭḥ, Kitābu Bad’ il Wahyi, Juz 3, al-Shofha 173. Hadith No. 2459.

50 Abu al-A’la Maududi, *Mafahim Maulūd al-Din wa al-Daulah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1974), 147.

51 Ibn Hajar al-’Asqalani, *Fath al-Bāri*, Juz 13 (Kairo: Mustafa al-Bāb al-Halabi, 1978), 295.

Dari hadith tersebut dijelaskan bahwa ijtihad merupakan sarana untuk melakukan *tajdid*, yaitu pemecahan masalah yang baru yang belum ada di zaman Nabi Muhammad SAW, namun masih tetap relevan dengan konteks keislaman.

Tipologi Keagamaan Masyarakat Indonesia

Komaruddin Hidayat menyebutkan adanya lima tipologi sikap keberagamaan, yakni “eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme, eklektivisme, dan universalisme”. Kelima tipologi ini tidak berarti masing-masing lepas dan terputus dari yang lain dan tidak pula permanen, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai sebuah kecenderungan menonjol, mengingat setiap agama maupun sikap keberagamaan senantiasa memiliki potensi untuk melahirkan kelima sikap di atas. Sementara itu, Panikkar menyebutkan ada tiga tipologi: eksklusif, inklusif, dan paralelisme, tetapi secara esensial penyebutan-penyebutan tipologis itu mengandung pada makna dan pengertian yang sama.

Azumardi Azra dalam buku “*Konteks Berteologi di Indonesia*”, menjelaskan ada 3 tipologi gerakan pemikiran-keagamaan Islam kontemporer di Indonesia, yakni substansialisme, legalisme/formalisme, dan spiritualisme.⁵² Choirul Mahfud dalam buku “*Pendidikan Multikultural*”, melihat tipologi masyarakat Indonesia kontemporer terbelah ke dalam 2 tipologi, yaitu multikulturalisme dan monokulturalisme.⁵³ Lalu, Aksin Wijaya dalam buku “*Menusantarkan Islam*”, menyatakan bahwa ada beberapa varian tipologi masyarakat Islam Indonesia kontemporer⁵⁴, di antaranya: Pertama, fundamentalis. Yaitu, model pemikiran yang sepenuhnya percaya pada doktrin Islam sebagai satu-satunya alternatif bagi kebangkitan Islam dan manusia. Mereka biasanya dikenal sangat committed pada aspek religius budaya Islam. Bagi mereka, Islam telah mencakup segala aspek kehidupan sehingga tidak memerlukan segala teori dan metode dari luar, apalagi Barat. Garapan utamanya adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya sekaligus

52 Lihat Azumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 9-13.

53 Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 8-39.

54 Baca Aksin Wijaya, “*Menusantarkan Islam*” (Yogyakarta: LKiS, 2008).

peradaban, dengan menyerukan untuk kembali pada sumber asli (al-Qur'an dan Sunnah) dan mempraktekkan ajaran Islam sebagaimana yang dilakukan Rasul dan Khulafa' al-Rasyidin. Tradisi dan Sunnah Rasul harus dihidupkan kembali dalam kehidupan modern sebagai bentuk kebangkitan Islam.

Kedua, tradisionalis (salaf). Yaitu, model pemikiran yang berusaha berpegang pada tradisi-tradisi yang telah mapan. Bagi mereka, segala persoalan umat telah diselesaikan secara tuntas oleh para ulama terdahulu. Tugas kita sekarang hanyalah menyatakan kembali atau merujuknya dengannya. Perbedaan kelompok ini dengan fundamentalis terletak pada penerimaannya pada tradisi. Fundamentalis membatasi tradisi yang diterima hanya sampai pada khulafa' al-rasyidin, sedang tradisionalis melebarkan sampai pada salaf al-shalih, sehingga mereka bisa menerima kitab-kitab klasik sebagai bahan rujukannya.

Ketiga, reformis. Yaitu, model pemikiran yang berusaha merekonstruksi ulang warisan budaya Islam dengan cara memberi tafsiran baru. Menurut mereka, Islam telah mempunyai tradisi yang bagus dan mapan. Akan tetapi, tradisi ini tidak dapat langsung diaplikasikan melainkan harus harus dibangun kembali secara baru dengan kerangka berpikir modern dan prasyarat rasional. sehingga bisa survive dan diterima dalam kehidupan modern. Karena itu, mereka berbeda dengan tradisionalis yang menjaga dan menerima tradisi seperti apa adanya.

Keempat, postradisionalis. Yaitu, model pemikiran yang berusaha mendekonstruksi warisan Islam berdasarkan standar modern. Model ini sesungguhnya sama dengan reformis yang menerima tradisi dengan interpretasi baru. Perbedaannya, postradisionalis mempersyaratkan dekonstruktif atas tradisi, bukan sekedar rekonstruktif, sehingga yang absolut menjadi relatif dan yang ahistoris menjadi historis.

Kelima, modernis. Yaitu, model pemikiran yang hanya mengakui sifat rasional-ilmiah dan menolak kecenderungan mistik. Menurutnya, tradisi masa lalu sudah tidak relevan, sehingga harus ditinggalkan.

Karakter utama gerakannya adalah keharusan berpikir kritis dalam soal keagamaan dan kemasyarakatan. Mereka ini biasanya banyak dipengaruhi cara pandang marxisme. Meski demikian, mereka bukan sekuler. Sebaliknya, mereka bahkan mengkritik sekuler selain salaf. Menurut mereka, kaum sekuler telah bersalah arena berlaku eklektik terhadap Barat, sedang kaum salaf bersalah menempatkan tradisi klasik pada posisi sakral dan shalih likulli zaman wa makan. Sebab, kenyataannya, tradisi sekarang berbeda dengan masa lalu. Modernis menjadikan orang lain (Barat) sebagai model, sedang salaf menjadikan masa lalu sebagai model. Keduanya sama-sama ahistoris dan tidak kreatif, sehingga tidak akan mampu membangun peradaban Islam ke depan.



Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pesantren

Pengertian Pesantren

Pesantren berarti tempat para santri¹. Poerwadarminta mengartikan pesantren sebagai asrama dan tempat murid-murid belajar mengaji². Louis Ma'luf mendefinisikan kata pondok sebagai “khon” yaitu “setiap tempat singgah besar yang disediakan untuk menginap para turis dan orang-orang yang berekreasi³. Pondok juga bermakna “rumah sementara waktu seperti yang didirikan di ladang, di hutan dan dan sebagainya”⁴.

Soegarda Purbakawarja juga menjelaskan, pesantren berasal dari kata santri, yaitu seorang yang belajar agama Islam, dengan demikian pesantren mempunyai arti tempat orang berkumpul untuk mempelajari agama Islam⁵. Secara definitif Imam Zarkasyi mengartikan pesantren

1 Zamakhsyari Dhofier, 1982: 18

2 WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), 764

3 Louis Ma'luf, 1986: 597.

4 WJS Poerwadarminta, 1982: 764.

5 Soegarda Purbakawarja, *Eknsiklopedi Pendidikan*, (Jakarta: Gunung Agung, 1976), 223.

sebagai lembaga pendidikan Islam dengan sistem asrama atau pondok, di mana kiai sebagai figur sentralnya, masjid sebagai pusat kegiatan yang menjiwalkannya, dan pengajaran agama Islam dibawah bimbingan kyai yang diikuti santri sebagai kegiatan utamanya⁶. Secara singkat pesantren bisa juga dikatakan sebagai laboratorium kehidupan, tempat para santri belajar hidup dan bermasyarakat dalam berbagai segi dan aspeknya⁷.

Adapun pengertian secara terminologi, dapat dikemukakan beberapa pendapat yang mengarah pada definisi pesantren. Abdurrahman Wahid, memaknai pesantren secara teknis, *a place where santri (student) live*, sedangkan Abdurrahman Mas'ood menulis, *the word pesantren stems from "santri" which means one who seeks Islamic knowledge. Usually the word pesantren refers to a place where the santri devotes most of his or her time to live in and acquire knowledge*. Kata pesantren berasal dari "santri" yang berarti orang yang mencari pengetahuan Islam, yang pada umumnya kata pesantren mengacu pada suatu tempat, di mana santri menghabiskan kebanyakan dari waktunya untuk tinggal dan memperoleh pengetahuan⁸.

Pesantren yang merupakan "bapak" dari pendidikan Islam di Indonesia didirikan karena adanya tuntutan dan kebutuhan zaman. Hal ini bisa dilihat dari perjalanan sejarah, bila dirunut kembali sesungguhnya pesantren dilahirkan atas kesadaran kewajiban dakwah Islamiyah, yakni menyebarkan dan mengembangkan ajaran Islam sekaligus mencetak kader-kader ulama atau da'ir⁹.

Dalam pertumbuhannya, pondok pesantren telah mengalami beberapa fase perkembangan. Hasil penelitian LP3ES Jakarta, telah mencatatkan 5 macam pola fisik pondok pesantren, sebagai berikut:

6 Amir Hamzah Wiroso, dkk, *KH. Imam Zarkasyi dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, (Ponorogo: Gontor Press, 1996), 56.

7 Umiarso dan Nur Zazin, *Pesantren di Tengah Arus Mutu Pendidikan: Menjawab Problematikan Kontemporer Manajemen Mutu Pesantren* (Semarang: Rasail Group, 2011), 15-88.

8 Tentang definisi Pesantren, bandingkan, H.M. Arifin, M.Ed., *Kapita Selekta Pendidikan Umum dan Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1991), 240. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi*, 44. Lalu, Sudjoko Prasodjo, dkk., *Profil Pesantren*, Cet. III (Jakarta: LP3ES, 1982), 61.

9 Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan LKIS, 1999), 138

Pondok pesantren yang hanya terdiri dari masjid dan rumah Kiai. Pondok pesantren seperti ini masih bersifat sederhana sekali, di mana Kiai masih mempergunakannya untuk tempat mengajar, kemudian santri hanya datang dari daerah sekitar pesantren itu sendiri.

Pondok pesantren selain masjid dan rumah Kiai, juga telah memiliki pondok atau asrama tempat menginap para santri yang datang dari daerah-daerah yang jauh.

Pola keempat ini, di samping memiliki kedua pola tersebut di atas dengan sistem weton dan sorogan, pondok pesantren ini telah menyelenggarakan sistem pendidikan formal seperti madrasah.

Pola ini selain memiliki pola-pola tersebut di atas, juga telah memiliki tempat untuk pendidikan ketrampilan, seperti peternakan, perkebunan dan lain-lain.

Dalam pola ini, di samping memiliki pola keempat tersebut, juga terdapat bangunan-bangunan seperti: perpustakaan, dapur umum, ruang makan, kantor administrasi, toko, dan lain sebagainya. Pondok pesantren tersebut telah berkembang atau bisa juga disebut pondok pesantren pembangunan.

Menurut Zamakhsyari Dhofier bahwa pesantren digolongkan kecil bila memiliki santri di bawah 1000 orang yang pengaruhnya hanya sebatas kabupaten. Pesantren sedang, memiliki santri antara 1000-2000 orang yang pengaruhnya meliputi beberapa kabupaten. Pesantren besar memiliki santri lebih dari 2000 orang dan biasanya berasal dari beberapa propinsi¹⁰.

Sejarah dan Perkembangan Pesantren

Sejarah pondok pesantren merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sejarah pertumbuhan masyarakat Indonesia. Hal itu dapat dibuktikan bahwa sejak kurun waktu masa kerajaan Islam pertama di Aceh dalam abad-abad pertama Hijriyah, kemudian pada kurun waktu Wali Songo sampai permulaan abad 20 banyak para wali dan ulama membuat desa baru yang nantinya menjadi cikal-

10 Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 82.

bakal pesantren¹¹. Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik di Indonesia. Lembaga pendidikan ini telah berkembang pesat khususnya di Jawa selama berabad-abad. Adalah Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 di Gresik Jawa Timur), merupakan *Spiritual father* bagi Walisongo, yang dalam masyarakat santri Jawa dipandang sebagai gurunya guru tradisi pesantren di tanah Jawa¹².

Dalam sejarah perjuangan mengusir penjajahan di Indonesia, pondok pesantren banyak memberi andil dalam bidang pendidikan untuk memajukan dan mencerdaskan rakyat Indonesia. Perjuangan ini dimulai oleh Pangeran Sabrang Lor (Patih Unus), Trenggono, Fatahillah (jaman kerajaan Demak) yang berjuang mengusir Portugis (abad ke 15), diteruskan masa Cik Ditiro, Imam Bonjol, Hasanuddin, Pangeran Antasari, Pangeran Diponegoro, dan lain-lain sampai pada masa revolusi fisik tahun 1945¹³.

Agaknya *heroisme* kebangsaan dan *intelektualisme* keagamaan merupakan dua hal yang tidak terpisahkan dari kehidupan kaum santri. Keduanya membutuhkan tokoh ideal dalam bentuk kepemimpinan efektif dan fungsional. Hubungan kaum santri dan pimpinan dalam bentuk *teacher-disciple relation* dilandasi sebuah pertalian yang tidak pernah putus, yaitu ikatan denominasi keagamaan yang berdimensi teologis. Signifikansi kehidupan keagamaan ulama dan santri dengan demikian merupakan alasan penting mengapa komunitas ini sangat patuh terhadap penguasa-penguasa yang saleh, dan dalam waktu yang sama mereka memperoleh *support* dari *the so called pious ruler*.

Meskipun tidak ada bukti dukungan dari pemerintah koloni atau sultan untuk memacu kualitas dan kuantitas pendidikan Islam di Jawa abad ke-19, tetapi pertumbuhannya terjadi secara massif¹⁴. Pesantren sebagai pusat penyebaran agama Islam lahir dan berkembang semenjak masa-masa permulaan kedatangan agama Islam di negeri kita. Di pulau Jawa pesantren ini berdiri untuk pertama kalinya di zaman

11 Marwan Saridjo, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1982), 7.

12 Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: al-Ma'arif Bandung, 1979), 263.

13 Marwan Saridjo, *Sejarah*, 7.

14 Abdurrahman Mas'ud, *Sejarah*, 16-17.

Walisongo. Sheikh Malik Ibrahim atau lebih dikenal dengan sebutan Sheikh Maghribi dianggap sebagai pendiri pesantren pertama di tanah Jawa. Sebagaimana yang dikatakan Soeparlan Soeryoprato :

Sheikh Maulana Malik Ibrahim, terkenal dengan sebutan Sheikh Maghribi, berasal dari Gujarat, India. Ia dianggap sebagai pencipta pondok pesantren yang pertama dengan sistem pendidikan agama Islam. Ia mengeluarkan mubaligh-mubaligh Islam yang mengembangkan agama suci itu ke seluruh Jawa¹⁵.

Sebagai ulama yang berasal dari Gujarat India, agaknya tidak sulit bagi Sheikh Malik Ibrahim untuk mendirikan dan mengadakan pengajian serta pendidikan seperti pondok pesantren. Karena sebelumnya sudah ada Hindu dan Buddha dengan sistem biara dan asrama, sehingga pada waktu agama Islam berkembang, biara dan asrama itu tidak berubah bentuk hanya namanya dikenal menjadi pondok pesantrennya yaitu tempat tinggal dan belajar pada santri.

Murtadji Bisri, mengatakan :

"Dengan berangsur-angsur selama jangka waktu yang amat panjang, terjadilah perubahan yang amat besar. Agama Islam dapat menggantikan peranan agama dan kepercayaan sebelumnya yaitu, Hindu dan Budha dan kepercayaan setempat¹⁶".

Sebagai pusat kegiatan dan percetakan kader-kader muballigh, para Wali Songo mendirikan masjid dan pesantren dalam bentuk sederhana.

"Tentu saja bentuk pesantren yang mula-mula itu sangat sederhana sekali. Mungkin hanya dalam masjid saja dengan beberapa orang santri"¹⁷.

Dengan demikian, sejarah pesantren di Jawa adalah semenjak datangnya para Walisongo menyiarkan agama Islam. Sepertinya yang

15 Soeparlan S. dan M. Syarif, *Kapita Selekta Pondok Pesantren* (Jakarta: PT. Paryu Barkah, 1976), 5.

16 Murtadji Bisri, *Peranan Pondok Pesantren dalam Pembangunan* (Jakarta: PT. Paryu Barkah), 25.

17 Marwan Saridjo, Abd. Rahman Sholeh, Mustofa Syarif, *Sejarah Pondok Pesantren* (Dharma Bhakti, 1979), 21.

telah disebutkan di atas, bahwa orang yang pertama kali mendirikan pesantren di Indonesia adalah Sheikh Maulana Ibrahim.

Pondok Pesantren Pada Masa Penjajahan

Pada masa Kerajaan Demak pendirian masjid dan pondok pesantren mendapat bantuan sepenuhnya dari raja dan para pembesar kerajaan. Bahkan raja sendiri yang memelopori usaha-usaha untuk memajukannya. Setelah perpindahan kekuasaan Demak ke Pajang, usaha untuk memajukan masjid dan pondok pesantren itu tidak berkurang. Dari kalangan kerajaan masih tetap memelopori pendiriannya.

Kalangan kerajaan tetap memelopori langsung pendirian masjid dan pondok pesantren. Dan setelah pusat kerajaan Islam berpindah lagi dari Pajang ke Mataram dalam tahun 1588, perhatian untuk memajukan pondok pesantren semakin besar. Lebih-lebih dimasa pemerintahan Sultan Agung¹⁸.

Dalam Usahnya memakmurkan masjid, Sultan Agung memerintahkan agar tiap-tiap desa didirikan masjid, pada setiap ibu kota Kabupaten didirikan masjid raya.

Sultan Agung memerintahkan agar setiap ibu kota Kabupaten didirikan sebuah masjid raya (Masjid Agung), dan pada tiap-tiap ibu kota distrik sebuah masjid Kawedanan. Demikian pula pada tiap-tiap desa.

Dengan demikian, perhatian sultan agung dalam bidang pendidikan agama Islam cukup besar, sehingga pada masa kerajaan Mataram yaitu pada masa pemerintahan sultan agung merupakan zaman keemasan bagi kemajuan pendidikan dan pengajaran agama Islam, terutama pondok pesantren.

Adapun faktor-faktor yang menguntungkan perkembangan dan pertumbuhan pondok pesantren yang membuat lembaga ini tetap bertahan di tengah-tengah masyarakat Indonesia adalah sebagai berikut :

18 *Ibid.*, 33.

Agama Islam telah tersebar luas di seluruh pelosok tanah air dan sarana yang paling populer untuk pembinaan kader Islam dan mencetak Ulama' adalah masjid dan pondok pesantren.

Kedudukan para ulama' dan kyai di lingkungan kerajaan berada dalam posisi kunci. Selain raja dan sultan-sultan sendiri ahli agama, para penasehatnya adalah para kyai dan ulama'. Oleh karena itu pembinaan pondok pesantren sangat mendapat perhatian para sultan dan raja-raja Islam. Bahkan pendirian beberapa pondok pesantren disponsori oleh Sultan dan raja-raja Islam.

Usaha Belanda yang menjalankan politik “belah bambu” di antara raja-raja Islam dan Ulama Islam semakin mempertinggi semangat jihad umat Islam untuk melawan Belanda. Sehingga di mana-mana terjadi pemberontakan yang dipelopori oleh raja-raja dan ulama Indonesia, seperti Imam Bonjol, Pangeran Diponegoro dan lain-lainnya.

Faktor lain yang mendorong bertambah pesatnya pertumbuhan pondok pesantren adalah adanya gairah agama yang tinggi dan panggilan jiwa dari ulama' dan kyai untuk melakukan da'wah.

Semakin lancarnya hubungan antara Indonesia dan Mekkah. Para pemuda Islam banyak yang bermukim di Mekkah dan disana mereka memperdalam pengetahuan agama dan seorang ulama di Masjidil Haram¹⁹.

Dari ungkapan tersebut dapat dipahami, bahwa perkembangan dan pertumbuhan pondok pesantren cukup pesat sekali pada penjajahan Belanda. Pertumbuhan tersebut, di samping peran para ulama' dan kyai sebagai pengelola pesantren, itu juga karena adanya partisipasi dari dukungan yang besar dari para raja Islam dan para Sultan yang ikut memelopori pendirian pondok pesantren. Walaupun Belanda terus menekan dengan beraneka upayanya untuk membinasakan dan menghancurkan pondok pesantren itu tetap berkembang dan bertahan, bahkan beberapa ulama terus mendirikan pesantren-pesantren baru di tempat-tempat yang jauh dari intaian Belanda.

19 *Ibid.*, 35-36.

Pondok Pesantren Setelah Kemerdekaan

Setelah kemerdekaan banyak pondok pesantren telah menyesuaikan diri dengan tuntutan zaman. Dengan berakhirnya masa penjajahan di bumi Indonesia, maka umat Islam Indonesia mendapat kesempatan yang lebih luas untuk mengadakan kontak dengan dunia luar. Pondok pesantren pun melakukan kontak dengan dunia ilmu pengetahuan yang ada di luar. Terlihat adanya perkembangan di lingkungan pendidikan pondok pesantren. Pesantren mulai banyak mendirikan/ menyelenggarakan pendidikan formal terutama madrasah. Seperti Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah, di samping tetap meneruskan sistem lama berupa sistem Wetonan dan Sorogan.

Zamakhsyari Dhofier, mengatakan :

"Pesantren mulai banyak mendirikan sistem sekolah dan Perguruan Tinggi. Hal ini merupakan pertanda bahwa pesantren memiliki kemampuan untuk melakukan kontak dengan dunia luar²⁰".

Sebagaimana kita semua mengetahui pondok pesantren sebagai pendidikan Islam tertua di Indonesia telah menunjukkan kemampuannya dalam mencetak kader-kader ulama' dan telah berjasa turut mencerdaskan bangsa Indonesia.

Karena potensi pondok pesantren yang cukup besar itu serta jasanya dalam turut mencerdaskan masyarakat Indonesia banyak kalangan memberikan perhatian kepada pondok pesantren terutama ditujukan untuk menjadi pelopor pembangunan masyarakat (*agent of development*).

Perkembangan pondok pesantren pada zaman pembangunan ini boleh dikatakan telah berhasil dan memuaskan walaupun di beberapa pesantren masih perlu diadakan pembenahan dan pembinaan. Karena maju dan tidaknya suatu pesantren bergantung pada pengalaman dan kemampuan yang dimiliki kyai sebagai pengelola pesantren itu. Kita harus bersyukur dan boleh berbangga dengan keberhasilan pondok pesantren dapat berkembang dan menjalankan fungsinya

20 Zamakhsyari Dhofier, *Pesantren*, 24

sebagai lembaga pendidikan yang telah mampu menempatkan dirinya dalam mata rantai dari keseluruhan sistem pendidikan nasional. Bila melihat pertumbuhan pondok pesantren di zaman penjajahan sangat memprihatinkan yaitu tertekan, terhambat dan semacamnya, tapi sekarang sungguh berlainan keadaannya.

Presiden Soeharto, dalam pidatonya pada peringatan Setengah Abad Pondok Modern Gontor mengakui perkembangan pondok pesantren:

Dalam zaman penjajahan, pondok pesantren hidup tertekan, tidak dapat tumbuh subur dan tidak dapat tegak kuat. Dalam zaman penjajahan yang buruk itu pondok pesantren direndahkan. Sungguh jauh berlainan dengan sekarang, dalam zaman pembangunan yang memberi isi kepada kemerdekaan itu²¹.

Selanjutnya beliau mengatakan:

"Besarnya dan majunya pondok ini merupakan salah satu hikmah kemerdekaan kita. Besar dan majunya pondok ini jelas merupakan kebanggaan dan kebahagiaan kita semua umat Islam Indonesia. Dan dalam zaman kemerdekaan itu maka makin banyak pondok dan pesantren lain yang tumbuh. Dalam orde baru, dalam masa pembangunan ini, maka jumlah dan mutu pondok pesantren itu pun lebih-lebih makin bertambah lagi²²".

Dengan demikian nyatalah bahwa perhatian pemerintah sangat besar sekali dan pondok pesantren diakui sebagai lembaga pendidikan yang berjasa membantu pemerintah dalam mencerdaskan bangsa.

Basis Kultural Pesantren

Pendidikan pesantren adalah pendidikan tertua di Indonesia, hingga saat ini model pendidikan pesantren masih bertahan di tengah-tengah modernisasi pendidikan di luar pesantren itu sendiri. Tetapi, juga harus diakui bahwa pesantren-pesantren yang dulu pernah mengalami kejayaan, sebagian mengalami kesurutan sejarah karena regenerasi para kiainya tidak disiapkan dalam pengkaderan serius.

21 Djohan Effendi et. al, *Agama Dalam Pembangunan Nasional* (Jakarta : Kuning Mas, 1984), 230.

22 *Ibid.*, 229.

Sementara arus sedemikian kuat terhadap pesantren, justru dunia pesantren tertantang untuk menjawab problematika pendidikan di masyarakat.

Dengan demikian, pesantren sesungguhnya terbangun dari konstruksi kemasyarakatan dan epistemologi sosial yang menciptakan suatu transendensi atas perjalanan historis sosial. Sebagai *center of knowledge*, dalam pendakian sosial, pesantren mengalami metamorfosis yang berakar pada konstruksi epistemologi dari variasi pemahaman di kalangan umat Islam. Hal yang menjadi titik penting ialah kenyataan eksistensi pesantren sebagai salah satu pemicu terwujudnya kohesi sosial. Keniscayaan ini karena pesantren hadir terbuka dengan semangat kesederhanaan, kekeluargaan, dan kepedulian sosial. Konsepsi perilaku (*social behavior*) yang ditampilkan pesantren ini mempunyai daya rekat sosial yang tinggi dan sulit ditemukan pada institusi pendidikan lainnya.

Kemampuan pesantren dalam mengembangkan diri dan masyarakat sekitarnya ini, karena adanya potensi yang dimiliki oleh pondok pesantren itu sendiri, di antaranya sebagai berikut:

Pondok pesantren hidup selama 24 jam; dengan pola 24 jam tersebut, baik pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan, sosial kemasyarakatan, atau sebagai lembaga pengembangan potensi umat dapat diterapkan secara tuntas, optimal dan terpadu.

Mengakar pada masyarakat; pondok pesantren banyak tumbuh dan berkembang umumnya di daerah pedesaan karena tuntutan masyarakat yang menghendaki berdirinya pondok pesantren. Dengan demikian, pondok pesantren dan keterikatannya dengan masyarakat merupakan hal yang amat penting bagi satu sama lain. Kecenderungan masyarakat menyekolahkan anaknya ke pondok pesantren memang didasari oleh kepercayaan mereka terhadap pembinaan yang dilakukan oleh pondok pesantren yang lebih mengutamakan pendidikan agama²³.

23 Lihat <http://www.pesantrenonline/artikel/detailartikel?.php=124> (diakses 8 Februari 2015)

Ada tiga karakteristik sebagai basis utama kultur pesantren di antaranya sebagai berikut:

Tradisionalisme

Sebagaimana disinggung di atas bahwa lembaga pendidikan pada umumnya adalah milik atau paling tidak didukung masyarakat tertentu yang cenderung mempertahankan tradisi-tradisi masa lalu. Sementara itu, dengan tetap menyadari kemungkinan terjadinya kontroversial dalam segi tertentu, kelompok yang dimaksud adalah Nahdhatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islam²⁴.

Menurut Zamakhsyari Dhofier, pesantren *salaf/tradisional* adalah lembaga pesantren yang mempertahankan pengajaran kitab-kitab klasik sebagai inti pendidikan. Sistem madrasah ditetapkan hanya untuk memudahkan sistem sorogan yang dipakai dalam lembaga-lembaga pengajian bentuk lama, tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum²⁵.

Tradisionalisme dalam konteks pesantren harus dipahami sebagai upaya mencontoh tauladan yang dilakukan para ulama shalaf yang masih murni dalam menjalankan ajaran Islam agar terhindar dari bid'ah, khurafat, takhayul, serta klenik. Hal ini kemudian lebih dikenal dengan gerakan salaf, yaitu gerakan dari orang-orang terdahulu yang ingin kembali kepada al-Qur'an dan Hadith²⁶.

Gerakan salaf ini dalam perjalanan sejarahnya telah memberikan sumbangan besar terhadap modernisasi Islam. Gerakan salaf secara sadar menolak anggapan bahwa Islam tidak cocok. Mereka mencari tahu faktor yang menyebabkan ketidakcocokan tersebut, yakni karena *taqlid*.

Pertahanan Budaya

Mempertahankan budaya dan tetap bersandar pada ajaran dasar Islam adalah budaya pesantren yang sudah berkembang berabad-abad. Sikap ini tidak lain merupakan konsekuensi logis dari *modelling*. Ide *cultural resistance* juga mewarnai kehidupan intelektual dunia

24 Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, 19-20.

25 Wahjoetomo, *Perguruan*, 83.

26 Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1986), 29.

pesantren. Subjek yang diajarkan di lembaga ini melalui hidayah dan berkah seorang Kiai sebagai guru utama atau *irshādu ustadhin* adalah kitab klasik atau kitab kuning, diolah dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut, yang sekaligus menunjukkan kemampuan kepemimpinan Kiai. Isi kitab kuning menawarkan kesinambungan tradisi yang benar.

Karena konsep *cultural resistance* pula, dunia pesantren selalu tegar menghadapi hegemoni dunia luar. Sejarah menunjukkan bahwa saat penjajah semakin menindas, saat itu pula perlawanan kaum santri semakin keras. Penolakan Sultan Agung dan Diponegoro terhadap kecongkakan Belanda, ketegaran Kiai-Kiai pada masa penjajahan, serta kehati-hatian pemimpin Islam berlatar-belakang pesantren dalam menyikapi kebijakan penguasa yang dirasakan tidak bijaksana atau sistem yang *established* sehingga menempatkan mereka sebagai kelompok ‘oposan’ adalah bentuk-bentuk *cultural resistance* dari dulu hingga sekarang²⁷.

Pendidikan pesantren didasari, digerakkan, dan diarahkan oleh nilai-nilai kehidupan yang bersumber pada ajaran Islam. Ajaran dasar ini berkelindan dengan struktur sosial atau realitas sosial yang digumuli dalam hidup sehari-hari.

Dengan demikian, pendidikan pesantren didasarkan atas dialog yang terus-menerus antara kepercayaan terhadap ajaran dasar agama yang diyakini memiliki nilai kebenaran mutlak dan realitas sosial yang memiliki nilai kebenaran relatif²⁸.

Sistem Pendidikan di Pesantren

Salah satu ciri tradisi pesantren yang masih kuat dipertahankan di sebagian besar pesantren adalah pengajian kitab *salaf*. Kitab *salaf* yang lebih dikenal di kalangan luar pesantren dengan sebutan *kitab kuning*, merupakan kitab-kitab yang disusun para sarjana Islam abad pertengahan. Kitab-kitab tersebut dalam konteks penyusunan dan awal penyebarluasannya merupakan karya intelektual yang tidak ternilai

27 Abdurrahman Mas'ud, *Sejarah dan Budaya Pesantren dalam Ismail S.M. (Ed.), Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 26.

28 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 26.

harganya, dan hanya mungkin disusun oleh ulama jenius dalam tradisi keilmuan dan kebudayaan yang tinggi pada jamannya²⁹.

Isi yang disajikan kitab kuning hampir selalu terdiri dari dua komponen; pertama *matan* dan kedua komponen *sharah*. Matan adalah isi inti yang akan dikupas oleh syarah. Dalam lay out-nya, *matan* diletakkan di luar garis segi empat yang mengelilingi syarah. Ciri lain penjilidan kitab-kitab cetakan lama biasanya dengan sistem korasan (karasan), lembaran-lembarannya dapat dipisah- pisahkan sehingga lebih memudahkan pembaca untuk menelaahnya.

Apabila kita memperhatikan media berita surat kabar masa kini adalah menganut sistem korasan. Di kalangan masyarakat, kedudukan kitab kuning saling melengkapi dengan kedudukan Kiai. Kitab kuning merupakan kodifikasi nilai-nilai yang dianut masyarakat pesantren, sementara Kiai adalah personifikasi yang utuh dari sistem yang dianut tadi³⁰.

Sistem pendidikan di pesantren pun memiliki watak mandiri, bila dilihat secara keseluruhan bermula dari pengajaran *sorogan*, di mana seorang Kiai mengajar santrinya yang masih berjumlah sedikit secara bergilir santri per santri. Pada gilirannya murid mengulangi dan menerjemahkan kata demi kata sepersis mungkin seperti apa yang diungkapkan oleh gurunya. Sistem penerjemahan dibuat sedemikian rupa agar murid mudah mengetahui baik arti maupun fungsi kata dalam rangkaian kalimat Arab. Sistem tersebut, murid diwajibkan menguasai cara pembacaan dan terjemahan secara tepat, dan hanya boleh menerima tambahan pelajaran bila telah berulang-ulang mendalami pelajaran sebelumnya. Sistem sorogan inilah yang dianggap fase tersulit dari sistem keseluruhan pengajaran di pesantren karena di sana menuntut kesabaran, kerajinan, ketaatan, dan disiplin pribadi dari murid itu sendiri. Pengajian sorogan lalu diikuti pengajian weton, seorang Kiai duduk di lantai masjid atau beranda rumahnya sendiri membacakan dan menerangkan teks-teks keagamaan dengan dikerumuni oleh santri-santri yang mendengarkan dan mencatat uraiannya itu. Pengajian sorogan masih diteruskan dengan memberi

29 Nawawi, "Sejarah dan Perkembangan Pesantren", *Jurnal Studi Islam dan Budaya (Ibda')*, Vol.4 No.1 (Januari-Juni 2006), 4-19

30 Masdar F. Mas'udi, *Mengenal Pemikiran Kitab Kuning*, dalam Dawam Rahardjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, (Jakarta: P3M., 1985), 56.

wewenang kepada guru-guru untuk melaksanakannya di bilik masing-masing. Demikian pula lambat-laun pengajian weton diwakilkan kepada pengganti (badal) sehingga Kiai hanya memberikan pengajian weton dengan teks-teks utama³¹.

Selain kedua metode tersebut, Mastuhu menyebut hafalan dan *halaqah*. Dalam perkembangannya sistem madrasah dan klasikal diterapkan untuk mempermudah proses pembelajaran sebagai pengembangan dan pembaruan pengajian model sorogan³² dan weton³³.

Metode sorogan, diduga sangat kuat merupakan tradisi pesantren, karena pada umumnya diterapkan di pesantren. Hal ini lagi-lagi menunjukkan ciri khas tradisionalnya dengan mempertahankan warisan masa lalu yang cukup jauh. Namun demikian, bukan berarti hanya metode *sorogan* saja yang dipergunakan di kalangan pesantren tradisional, melainkan boleh jadi dipergunakan pula metode yang lain misalnya *weton*³⁴ atau *bandongan*, bahkan pengajaran klasikal (*madrasi*). Hanya saja, yang disebutkan terakhir tidak bisa dibayangkan pelaksanaannya seperti yang berlaku di madrasah atau sekolah umum karena cukup banyak segi-segi yang membedakannya³⁵.

Namun demikian, tiap pesantren tidak mengajarkan kitab yang sama, melainkan kombinasi kitab yang berbeda-beda sehingga banyak Kiai terkenal dengan spesialisasi kitab tertentu. Hal ini karena kurikulum pesantren tidak distandarisasi. Dari perkembangan seperti itulah bahwa pesantren merupakan lembaga khusus dengan

31 Abdurrahman Wahid, 104.

32 Sistem sorogan, para santri maju satu per satu untuk membaca dan menguraikan isi kitab di hadapan guru atau Kiai. Selain dua sistem tersebut (*weton*, *sorogan*), pesantren juga kerap menggunakan sistem musyawarah. Model ini bersifat dialogis sehingga umumnya hanya diikuti oleh santri senior. Lihat Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 82.

33 Mastuhu, *Dinamika*, 61.

34 Istilah *weton* berasal dari bahasa Jawa yang berarti waktu. Disebut demikian karena pengajian model ini dilakukan pada waktu-waktu tertentu, biasanya sesudah mengerjakan shalat fardlu, dilakukan seperti kuliah terbuka yang diikuti para santri. Kemudian Kiai membaca, menerjemahkan, menerangkan, sekaligus mengulas kitab-kitab salaf yang menjadi acuan. Termasuk dalam pengertian *weton* adalah *halaqah*.

35 Imam Bawani, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam, Studi Tentang Daya Tahan Pesantren*, (Surabaya: al-Ikhlash, 1990), 104-105

pengajaran kitab-kitab kuning sebagai tempat pendidikan yang mengajarkan, mengembangkan dan menyebarkan ilmu agama Islam dengan sistem pengajaran yang dilakukan langsung dari bahasa Arab serta berdasarkan pembacaan kitab-kitab klasik karya ulama besar.

Sistem Pendidikan Madrasah di Lingkungan Pesantren

Madrasah merupakan model dan sistem pengembangan pendidikan Islam di Indonesia yang relatif lebih muda dibanding pesantren. Madrasah lahir lalu tumbuh dan berkembang pada abad 20 dengan munculnya Madrasah Manba'ul Ulum Kerajaan Surakarta tahun 1905 M dan Sekolah Adabiyah yang didirikan oleh Syekh Abdullah Ahmad di Sumatera Barat tahun 1909 M.³⁶ Menurut Raharjo, madrasah berdiri atas inisiatif dan realisasi dari pembaharuan sistem pendidikan Islam yang telah ada. Pembaharuan tersebut, menurut Karl Steenbrink³⁷, meliputi tiga hal, yaitu: a). Usaha untuk menyempurnakan sistem pendidikan pesantren, b). Penyesuaian dengan sistem pendidikan Barat, dan c). Upaya menjembatani antara sistem pendidikan tradisional pesantren dan sistem pendidikan Barat.³⁸

Lebih lanjut, Raharjo melihat dinamika sistem pendidikan Madrasah sebagai lembaga pendidikan Islam kini ditempatkan sebagai pendidikan sekolah dalam sistem pendidikan nasional. Dimulai dari munculnya SKB tiga menteri (Menteri Agama, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan Menteri dalam Negeri) dan terus berlanjut kebijakan pendidikan madrasah belakangan ini menandakan bahwa eksistensi madrasah sudah cukup kuat beriringan dengan sekolah umum. Di samping itu, munculnya SKB tiga menteri tersebut juga dinilai sebagai langkah positif bagi peningkatan mutu madrasah baik dari status, nilai ijazah maupun kurikulumnya.³⁹ Di dalam salah satu diktum pertimbangan SKB tersebut disebutkan perlunya diambil langkah-langkah untuk meningkatkan mutu pendidikan pada madrasah agar lulusan dari madrasah dapat melanjutkan atau pindah ke sekolah-sekolah umum dari sekolah dasar sampai perguruan

36 Baca AM Fadjar, *Madrasah dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1998). Juga Maksum, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangannya* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999). Lalu, Arief Furchan, *Transformasi Pendidikan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2004).

37 Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1986)

38 Raharjo, Madrasah sebagai the Centre of Excellence, dalam raharjo.com (diakses 9 Februari 2015).

39 Ibid

tinggi.⁴⁰ Kebijakan inilah yang berdampak positif bagi madrasah di Indonesia hari ini dan esok.

Pendidikan Pesantren dalam Menghadapi Modernisasi

Pesantren dalam proses perkembangannya masih tetap disebut sebagai suatu lembaga keagamaan yang mengajarkan, mengembangkan ilmu agama Islam. Dengan segala dinamikanya, pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan Islam yang merupakan pusat dari perubahan-perubahan masyarakat lewat kegiatan da'wah Islam, seperti tercermin dari berbagai pengaruh pesantren terhadap perubahan dan pengembangan individu, sampai pada pengaruhnya terhadap politik di antara para pengasuhnya dan pemerintah. Hal tersebut bisa dilihat tidak saja pesantren pada posisi dewasa ini, tetapi bisa dilihat posisi pesantren pada zaman dahulu sebelum Belanda datang di Indonesia.

Secara pedagogis, pesantren lebih dikenal sebagai lembaga pendidikan Islam, lembaga yang di dalamnya terdapat proses belajar mengajar ilmu agama Islam dan lembaga yang dipergunakan untuk penyebaran agama Islam. Dalam proses belajar mengajar dalam pesantren, diajarkan bahwa Islam adalah agama yang mengatur bukan saja amalan-amalan peribadatan, apalagi sekadar hubungan manusia dengan Tuhannya, melainkan juga perilakunya dengan manusia lainnya di dunia.

Boleh dikatakan bahwa kehadiran pondok pesantren memberikan angin segar bagi komunitas masyarakat muslim di Indonesia. Namun, di sisi lain terdapat berbagai persoalan dan permasalahan dalam dunia pesantren yang memerlukan solusi cemerlang, agar supaya bisa tetap survive di bumi nusantara ini. Di antara berbagai persoalan tersebut yaitu :

- 1). Masalah identitas diri pondok pesantren dalam hubungannya dengan kemandiriannya terhadap lembaga-lembaga lain di masyarakat
- 2). Masalah jenis kependidikan yang dipilih dan dikelolanya
- 3). Masalah pemeliharaan sumber-sumber daya internal yang ada dan

40 Ibid

pemanfaatannya bagi pengembangan pesantren itu sendiri 4). Masalahantisipasi ke masa depan dalam hubungannya dengan peranan-peranan dasar yang akan dilaksanakan. Mencermati lemahnya sistem pendidikan pesantren yang hanya menekankan pada aspek tertentu tanpa adanya keseimbangan, dan masalah metode pengajaran ia mengemukakan:

Metodik dan didaktik mengajar kurang, hal ini menyebabkan santri di pondok pesantren memerlukan waktu lama, yang digarap di dalam pondok pesantren hanyalah mencerdaskan otak dengan berbagai macam pengetahuan dan penanaman akhlaq mulia dengan pendidikan agama.⁴¹

Setelah mencermati kondisi pesantren dewasa ini sebagaimana diuraikan di atas, maka dalam hal ini, perkembangan pesantren di masa datang akan sangat ditentukan oleh kemampuannya mengantisipasi dan mengatasi kesulitan, tantangan dan dilema yang selama ini menyelimutinya. Oleh karena itu, agar tidak terpacu pada kondisi status quo dan bahkan mundur ke belakang, maka satu-satunya kemungkinan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi adalah adanya kesadaran langkah antisipasi ke depan dengan melakukan pengembangan pesantren ke arah yang lebih maju dan beradab.

Dengan demikian, pesantren akan semakin eksis dalam mengantisipasi perubahan sosial dan bahkan berperan mengarahkan perubahan yang terjadi seiring dengan menggelindingnya era modernisasi yang lebih dikenal dengan istilah “pembangunan” (development) yaitu proses multi dimensional yang kompleks.⁴²

Selanjutnya, kalau kita cermati lebih mendalam, kemunculan modernisasi bukan tanpa dampak. Untuk itu, pesantren yang menerima modernisasi harus benar-benar selektif dalam menerima dan mengadopsi pola-pola dari luar. Namun demikian, pesantren tidak harus menutup diri, ia harus terbuka dalam mengikuti tuntutan perkembangan zaman. Materi pendidikan pesantren, metode yang

41 Azyurmadi Azra, *Pendidikan Islam : Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, (Jakarta:Kalimah, 2001), 9

42 Azyurmadi Azra, *Pendidikan* , 2

dikembangkan serta manajemen yang diterapkan harus senantiasa mengacu pada relevansi kemasyarakatan dan trend perubahan.

Menurut Nurcholis Madjid, sedikitnya terdapat dua cara yang dilakukan pesantren dalam merespon perubahan ini: Pertama, merevisi kurikulumnya dengan memasukkan sebagian mata pelajaran dan keterampilan umum. Kedua, membuka kelembagan dan fasilitas pendidikannya bagi kepentingan pendidikan umum.⁴³

Di samping upaya tersebut, maka yang harus dilakukan oleh lembaga pesantren sebagai lembaga pendidikan adalah dengan menumbuhkan rasa kesadaran dalam mengantisipasi ke depan dengan melakukan inovasi pendidikan di pondok pesantren. Secara filosofis, inovasi pendidikan pesantren tidak mungkin datang dengan sendirinya, tetapi secara mutlak harus diupayakan. Secara filosofis, fenomena inovasi ini, bila dikonsultasikan dengan al-Qur'an yang relevan dengan firman Allah :

“Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah Keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, Maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia”.⁴⁴ (QS. Ar-Ra'd 13 : 11)

Ada beberapa alasan mendasar mengapa inovasi pendidikan pesantren dalam memenuhi tuntutan masyarakat dan lingkungannya serta perubahan zaman perlu dilakukan secara cepat dan terarah. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, seorang peneliti pesantren mengemukakan bahwa :

Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan, da'wah dan sosial dirasakan oleh banyak pihak memiliki potensi yang besar untuk

43 Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung:Mizan, 1987), 5

44 Al-Qur'an, 13: 11.

memberikan sumbangan pemikiran dalam bidang pendidikan dan pengembangan masyarakat.

Jumlah pesantren potensial, terbukti telah melaksanakan usaha kreatif yang bersifat rintisan.

Usaha ini perlu dikembangkan sambil terus melakukan upaya pembenahan terhadap masalah utama yang dihadapi pesantren, baik yang bersifat internal maupun eksternal.⁴⁵

Kemudian, satu hal yang harus menjadi perhatian dan tidak boleh diabaikan dalam upaya inovasi pendidikan pesantren, yaitu faktor-faktor lain. Salah satu faktor sangat penting adalah faktor pemimpin (kyai) sebagai ujung tombak dalam setiap pengambil keputusan dalam pelaksanaan pendidikan di pesantren.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pesantren

Pesantren dengan sifatnya yang khas telah menjelma menjadi pusat pendidikan Islam yang *survive* keberadaannya dalam melestarikan tradisi pesantren ditengah arus perubahan zaman. Transfer ilmu-ilmu keislaman yang disalurkan oleh pesantren merupakan bukti nyata keseriusan pesantren menjaga kelestarian dan kelangsungan Islam. Tidak hanya itu, kader-kader atau intelektual Islam pun telah lahir di sini. Peran seperti ini akan menghasilkan pribadi muslim yang tangguh, harmonis dan mampu mengatasi persoalan-persoalan yang timbul di sekitarnya⁴⁶ menjadi pertimbangan utama dalam melakukan pembenahan dan pengembangan pendidikan pesantren. Oleh karena itu peran yang dapat dilakukan adalah bagaimana memfasilitasi para santri untuk dapat menguasai pengetahuan yang elementer dan menjadi basis keilmuan yang lebih tinggi pada masa yang akan datang⁴⁷.

Perkembangan dunia telah melahirkan suatu kemajuan zaman yang modern. Perubahan-perubahan mendasar dalam struktur sosio-

45 Sudirman Taba, *Pergulatan Dunia Pesantren* (Jakarta: P3M, 1985), 284

46 Irwan Abdullah, Muhammad Zain & Hasse J (Eds), *Agama, Pendidikan Islam dan Tanggung Jawab Sosial Pesantren*, (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2008), 1-19.

47 *Ibid.*, 118.

kultural seringkali membentur pada aneka kemungkinan. Hal ini berakibat pada keharusan untuk mengadakan usaha kontekstualisasi bangunan-bangunan sosio-kultural dengan dinamika modernisasi, tak terkecuali dengan sistem pendidikan pesantren. Karena itu, sistem pendidikan pesantren harus selalu melakukan upaya rekonstruksi pemahaman tentang ajaran-ajaran Islam agar tetap relevan dengan perubahan zaman. Irwan Abdullah berpendapat bahwa pesantren modern berarti pesantren yang selalu tanggap terhadap perubahan dan tuntutan zaman, berwawasan masa depan, selalu mengutamakan prinsip efektifitas, efisiensi dan sebagainya. Namun demikian, pembaruan di pesantren tidak harus mengubah atau mereduksi orientasi dan idealisme pesantren. Demikian pula, nilai-nilai pesantren tidak perlu dikorbankan demi program pembaruan pesantren. Kendati harus berubah, menyesuaikan, metamorphose, atau apa pun namanya, dunia pesantren harus tetap hadir dengan jati dirinya yang khas.

Dalam dunia kependidikan, Azyumardi Azra melihat bahwa modernisasi umumnya dilihat dari dua segi. Pada satu segi, pendidikan dipandang sebagai suatu variabel modernisasi. Tanpa pendidikan yang memadai akan sulit bagi masyarakat mana pun untuk mencapai tujuan. Pada segi lain, pendidikan dipandang sebagai objek modernisasi⁴⁸. Dalam konteks ini, Azyumardi Azra menilai bahwa pendidikan pada umumnya dipandang masih terbelakang dalam berbagai hal, karena itulah pendidikan harus diperbaharui, dibangun kembali sehingga dapat memenuhi harapan dan fungsi yang dipikulkan kepadanya. Sistem pendidikan pesantren yang secara tradisional merupakan lembaga pendidikan Islam *indigenous* juga perlu kiranya diperbaharui⁴⁹.

48 Azyumardi Azra, *Pembaharuan Pendidikan Islam: Sebuah Pengantar*, dalam Marwan Saridjo, Bunga Rampai Pendidikan Agama Islam (Jakarta: CV Amissco, 1996), 2.

49 Dwi Priyanto, "Inovasi Kurikulum Pesantren (Memproyeksikan Model Pendidikan Alternatif Masa Depan)", *Ibda'* | P3M STAIN Purwokerto, Vol. 4 | No. 1 (Jan-Jun 2006), |20-37 6.



Menelusuri Pesantren Puritan di Jawa Timur

Pengambilan keenam pesantren ini sebagai obyek penelitian memiliki landasan bahwa keenam pesantren ini sudah cukup dianggap mewakili ideologi puritan di Indonesia dan beberapa ormas maupun lembaga yang menganut ideologi tersebut, di antaranya adalah Muhammadiyah, Persatuan Islam, Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Dewan Dakwah Indonesia, Ideologi Salafi dan Wahabi.

Pondok Modern Muhammadiyah adalah representasi dari Muhammadiyah, Pesantren Persatuan Islam adalah representasi dari Persatuan Islam, Pesantren Wali Barokah adalah representasi dari Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Pesantren al-Ishlah adalah representasi dari Gontor, Pesantren al-Islam adalah representasi dari Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia, Pesantren Maskumambang adalah representasi dari ideologi Wahabi.

Dari keenam pesantren tersebut, peneliti ingin menggali lebih dalam bentuk-bentuk ideologi *Tajdīd* yang dikembangkan oleh keenam pesantren tersebut sehingga kiranya dapat diungkap sebuah

tipologisasi baru mengenai *Tajdid* di pesantren di Jawa Timur serta implikasinya terhadap pelaksanaan pendidikan Islam di Pesantren tersebut.

Dalam bab ini akan digali sedikit profil mengenai keenam pesantren tersebut mulai dari latarbelakang berdirinya pesantren, visi misi dan tujuan pesantren, kurikulum pesantren dan lain sebagainya. Dengan harapan bahwa dengan paparan profil ini dapat dijadikan bahan landasan dalam menganalisis data selain dari pada data interview yang telah ada.

Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Kab. Lamongan

Sejarah Singkat Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan

Berdirinya Pondok Modern Muhammadiyah Paciran, tidak terlepas dari berdirinya Lembaga Madrasah Islamiyyah Paciran pada tahun 1946 yang didirikan oleh K.H.M. Ridlwan Sharqowi (alm). Munculnya lembaga pendidikan tersebut merupakan jawaban atas keprihatinan terhadap perkembangan kehidupan keagamaan masyarakat, dan disemangati oleh usaha pemurnian pengamalan keagamaan menurut ajaran Islam yang benar dan bebas dari praktek-praktek takhayul, bid`ah dan khurafat yang mengarah kepada perbuatan syirik. Dari tahun ke tahun Madrasah tersebut mengalami kemajuan yang pesat. Pada tahun 1957 Madrasah Islamiyah Paciran tersebut berubah menjadi Madrasah Muhammadiyah Paciran.¹

Perubahan status ini disebabkan oleh tiga faktor: *Pertama*: Makin pesatnya perkembangan Madrasah Islamiyyah tersebut dengan dukungan dan kepercayaan masyarakat yang tinggi, sehingga dituntut lebih profesional dalam mengelola pendidikan. *Kedua*: Paham keagamaan yang diajarkan di Madrasah Islamiyah tersebut sesuai dengan paham yang diajarkan oleh organisasi Muhammadiyah. *Ketiga*: Masyarakat Paciran pada khususnya membutuhkan jenjang pendidikan yang lebih tinggi, karena selama ini Madrasah Islamiyyah tersebut setingkat dengan Madrasah Ibtidaiyah atau Sekolah Dasar.²

1 Dokumentasi Yayasan Kebangkitan Umat (YKUI) Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik

2 *Ibid*

Pada tahun 1958 Madrasah Muhammadiyah Paciran mengembangkan sayap menjadi perguruan Muhammadiyah Paciran yang mengelola jenjang pendidikan Taman Kanak-kanak Aisyiyah Bustanul Athfal (TK ABA), Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah (MIM) dan Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah (MTsM). Sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat, pada tahun 1961 MTsM dirubah menjadi Pendidikan Guru Agama Muhammadiyah (PGAM) 4 (empat) tahun. Dan pada tahun 1978 PGAM tersebut berubah menjadi Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah (MTsM) dan Madrasah Aliyah Muhammadiyah (MAM) Paciran.³

Perubahan-perubahan pada lembaga pendidikan tersebut yang dipelopori oleh K.H.M. Ridlwan Syarqowi (alm) dan dibantu oleh K.H. Tibyani Mujahid (alm) K.H. Salamun Ibrahim (alm), K.H.A. Karim Zen (alm) dan KH. A. Munir, menunjukkan perkembangan yang sangat dinamis sebagai pusat pendidikan Islam untuk kalangan masyarakat Paciran dan sekitarnya. Perkembangan yang dinamis membawa dampak yang positif sehingga pelajar-pelajar dari luar Paciran bahkan Luar Jawa menuntut ilmu di lembaga tersebut. Karena semakin banyaknya pelajar dari luar daerah (dan dari luar Jawa), sedangkan daya tampung lembaga pendidikan tersebut sangat terbatas, maka pada tahun 1983 Perguruan Muhammadiyah Paciran berubah menjadi *Pondok Modern Muhammadiyah Paciran*.⁴

Tekad untuk mengelola lembaga pendidikan berbasis pondok pesantren dengan sistem asrama tersebut didasari oleh rasa kepedulian sosial serta tanggung jawab terhadap: Minimnya Pondok pesantren yang berbasis Muhammadiyah, yang mampu serta memiliki dasar keagamaan yang kuat, memiliki jiwa serta landasan aqidah maupun shari'ah yang jauh dari segala amalan ubudiyah yang berbau *takhayul*, *bid`ah*, *khurâfat* dan *syirk*. Semakin krisisnya kader kepemimpinan dan muballigh Muhammadiyah yang memiliki orientasi dakwah untuk menyeru kepada kebaikan (*al-amru bi al-ma`rûf*) dan mencegah atau paling tidak meminimalkan kemungkaran (*al-nahyu `an al-munkar*), sebagaimana yang telah dituangkan di dalam visi dan misi Muhammadiyah.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

Tujuan

Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan memiliki tujuan dalam mendidik santri-santrinya, tujuan-tujuan tersebut sebagai berikut : a). Mencetak kader-kader ulama dan pemimpin umat di masa depan. b). Membentuk santri (generasi muda) yang memiliki wawasan luas, mempunyai pengetahuan agama dan pengetahuan umum yang seimbang, memiliki ketrampilan dan keahlian, baik teoritis maupun praktis, sehingga pada kelanjutannya dapat memanfaatkan serta mengamalkan ilmu dalam kehidupan bermasyarakat. c). Mencetak kader Muhammadiyah yang tangguh, cakap dan *beral-akhlâq al-karîmah*, mandiri serta mampu berkompetisi dalam setiap perkembangan dan tuntutan zaman, demi tercapainya tujuan pendidikan Muhammadiyah khususnya dan pendidikan Nasional pada umumnya.⁵

Orientasi Dasar Kepondokan

Dalam memberikan arah dan landasan operasional bagi pelaksanaan program-program pondok, maka telah dirumuskan beberapa orientasi dasar yang berfungsi sebagai pedoman bagi seluruh aktifitas Pondok Modern Muhammadiyah Paciran, baik pada skala lembaga pendidikan formal maupun pada tataran lembaga pendidikan non-formal, sebagai berikut:

Orientasi *al-akhlâq al-karîmah*; yaitu sebuah arahan di mana pondok sebagai lembaga pendidikan harus berupaya semaksimal mungkin untuk mencetak produk santri yang memiliki *al-akhlâq al-karîmah*, di mana tugas tersebut merupakan sebuah amanat kenabian yang telah diemban oleh Rasulullah saw. semenjak beliau diutus (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ). Orientasi ini diberikan dan ditekankan kepada setiap santri (anak didik), baik di dalam lingkungan pondok/sekolah maupun di luar lingkungan pondok/sekolah. Yang pada gilirannya akan tercermin dalam kehidupan bermasyarakat nantinya setelah tamat belajar.

Orientasi keilmuan; Sebuah orientasi di mana pondok harus berupaya maksimal untuk mencetak santri yang memiliki kecakapan di bidang ilmu pengetahuan umum sesuai dengan tingkatan

5 *Ibid.*

pendidikannya dan sekaligus ilmu agama dengan kekuatan yang berimbang. Dengan demikian orientasi ini menekankan semangat dan etos pengembangan ilmu pengetahuan sesuai dengan tuntutan zaman. Pada tataran pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi Pondok Modern Muhammadiyah Paciran berupaya agar para santri memahami sekaligus menguasai dasar-dasar sains dan teknologi sejajar dengan rekan-rekannya pada sekolah umum, disamping unggul dalam penguasaan ilmu agama, yang merupakan suatu keharusan. Jadi orientasi ini dikembangkan secara seimbang dan berimbang.

Orientasi Bahasa; yaitu sebuah orientasi yang berupaya semaksimal dan seoptimal mungkin untuk mencetak produk santri yang memiliki kecakapan berbahasa. Orientasi ini diarahkan kepada penguasaan bahasa Arab, bahasa Inggris dan bahasa Jepang, baik secara pasif maupun aktif. Oleh karena itu, untuk bahasa arab dan inggris tersebut diupayakan menjadi bahasa harian pondok. Dengan menguasai dua bahasa tersebut diharapkan dapat dipergunakan sebagai sarana pembelajaran dan memahami sumber-sumber utama agama, kitab-kitab, bahkan untuk pengembangan sains dan teknologi.

Spesifikasi dan Pola Pendidikan

Pondok Modern Muhammadiyah Paciran, dengan pola keagamaan dan keilmuan yang dikembangkan telah berupaya menerapkan suatu tatanan pendidikan dengan pola *integrated system*, yaitu sebuah sistem pendidikan terpadu yang mengharuskan adanya keterkaitan antara pendidikan formal dan pendidikan non-formal, serta adanya keterkaitan antara pendidikan keagamaan dan pendidikan umum.

Pendidikan formal dan non-formal yang dikembangkan adalah dalam posisis sejajar dan saling melengkapi. Keduanya mempunyai kewajiban yang sama demi tercapainya tujuan pendidikan Pondok, dengan spesifikasi dan pola pendidikan sebagai berikut;

Bidang studi keislaman; merupakan perpaduan antara kurikulum Pondok yang menekankan pada penguasaan *al-ahkām al-shar'iyah* dan *al-'aqīdah al-shahīhah*, dengan kurikulum Departemen Agama RI, dengan pola pengembangan intrakurikuler maupun ekstrakurikuler. Dengan pola semacam ini anak didik/santri

di samping menerima pelajaran keagamaan langsung dari seorang guru, melalui proses belajar mengajar di sekolah, juga -ketika di Asrama-, menerima materi-materi keagamaan yang diberikan oleh pada oleh *al-asatidah* di luar jam pelajaran sekolah, yang dikemas dalam bentuk *al-madrasah al-dīniyyah*. Antara lain : a). Pembinaan *tilāwah dan tahfīdz al-Qur'ān*. b). Kajian al-Qur'an (*al-tafsīr*); dengan menggunakan *tafsīr al-jalālayn* sebagai buku pegangan wajib, yang pada skala pembahasan tertentu diharapkan bisa merujuk kepada *tafsīr ibn Katsīr*. c). Kajian hadits, Dalam rangka penguasaan terhadap *al-ahādīts al-nabawiyah*, Pondok Modern Muhammadiyah Paciran menetapkan dua orientasi; 1). Penguasaan terhadap hadits-hadits yang berhubungan dengan hukum (*ahādīts al-ahkām*). Dalam hal ini ditetapkan bahwa *kitab Bulūgh al-Marām* karya Ibn Hajar Al-Asqalāny sebagai buku pegangan wajib, yang pada tataran tertentu dikembangkan pembahasannya dengan merujuk kepada *kitab subul al-salām* dan *kitāb nayl al-awthār*. 2). Penguasaan terhadap hadits-hadits yang berkenaan dengan akhlaq. Dalam hal ini *Riyādh al-Sālihīn* merupakan buku wajib. Di samping pada tingkat pendidikan awal diharapkan (diwajibkan) untuk dapat menghafal *al-arba`īn al-nawawiyah*.

Kajian *al-Tawhīd*, dengan menggunakan buku *kitab al-Aqidah al-Islamiyah min al-kitabi wa al-Sunnah al-Shohihah* oleh Muhammad Jamil Zainu, dan *sharh al-aqīdah al-Tahawiyah* serta *Majmuah Fatawa Ibnu Taimiyah* sebagai buku rujukan.

Pembinaan untuk menguasai alat-alat bantu yang lain, seperti; *ilmu ushūl al-fiqh, al-nahw* dan *al-sharf*, dan lainnya.

Bidang studi Bahasa; diarahkan pada penguasaan Bahasa Arab dan Bahasa Inggris, baik secara pasif maupun secara aktif. Untuk itu para santri diwajibkan untuk menggunakan kedua bahasa tersebut sebagai alat komunikasi di lingkungan asrama.

Dalam rangka mewujudkan program bahasa tersebut, Pondok Modern Muhammadiyah Paciran telah melakukan upaya serta langkah-langkah strategis melalui rekrutment alumni LIPIA Jakarta untuk pengembangan bahasa Arab. Bidang studi Ilmu Pengetahuan

Umum, sesuai dengan kurikulum Departemen Agama dan Departemen Pendidikan Nasional.

Bidang studi Kemuhammadiyah dan keterampilan diberikan secara terpadu, baik melalui kegiatan intrakurikuler maupun ekstrakurikuler. Bidang studi ini merupakan suatu keharusan. Untuk itu pembinaan dan pendidikan keorganisasian (ke-IPM-an) dan kepemimpinan adalah mutlak adanya. Disamping pembinaan organisasi dan kepemimpinan melalui sarana IRM tersebut, Pondok Modern Muhammadiyah juga mengadakan Pelatihan dan Pembinaan *al-du`āt* dan *al-muballighūn* secara periodik. Hal ini dilakukan dalam kerangka pemikiran dan orientasi dasar pondok demi terwujudnya salah satu tujuan pendidikan pondok, yaitu “terbentuknya dan terciptanya kader Muhammadiyah serta generasi muda (santri) yang tangguh, berwawasan luas dan berakhlak mulia, cakap dan mandiri, mampu menjawab segala tantangan dan tuntutan zaman di segala bidang dalam posisi lebih.

Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik

Sejarah Singkat Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik

Pondok pesantren Maskumambang didirikan pada tahun 1859 M/1281 H, oleh KH. Abdul Djabbar sebagai usaha beliau untuk mencetak kader-kader da'i yang diharapkan dapat menghapus kepercayaan-kepercayaan masyarakat yang tidak sesuai dengan ajaran agama Islam⁶.

Pada awal berdirinya, pesantren yang terletak di Desa Sembungan Kidul Kecamatan Dukun Kabupaten Gresik Provinsi Jawa Timur, (± 40 KM arah Barat laut kota Surabaya), hanya mendidik masyarakat sekitar Maskumambang dan itupun terbatas pada pelajaran al-Qur'an dan tafsir, serta fiqih. Metode yang dipergunakan juga masih terbatas pada metode sorogan, bandongan dan halaqoh.

Pada tahun 1907 M, bertepatan dengan tahun 1325 H, KH. Abdul Djabbar berpulang ke rahmatullah dalam usia 84 tahun, dan kepemimpinan pesantren diteruskan oleh KH. Moch. Faqih yang terkenal dengan sebutan kyai Faqih Maskumambang.

6 Dokumentasi Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik.

Pada masa kepemimpinan KH. Moch Faqih, Pondok Pesantren Maskumambang mengalami perubahan yang cukup berarti. Santri yang datang mengaji tidak hanya berasal dari sekitar Maskumambang, tetapi banyak juga yang berasal dari daerah lain.

Pada tahun 1937 M, bertepatan dengan 1353 H. KH. Moch Faqih berpulang ke rahmatullah dalam usia 80 tahun dan kepemimpinan Pondok Pesantren Maskumambang diteruskan oleh putra beliau yang keempat yaitu KH. Ammar Faqih.

Pada masa kepemimpinan KH. Ammar Faqih, selain sebagai tempat mengaji atau memperdalam ilmu agama lewat pelajaran al-Qur'an, Hadits dan kitab-kitab kuning lainnya, oleh KH. Najih Ahjad yang saat itu sudah ikut mengasuh pesantren Maskumambang, diselenggarakan pula Madrasah Banat (madrasah putri). Selain itu, pondok pesantren Maskumambang juga dijadikan markas para pejuang kemerdekaan dari Gresik, Surabaya dan Lamongan.

Pada hari selasa malam Rabu tanggal 25 Agustus 1965 M, KH. Amar Faqih berpulang ke rahmatullah. Sebelum berpulang ke rahmatullah beliau telah menyerahkan kepemimpinan pesantren kepada menantu beliau yang kedua, yaitu KH. Najih Ahjad.

Dalam memimpin pesantren KH. Najih Ahjad melakukan pembaruan-pembaruan dalam bidang kelembagaan, organisasi, metode dan sistem pendidikan, kurikulum serta bidang sarana/prasarana.

Visi, Misi, Tujuan.

Visi

Beraqidah Sholihah
Beramal Shaleh
Berilmu manfaat
Berakhlak Karimah

Misi

Beraqidah Salihah : 1). Mengamalkan aqidah Islamiyah secara murni dan konsekuen, 2). Menjauhkan diri dari segala bentuk perbuatan syirik dan yang membawa kepada syirik

Beramal Shaleh : 1). Mengerjakan ritual ibadah sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah, dan menjauhi amalan-amalan bid'iyah, 2). Menjadikan keseluruhan kehidupan Rasulullah sebagai *uswatun hasanah*, 3). Menanamkan semangat memperjuangkan *izzul Islam wal muslimin* dalam kerangka mewujudkan kemajuan serta kemuliaan bangsa dalam ridha Allah.

Berilmu Manfa'at : 1). Mengklasifikasi keahlian/profesionalisme kinerja para staff pemangku pesantren, para pengelola serta guru pesantren, 2). Mencintai ilmu pengetahuan dan teknologi, 3). Mengutamakan Bahasa Arab dan Inggris sebagai alat untuk memahami literatur dalam kedua bahasa tersebut disamping sebagai alat komunikasi, 4). Trampil dalam menjalani hidup.

Berakhlaq Karimah : 1). Mengupayakan secara sungguh-sungguh terbentuknya pribadi muslim yang memiliki sifat-sifat terpuji, 2). Menghindarkan diri dan lingkungan dari sifat-sifat tercela, 3). Beradab sopan-santun, 4). Memberikan rasa aman, damai terhadap lingkungan

Strategi

Mengamalkan aqidah Islamiyah secara murni dan konsekuen :

1) Mensinergikan visi misi pesantren ke dalam kurikulum pendidikan madrasah / SMK / Perguruan Tinggi Maskumambang, 2). Mengikuti kajian tauhid khusus bagi guru dan karyawan yang diasuh langsung oleh KH. Nadjih Ahjad, 3). Menanamkan tauhid sebagaimana yang dulu diajarkan Rasulullah.

Menjauhkan diri dari segala bentuk perbuatan syirik dan yang membawa kepada syirik : 1). Menanamkan semangat ikhlas dalam setiap melakukan amal ibadah, 2). Berprasangka baik terhadap segala ketentuan Allah, 3). Mensyukuri setiap anugerah Allah, 4). Menjauhkan *ashobiyah*, dan atau *kultus individu*.

Mengerjakan ritual ibadah sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah, dan menjauhi amalan-amalan bid'iyah: 1). Mengikuti kajian fiqh khusus bagi guru dan karyawan, yang langsung oleh KH. Nadjih Ahjad, 2). Mengetahui alasan / dalil dari setiap ibadah yang

dilakukan sesuai dengan jenjang pendidikannya, 3). Ingkar terhadap perbuatan bid'ah dan khurofat, 4). Menghafal ayat-ayat dan hadits-hadits ahkam.

Menjadikan keseluruhan kehidupan rasulullah sebagai *uswatun hasanah* : 1). Menjalankan sholat sunnah, puasa senin kamis serta Qiyamul lail, 2). Menjadikan diri sebagai tauladan baik bagi lingkungannya, utamanya keluarga dan tetangga, 3). Semangat menjalankan amar bil al-ma'ruf dan nahi an al-munkar, 4). Menjadikan pembiasaan membaca Hadits Rasul (utamanya) diperpustakaan sebagai pra syarat bisa mengikuti ujian semester.

Menanamkan semangat memperjuangkan *izzul Islam wal muslimin* dalam kerangka mewujudkan kemajuan serta kemuliaan bangsa dalam ridha Allah: 1). Mempelajari *Siroh Rasul dan Siyasa Islamiyah* sebagai bagian tak terpisahkan dari kajian keislaman, 2). Menumbuh kembangkan semangat bersaudara dengan sesama warga muslim dan sesama manusia sesuai petunjuk dan karena Allah.

Mengklasifikasi keahlian/profesionalisme kinerja para staff pemangku pesantren, para pengelola serta guru pesantren: 1). Mengutamakan mata pelajaran (dalam komponen kurikulum), yang memiliki korelasi nyata dengan upaya menciptakan kesalehan ritual dan sosial, 2). Mengelompokkan guru bidang studi UNAS dan UNMAS utamanya serta menarjetkan hasil ujian sekurang-kurangnya pada angka 6 (enam) untuk nilai UNAS (Ujian Nasional) dan meraih angka 7 (tujuh) untuk UNMAS (Ujian Maskumambang). 3). Mengangkat secara bertahap para guru UNAS dan UNMAS yang berprestasi dan berdedikasi untuk diangkat sebagai guru tetap sekolah / Madrasah Pondok Pesantren Maskumambang sesuai dengan kemampuan keuangan pesantren. 4). Mengetahui secara dini potensi / kompetensi siswa.

Mencintai ilmu pengetahuan dan teknologi: 1). Meningkatkan kualitas pelayanan serta kuantitas pengadaan sarana penunjang pendidikan seperti Perpustakaan, Laboratorium, Komputer, Audiovisual dan Internet, 2). Menjadikan sarana tersebut diatas sebagai bagian tak terpisahkan dari kurikulum pendidikan.

Mengutamakan Bahasa Arab dan Inggris sebagai alat untuk memahami literatur dalam kedua bahasa tersebut disamping sebagai alat komunikasi: 1). Menjadikan Bahasa Arab dan Inggris sebagai bahasa resmi dalam kegiatan proses belajar mengajar (bertahap), 2). Memberikan skor atau penghargaan bagi seluruh elemen pendidikan yang mematuhi serta memberikan *punishment* bagi para elemen yang tidak melakukannya.

Terampil dalam menjalani hidup: 1). Memberikan pelatihan khusus bagi pelajar putra dalam bidang: olah raga (seperti futsal, Bola Voli, Tennis Meja, Badminton), dan pelatihan khusus bagi wanita dalam bidang menjahit, kesehatan (perawatan bayi), pemanfaatan barang daur ulang serta memasak, 2). Memberikan keterampilan untuk umum dalam bidang beladiri, sablon, leadership, koperasi dan berda'wah.

Mengupayakan secara sungguh-sungguh terbentuknya pribadi muslim yang memiliki sifat-sifat terpuji: 1). Sanggup berkata jujur dalam situasi dan keadaan apapun, 2). Peduli terhadap kepentingan / kebutuhan orang lain, 3). Militan dalam memperjuangkan kebenaran, 4). Membiasakan amalan *Fastabiqul Khairat*, 5). Beristiqomah mengamalkan *tausiyah* dalam kebenaran dan kesabaran, 6). Bersyukur ketika menerima kenikmatan dari Allah serta sabar di saat menerima kesulitan.

Menghindarkan diri dan lingkungan dari sifat-sifat tercela: 1). Tidak melakukan *Uquq al-Walidain*, 2). Ingkar melakukan kebohongan atau yang dapat menimbulkan pihak lain tertipu, 3). Menjauhkan perbuatan-perbuatan iri hati, *ghibah*, *ghashab*, dan adu domba, 4). Tidak menyimpan sifat *takabbur*, 5). Tidak berhias yang berlebihan, 6). Menghindarkan *tabarruj tabarrujal jahiliyyah*, 7). tidak berpola hidup boros atau kikir.

Beradab sopan-santun: 1). Memuliakan yang lebih tua, menghargai terhadap sesama dan menyayangi yang lebih muda karena Allah, 2). Membudayakan amalan *fastabiqul khairot*, 3). Menjaga kesopanan dalam berkomunikasi.

Memberikan rasa aman, damai terhadap lingkungan: 1). Bereaksi secara positif setiap melihat : barang yang tidak pada tempatnya, lingkungan yang kotor, pelanggaran kedisiplinan tata tertib / aturan sekolah / pesantren, 2). Mengatasi secara mandiri setiap melihat hal-hal yang kurang pantas, 3). Tidak melakukan perbuatan yang kurang patut / etis, atau yang kontra produktif terhadap kebijakan pesantren.

Pondok Pesantren Al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan

Sejarah Singkat Pondok Pesantren Al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan

Pada tahun 1902 di kampung, sebuah desa kecil tepatnya desa Tenggulun kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan berdiri sebuah pondok kecil yang diasuh oleh seorang yang bernama KH. Sulaiman. Pondok tersebut berjalan dengan sistem tradisional. Begitulah yang dilakukan pengasuh selama kurang lebih 50 tahun. Disitulah masyarakat Tenggulun dan sekitarnya dapat memperoleh ilmu-ilmu agama Islam. Namun tahun demi tahun kegiatan dipondok mulai surut karena beberapa faktor, Di antaranya ditinggal oleh pengasuh yang kredibilitasnya tinggi sehingga pada sekitar tahun 1965 sama sekali tidak ada santri yang menetap disitu. Tetapi karena kebetulan di lokasi yang sama ada sebuah masjid jami' Baitul Muttaqin, maka hanya digunakan kegiatan jama'ah biasa samapi dengan tahun 2003⁷.

Pada tahun 1974, M. Chozin bin H. Nur Hasyim, cicit dari KH. Sulaiman almarhum terilhami dengan cerita sejarah tersebut. Maka mulai membina anak-anak memberi pelajaran keagamaan dengan menggunakan fasilitas langgar kecil peninggalan dari H. Bakar almarhum (buyut dari suratemah, istri M. chozin). Kegiatan tersebut berjalan kurang lebih 10 tahun 1974-1983.⁸

Pada tahun 1984 fasilitas yang ada sudah tidak representatif, maka dengan dukungan dari keluarga/adik, Ja'far shodiq bin Nur Hasyim dan didukung oleh masyarakat yang lain maka berdirinya sebuah mushollah Nurul Iman yang berukuran 13 x 9 x 1m = 120m, disitulah mulai diadakan kegiatan-kegiatan belajar al-Qur'an dan

7 Dokumentasi Pesantren Al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan

8 *Ibid.*

juga ilmu-ilmu yang lain, diwaktu itu pula M. Chozin teringat oleh mbah buyut (KH. Sulaiman) tentang cita-cita KH. Sulaiman untuk mendirikan pondok sebagai sarana untuk meneruskan perjuangan beliau. Namun M. Chozin tetap punya semangat tinggi karena ada unsur yang mendukung yaitu telah lulusnya Ali Ghufron bin H.Nur Hasyim dari PP. Al-Mukmin Ngruki Solo. Namun sayang Ali Ghufron tidak pulang ke kampung, namun harus melanjutkan pendidikan ke luar negeri. Jadi satu sisi senang, satu sisi agak kecewa. Namun banyak senangnya karena otomatis ilmunya semakin banyak. Yang sudah barang tentu dalam menangani pondok nanti semakin lebih baik. Tetapi kekecewaan itu terobati dengan kedatangan Sdr Ipar (Saifuddin Zuhri bin Abu Sofyan). Juga alumnus al-Mukmin Ngruki. Maka niatan M. Chozin untuk mendirikan pondok semakin kuat.⁹

Pada awal 1992 pondok terus melakukan lobi-lobi dengan teman-teman yang lain termasuk tokoh-tokoh masyarakat sekitar agar mendukung rencana M. Chozin untuk mendirikan sebuah pesantren yang pada saat itu masih ada ketimpangan di antaranya masalah lokasi di mana kegiatan semi pesantren yang dilaksanakan di musholla Nurul Iman. Sedangkan M. Chozin dan keluarga yang lain, tetap berkeinginan untuk membangun pondok dilokasi pondok lama yang diasuh oleh mbah buyut (KH Sulaiman alm). Untuk memenuhi keinginan itu M. Chozin menyampaikan gagasan kepada Mbah H. Abdul Halim, namun disaat itu nampaknya Mbah Ji (H. Abdul Halim) masih belum bisa merespon bahkan cenderung menolak dengan alasan yang tidak jelas. Maka terpaksa lokasi pondok yang akan didirikan tetap berada disekitar musholla Nurul Iman. Lobi-lobi tetap dilakukan selama sekitar 1 bulan, akhirnya ditemukan dua pemuda yang sangat optimis di samping yang lain yaitu : HM. Muslih dan Irfanuddin, BA.¹⁰

Kemudian tanggal 15 September 1992 diselenggarakan rapat membuat susunan kepengurusan lengkap dan nama pesantren sekalian yang akhirnya disepakati dengan nama Ponpes Islam Al-Islam oleh

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

karena faktor yang merupakan syarat untuk diajukan ke akte notaris yang tidak memakan waktu yang lama, 2 bulan akte sudah jadi, persisnya tanggal 29 September 1992.

Pada awal tahun 1992 dari pengurus mempersiapkan sarana yang dibutuhkan bersamaan dengan itu pula pondok diresmikan yang didatangi oleh KH. Najih Ahyad Dukun Gresik, sehingga pada bulan Juli 1992 sebagai tahun ajaran 1993/1994 Ponpes Islam Al-Islam resmi menerima santri baru yang pada waktu itu hanya menerima santri putra saja selama 1 tahun. Kemudian tahun berikutnya baru menerima santri putri.

Asas dan Tujuan Pondok Pesantren al-Islam

Asas Ponpes al-Islam

Asas yang menjiwai pondok pesantren AL-ISLAM adalah Al-Qur'an dan As-sunnah ash-shahihah. Maka segala aktifitas di pondok pesantren AL-ISLAM hanya bertumpu dan mengacu kepada kedua hal tersebut.¹¹

Tujuan

Mencetak generasi muslim yang ber-*tafaqquh fiddin*, bertaqwa, berilmu pengetahuan luas, berakhlak mulia sehingga menjadi *ulama amilin fi sabilillah*, yang sanggup menerima Islam secara kaffah. Untuk mencapai sasaran tersebut maka segala langkah pendidikan dan pengajaran harus didasarkan pada asasnya yaitu Al-Qur'an dan sunnah. Sebagai penjabarnya, maka tiga materi dasar (aqidah, shari'ah dan bahasa arab) menjadi titik tekan dan ciri khusus yang harus diajarkan kepada semua santri di semua kelas dan unit pendidikan. Dengan demikian diharapkan aqidah Islamiyah dan shari'ah dapat menjiwai dan membentuk kepribadian santri dan semua penghuni pondok.¹²

Salimul Aqidah : Generasi bertauhid murni yang mewarnai seluruh kehidupan.

Sahihul Ibadah :Beribadah yang benar yang memenuhi syarat, yaitu niat ikhlas *lillah* dan hanya mengharap ridha Allah serta

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

di dalam pelaksanaannya mengikuti contoh dari rasulullah dan benar-benar dilaksanakan dalam amaliah yang nyata.

Matinul Khuluq : Berakhlaq mulia yaitu berakhlaq seperti yang dicontohkan rasulullah SAW. Akhlaq rasulullah adalah Al-Qur'an sebagaimana apa yang dijelaskan oleh Aisyah ra ketika ditanya tentang akhlaq rasulullah SAW, maka beliau menjawab: *"Akhlaq beliau adalah Al-Qur'an"*.

Mutsaqoful Fikri : Berwawasan ilmu pengetahuan yang luas seperti apa yang dianjurkan oleh Ali bin Abi Thalib yang artinya: *"Ajarilah anakmu ilmu pengetahuan dan perindahlah adabnya karena mereka akan hidup di suatu masa yang berbeda dengan masamu"*.

Kowiyul Jismi : Jasmani yang kuat dan sehat yang mampu memikul tanggung jawab risalah dan mampu menghadapi tantangan-tantangannya.

Qodirun alal Kasbi : Mampu hidup mandiri, tidak menjadi beban orang lain dan penuh rasa optimis sebagaimana yang yang dikatakan oleh imam Syafi'i yang artinya: *"Aku....Jika aku hidup tidak akan kekurangan makanan.....dan jika aku mati tidak akan kekurangan kuburan"*.

Nafi'un Li Nafsihi wa Li Ghairihi : Bermanfaat bagi dirinya, masyarakat, umat dan alam seluruhnya, sebagaimana firman Allah yang artinya: *"Tidaklah aku (Muhammad) diutus kecuali hanyalah menjadi rahmat bagi seluruh alam"*.

Mujahidun Li Dinihi : Berjiwa mujahid, mengerahkan seluruh potensinya untuk menegakkan dinullah (*iqomatuddin*) di muka bumi

Pondok Pesantren Al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan

Sejarah Singkat Ponpes Al-Ishlah

Pondok Pesantren Al-Ishlah didirikan pada 13 September 1986 oleh Drs. Muhammad Dawam Saleh, seorang sarjana filsafat UGM yang juga alumni Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo. Saat berdiri, pondok yang terletak di Desa Sendangagung, Kecamatan

Paciran, Kabupaten Lamongan ini hanya berupa sebuah rumah tua di atas lahan seluas 25 m x 35 m. Dari rumah inilah Muhammad Dawam mengawali pembinaan santri-santri pertamanya yang tidak lebih dari 10 orang¹³.

Seperti dikatakan Muhammad Dawam, keinginan untuk mendirikan pesantren sebenarnya telah muncul pada dirinya sejak masih belajar di Pondok Modern Gontor, Ponorogo. Saat menjalani masa pengabdian sebagai guru di Kulliyatul Muallimin Al-Islamiyah (KMI) Pondok Modern Gontor antara 1972-1977 itulah keinginan untuk mendirikan pesantren itu lahir. Keberhasilan K.H. Ahmad Sahal, K.H. Zainuddin Fannani dan K.H. Imam Zarkasyi dalam membangun Pondok Gontor sebagai salah satu pesantren terkemuka di Indonesia, agaknya yang memberi inspirasi kuat kepadanya untuk mendirikan pesantren seperti Gontor.¹⁴

Sebelum merealisasikan cita-citanya, Muhammad Dawam sempat mencari pengalaman di Pondok Pesantren Pabelan, Magelang, selama lima tahun. Selain membantu mengajar, ia bersama beberapa rekannya alumni Gontor seperti M. Amin Abdullah (kemudian menjadi Rektor UIN Yogyakarta) dan Habib Chirzin (kemudian menjadi ketua Pimpinan Pusat Pemuda Muhammadiyah), juga membantu K.H. Hamam Dja'far dalam menangani berbagai kegiatan. Selama di Pabelan pula, Muhammad Dawam menyempatkan diri untuk melanjutkan kuliahnya di Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta.¹⁵

Muhammad Dawam baru pulang kampung setelah menyelesaikan kuliahnya di UGM Yogyakarta (1982). Ia kembali ke kampung halamannya di Desa Sendangagung, Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan, dengan satu tekad, mendirikan pesantren. Hanya saja, perjalanan untuk mewujudkan cita-cita tersebut tidak semudah yang dibayangkan. Proses panjang harus dilaluinya sebelum akhirnya ia berhasil menemukan titik terang di tahun 1986.¹⁶

Ketika mengawali perintisan pesantren di tahun 1982, kendala terbesar yang dihadapi Muhammad Dawam adalah minimnya

13 Dokumentasi Pondok Pesantren Al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan

14 *Ibid.*

15 Dokumentasi Pondok Pesantren Al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan

16 *Ibid.*

dukungan masyarakat terhadap cita-cita yang ditawarkan. Salah satu sebabnya adalah karena pesantren yang hendak dibangun tidak diarahkan untuk berafiliasi ke golongan tertentu, melainkan berdiri di atas dan untuk semua golongan, seperti Pondok Modern Gontor. Tentu saja, gagasan semacam ini tidak populer di mata masyarakat, karena masyarakat telah terbagi dalam dua kelompok yang relatif fanatik, yakni Nahdlatul Ulama di satu pihak dan Muhammadiyah di pihak lain.¹⁷

Kendala kedua adalah kurangnya modal untuk membangun pesantren. Muhammad Dawam benar-benar harus memulai perintisan pesantrennya dari nol. Tidak ada lahan, tidak ada bangunan, juga tidak ada santri yang bisa dijadikan modal penyelenggaraan pesantren. Akibatnya, ketergantungan pada dukungan masyarakat menjadi sangat terasa pada masa-masa sulit itu. Namun, semua itu harus dijalaninya dengan sabar dan tabah, sambil terus berikhtiar mencari jalan untuk mewujudkan cita-cita tersebut.

Salah satu cara yang kemudian ditempuh Dawam adalah mengadakan pengajian agama di mushola Beji, sebuah mushola tua milik masyarakat, yang selama ini sepi dari kegiatan kecuali shalat jamaah dengan jumlah jamaah yang bisa dihitung dengan jari. Kegiatan di mushola ini sempat berjalan beberapa waktu, namun dianggap kurang prospektif karena jamaahnya masyarakat umum yang tidak mungkin diharapkan menjadi rintisan santri untuk sebuah pesantren yang hendak dibangun.

Pada tahun 1983 langkah baru dicoba. Ia mengadakan kursus bahasa Arab, bahasa Inggris, dan ilmu agama bagi anak-anak desa yang putus sekolah. Kursus ini diselenggarakan secara gratis di rumah Ibu Ruhani. Mulanya, jumlah pesertanya 48 orang. Namun, lama kelamaan makin menyusut, dan terakhir tinggal 8 orang pada saat kursus itu dibubarkan tahun 1987. Kursus ini tidak berjalan efektif karena pesertanya adalah anak-anak yang tidak sepenuhnya siap untuk dibina. Sebagian sudah bekerja dan memiliki kesibukan di rumah masing-masing. Sebagian lagi mengikuti kursus hanya untuk mengisi waktu kosong.¹⁸

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

Perintisan Pondok Pesantren Al-Ishlah mengalami fase baru ketika Muhammad Dawam ditawarkan pengurus ranting Muhammadiyah Sendang-agung untuk menjadi Kepala SMP Muhammadiyah. Kebetulan lembaga pendidikan tersebut memerlukan figur kepala yang berintegritas. Setelah melalui berbagai pertimbangan, tawaran itu akhirnya diterima. Meski mendapat posisi penting di perguruan Muhammadiyah, Muhammad Dawam tetap tidak melupakan cita-citanya untuk mendirikan pesantren.¹⁹

Dalam kapasitas sebagai kepala SMP, Dawam berusaha mengambil langkah untuk meningkatkan kualitas pendidikan di lembaga tersebut. Antara lain dengan mengadakan pelajaran tambahan yang meliputi bahasa Arab, bahasa Inggris, ilmu agama, dan matematika di luar jam formal. Pelajaran tambahan itu terbukti memberi nilai tambah bagi siswa dan daya tarik tersendiri bagi masyarakat. Bahkan, melihat perkembangan tersebut, beberapa wali murid mengusulkan supaya didirikan asrama bagi anak-anak mereka yang siap dididik di lingkungan pesantren.²⁰

Dukungan yang kuat dari masyarakat ini rupanya menjadi karunia tersendiri bagi Muhammad Dawam. Sebuah rumah tua akhirnya didirikan di atas lahan milik keluarganya yang kebetulan berjarak hanya 100 meter dari SMP Muhammadiyah. Sepuluh siswa siap menjadi santri pertama di bawah bimbingannya. Sejak itulah tanggal berdirinya asrama tersebut, 13 September 1986, dijadikan tengara berdirinya Pondok Pesantren Al-Ishlah.²¹

Seiring berjalannya waktu, Pondok Pesantren Al-Ishlah terus mendapat kepercayaan masyarakat. Yang berminat masuk ke pesantren baru ini tidak hanya anak-anak dari desa setempat, melainkan juga luar desa, bahkan luar kabupaten. Jumlah santrinya terus bertambah, dari 10 orang di tahun pertama menjadi 17, 30, dan 82 santri pada tahun-tahun berikutnya.²²

Tiga tahun pertama setelah berdirinya pesantren, banyak diisi untuk memantapkan program, menambah sarana-prasana, dan

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

menata kelembagaan pesantren. Program rutin yang dijalankan adalah pelajaran diniyah (kurikulum pondok) bagi siswa SMP Muhammadiyah dan pembinaan santri yang bermukim di dalam pondok. Selain itu, ada usaha-usaha untuk menambah sarana di lingkungan pesantren seiring bertambahnya jumlah santri. Pada tahun 1987, atas lobi adik Muhammad Dawam yang bekerja di Atase Agama Kedutaan Saudi Arabia di Jakarta, Aman Nadir Saleh, Pondok Pesantren Al-Ishlah mendapat bantuan masjid ukuran 12 meter x 8 meter dari keluarga al-Doghaether, Saudi Arabia. Bersamaan dengan itu pula, pesantren ini dapat membangun satu lokal asrama baru dan satu rumah tua atas swadaya masyarakat.²³

Sejumlah langkah strategis terjadi pada tahun 1989 terkait penataan lembaga pesantren adalah: pembentukan Yayasan Al-Ishlah, pendirian MA (Madrasah Aliyah) Al-Ishlah, dan dibukanya Pesantren Putri Al-Ishlah. Yayasan Al-Ishlah dibentuk sebagai kebutuhan untuk menjamin status hukum Pondok Pesantren Al-Ishlah sebagai lembaga pendidikan. Selain itu, rencana pendirian MA Al-Ishlah pada tahun yang sama secara administratif juga memerlukan adanya yayasan sebagai penyelenggara. Karena itu, pada 21 April 1989, Yayasan Al-Ishlah dibentuk dengan pengurus: Drs. M. Dawam Saleh (ketua), Drs. Yastur, Abdul Ghofar (wakil ketua); Ahmad Thohir, Imron Rodli (sekretaris), Milhan, Sukarno (Bendahara), ditambah sembilan anggota dan empat orang penasehat atau penyantun. Akta Yayasan dibuat di hadapan Notaris Rochajah Hanum, SH dengan No. 15, dan terdaftar di Pengadilan Negeri Lamongan dengan nomor: 07/1989/PN Lamongan, tertanggal 25 April 1989.²⁴

Tahun 1989 juga menyaksikan berdirinya MA Al-Ishlah. Pendirian MA Al-Ishlah didasari oleh kebutuhan penyediaan lembaga lanjutan bagi santri-santri generasi pertama yang telah tiga tahun belajar di pondok ini. Setelah menyelesaikan belajarnya di SMP, tentu mereka membutuhkan sekolah lanjutan. Untuk mengakomodasi kebutuhan tersebut, sekaligus untuk melangsungkan tradisi pendidikan enam tahun di Pondok Pesantren Al-Ishlah, didirikanlah MA (Madrasah Aliyah) Al-Ishlah yang mulai beroperasi pada tahun pelajaran

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

1989/1990. Pada waktu itu, ada 21 murid yang terdaftar sebagai murid pertama, terdiri dari 14 putera dan 7 puteri. Sedangkan kepala madrasahny adalah Dra. Mutmainah, istri Muhammad Dawam Saleh.

Jika jenis lembaga yang dipilih adalah MA, bukan SMA (Sekolah Menengah Atas). Hal itu karena pertimbangan misi MA lebih dekat dengan misi pendidikan Pondok Pesantren. Sungguh pun demikian, MA Al-Ishlah tidak berhenti pada model pendidikan yang ditawarkan MA Departemen Agama. MA Al-Ishlah tetap ingin menjadi madrasah yang unggul dan berkualitas. Karena itu, model pendidikan yang diterapkan di madrasah ini diupayakan untuk lebih dari sekedar MA yang ditetapkan Departemen Agama.²⁵

Tahun 1989 juga ditandai dengan dibukanya Pesantren Puteri Al-Ishlah, persisnya tanggal 17 Juli 1989. Hal ini dilakukan karena adanya permintaan sebagian masyarakat agar dibuka pesantren putri. Mula-mula, pesantren putri ini diletakkan di rumah Ibu Ruhani yang dulu pernah dijadikan tempat kursus bagi anak-anak desa saat perintisan pondok. Beberapa bulan kemudian, setelah tersedia asrama putri di lingkungan kampus pesantren, santri-santri itu dipindahkan ke lingkungan Pondok Pesantren Al-Ishlah.²⁶

Penyelenggaraan pesantren putri memang belum terpisah secara total dari lingkungan pesantren putera. Artinya, tempat pesantren putri masih dekat dengan pesantren putera meski dipisahkan oleh rumah kiai. Beberapa kegiatan juga masih dilaksanakan bersama, termasuk dalam pendidikan formal. Namun bukan berarti hubungan antara putera dan puteri bersifat bebas. Di balik sekat fisik yang terbatas, tetap diberlakukan peraturan yang ketat terkait hubungan santri putera dan santri putri.

Setelah unit-unit kelembagaan yang ada dalam pesantren dibentuk, upaya berikutnya adalah memantapkan program dan kinerja unit-unit tersebut agar berfungsi sebagaimana mestinya. Dua jenjang pendidikan yang dikelola Pondok Pesantren Al-Ishlah pada tahap ini adalah Madrasah Diniyah Wusto dan Madrasah Aliyah Al-Ishlah.²⁷

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

Madrasah Diniyah Wusto adalah program pendidikan non-formal bagi santri-santri tingkat SLTP. Program ini berisi pengajaran sejumlah mata pelajaran yang meliputi bahasa Arab, bahasa Inggris, al-Qur'an, hadits, fiqh, tarikh Islam, dan matematika. Pelaksanaannya pada pagi hari dengan alokasi waktu tiga jam pelajaran per hari. Pesertanya adalah santri-santri Pondok Al-Ishlah yang secara formal bersekolah di SMP Muhammadiyah Sendangagung. Tradisi ini telah berjalan sejak awal berdirinya Pondok Pesantren Al-Ishlah. Bagi SMP Muhammadiyah Sendangagung, program ini sangat membantu peningkatan kualitas pendidikan siswa, baik dari segi pengajaran bahasa Arab, bahasa Inggris, pendidikan agama, dan pembinaan kepribadian siswa pada umumnya. Pondok Pesantren Al-Ishlah sendiri tidak mendirikan lembaga pendidikan formal sejenis untuk tingkat ini karena alasan sejarah, yakni mengingat bahwa pendirian pondok pesantren ini pada mulanya adalah dengan membina siswa-siswi SMP Muhammadiyah Sendangagung yang siap mondok di Pondok Pesantren Al-Ishlah.²⁸

Madrasah Aliyah Al-Ishlah adalah lembaga pendidikan formal tingkat SLTA yang diselenggarakan oleh Yayasan Al-Ishlah atau Pondok Pesantren Al-Ishlah. Secara formal, lembaga pendidikan ini mewakili wajah Pondok Pesantren Al-Ishlah, karena melalui lembaga inilah Pondok Pesantren Al-Ishlah mengaktualisasikan visi dan misinya. Sebagai lembaga pendidikan Islam, MA Al-Ishlah mencoba mencari bentuk lembaga yang khas. Ia mencoba mensintesakan sistem pendidikan nasional dengan keunggulan Pondok Modern Gontor. Karena itu, selain menerapkan kurikulum nasional, MA Al-Ishlah juga berusaha mengintegrasikan kurikulum Kulliyatul Muallimin Al-Islamiyah (KMI) Gontor di dalamnya, terutama hal-hal yang terkait pembelajaran bahasa Arab dan Inggris, pemanfaatan keduanya sebagai bahasa pengantar pembelajaran, dan pendidikan agama Islam pada umumnya. Beberapa kegiatan pengembangan diri juga sangat diperhatikan, baik yang dilaksanakan di lingkungan madrasah maupun pesantren. Semuanya diarahkan untuk membekali siswa dengan kecakapan yang sesuai dengan bakat dan minatnya, selain untuk variasi kegiatan di tengah kesibukan rutin belajar mereka.²⁹

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

Untuk menjaga kualitas pendidikan dan pembinaan, kebijakan yang telah dibangun sejak berdirinya Pondok Pesantren Al-Ishlah adalah mengharuskan siswanya tinggal di lingkungan pesantren dan mengikuti kegiatan-kegiatannya. Hal ini berlaku bagi semua santri kecuali siswa yang berasal dari Desa Sendangagung yang masih membantu orangtuanya di rumah. Kebijakan ini diberlakukan sejak awal berdirinya pesantren dengan maksud untuk menjamin mutu pembinaan, baik di bidang agama, bahasa, akhlak, mental, dan unsur-unsur kepribadian lainnya.³⁰

Kini, setelah seperempat abad usianya, Pondok Pesantren Al-Ishlah menjadi salah satu pesantren terbesar di Kabupaten Lamongan. Jumlah santrinya mencapai 1.300 orang pada tahun pelajaran 2010/2011, terdiri dari 570 santri putera dan 735 santri puteri. Mereka berasal dari berbagai daerah, utamanya Kabupaten Lamongan dan kawasan pantura Jawa Timur. Selain itu juga ada yang datang dari Jawa Tengah, Jawa Barat, Jakarta, Sumatera, Kalimantan, Maluku, Nusa Tenggara, Papua, bahkan Malaysia. Luas kampusnya kini 1.700 m², dan tenaga guru dan pembinaanya sekitar 100 orang.

Visi dan Misi Ponpes Al-Ishlah

Visi

Mewujudkan lembaga pendidikan Islam yang bermutu dan bermanfaat bagi umat, bangsa, dan negara dalam rangka meninggikan kalimah Allah SWT.³¹

Misi

1). Melaksanakan Da'wah Islamiyah melalui jalur pendidikan. 2). Meningkatkan kualitas sumberdaya manusia menuju terbentuknya Muslim yang bertakwa kepada Allah SWT, berpengetahuan luas, terampil, mandiri, dan berpengabdian kepada agama, masyarakat, dan negara. 3). Mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur, yang dijiwai oleh nilai-nilai agama. 4). Membangun Ukhuwah Islamiyah dan kerjasama antargolongan demi terbentuknya masyarakat yang damai di bawah ridlo Allah SWT.³²

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

Tujuan dan Ciri Khas Ponpes Al-Ishlah

Tujuan Pendidikan

Mendidik santri menjadi Muslim yang bertaqwa kepada Allah SWT, berakhlaq karimah, berwawasan luas, terampil, mandiri, dan berdedikasi kepada agama, masyarakat dan negara.

Membimbing santri meraih keunggulan, baik di bidang ilmu pengetahuan agama, ilmu pengetahuan umum, bahasa Arab, dan bahasa Inggris.

Membina santri agar memiliki kecakapan hidup yang memungkinkan mereka mengembangkan diri dan hidup di tengah masyarakat.

Ciri Khas

Pondok Pesantren Al-Ishlah adalah sekolah berasrama (*boarding school*). Seluruh siswanya tinggal di asrama pesantren.

Pondok Pesantren Al-Ishlah mengajarkan ilmu agama dan ilmu umum secara seimbang. Kurikulumnya merupakan kombinasi kurikulum nasional dan kurikulum *Kulliyatul Mu'allimin Al-Islamiyah* Gontor

Bahasa Arab dan Inggris menjadi bahasa harian, dan bahasa pembelajaran untuk sebagian mata pelajaran yang memungkinkan.

Pondok Pesantren Al-Ishlah memberi pembinaan kepada santri selama 24 jam sehari di bidang keagamaan, kedisiplinan, kepemimpinan, kemandirian, dan ukhuwah Islamiyah.

Pondok Pesantren memberikan berbagai pilihan kegiatan ekstrakurikuler, baik di bidang olahraga, seni, ketrampilan, keilmuan, dan sebagainya.

Kurikulum

Kurikulum yang digunakan oleh Pondok Pesantren al-Ishlah Sendang Paciran adalah kombinasi Kurikulum KMI (*Kulliyatul*

Mu'allimin al-Islamiyyah) yang ada di Pondok Modern Gontor Ponorogo dan Kurikulum Nasional yang di keluarkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.³³

Pondok Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan

Sejarah Singkat Pesantren Persis

Sejarah berdirinya pesantren Persis di Bangil bermula dari pendirian Pesantren Persis yang ada di Bandung, dengan demikian ada baiknya jika dipaparkan terlebih dahulu sejarah pesantren Persis Bandung³⁴.

Pesantren Putra di Bandung

Pesantren tersebut didirikan mula-mula di Bandung atas desakan beberapa pemimpin dan ummat Islam, pada bulan 1 Dzulhijjah 1354 (Maret 1936), bertempat di Masjid "Persatuan Islam "Jl Pangeran Sumedang.³⁵

Pengurus-pengurus dan guru-gurunya terdiri dari di antaranya: Al-Ustadz A. Hassan sebagai kepala dan guru Pesantren, dan Moh. Natsir sebagai penasihat dan guru. Tujuan didirikannya Pesantren itu ialah mencetak muballigh-muballigh yang sanggup menyiarkan, mengajar, membela, dan mempertahankan Agama mereka, agama Islam, di mana saja mereka berada. Pelajarannya, selain 'ilmu-'ilmu Agama, diajarkan juga 'ilmu umum, seperti 'ilmu pendidikan teknik.

Jumlah santrinya diketika itu berjumlah 40 orang, dari beberapa daerah kepulauan Indonesia, juga dari luar Jawa. Di antara 40 santri ini, ketika di Bandung sebagiannya sudah lulus Pesantren dan berkiprah sebagai muballigh.

Pesantren Ketjil

Disamping Pesantren untuk pemuda-pemuda tadi, didirikan pula disore hari Pesantren untuk anak-anak dengan nama "Pesantren Ketjil". Muridnya kurang lebih 100 anak, laki-laki dan perempuan.

33 *Ibid.*

34 Dokumentasi Pondok Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan.

35 *Ibid.*

Pelajaran-pelajarannya disesuaikan dengan kepantasan dan kebutuhan anak-anak itu. Sesudah Pesantren berjalan kurang lebih tiga setengah tahun, kemudian sebagian besar dari pengurus dan guru-gurunya terpaksa meninggalkan Bandung, pindah ke Bangil; Di antaranya Al-Ustadz A. Hassan dan Moh. Ali Al-Hamidy, seorang ulama-ulama yang terkenal pada waktu itu.³⁶

Pesantren Putera di Bangil

Pesantren dipindahkan ke Bangil pada awal bulan Maret 1940. Murid-murid yang belum mendapat pelajaran yang cukup waktu di Bandung dibawa ke Bangil, untuk diselesaikan beberapa pelajaran lagi. Ketika itu sekitar 25 orang murid dari Bandung. Sedangkan di Bangil sendiri mendapat tambahan beberapa murid dari berbagai-bagai daerah Indonesia.³⁷

Pesantren Puteri

Setelah Pesantren Putera tersebut berjalan hampir setahun, lalu pada bulan Februari 1941 dibuka Pesantren Putri, dengan murid berjumlah 12 anak, yang hampir semua dari luar Bangil.

Kedua Pesantren tadi berjalan dengan baik dan lancar. Tiba-tiba pada bulan Desember 1941 terjadi perang melawan Jepang, yang menyebabkan santri-santri yang berasal dari luar daerah merasa gelisah, sehingga mereka kembali ketempat tinggal masing-masing demi keamanan.

Pesantren pada masa Pendudukan Jepang.

Ketika Jepang masuk pulau Jawa tahun 1942 santri-santri yang tidak sempat pulang, tinggal beberapa santri. Sungguhpun demikian, 90 persen dari santri-santri Pesantren Putera sekarang, telah menjadi orang-orang yang sesuai dengan tujuan Pesantren.³⁸

Sementara itu didirikan juga Pesantren untuk anak-anak, dengan tujuan menjaga supaya anak-anak tidak terseret kepada pengaruh-

36 Dokumentasi Pondok Pesantren Persatuan Islam (PERSIS) Bangil Pasuruan

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

pengaruh lain. Pesantren ini dinamakan Pesantren Ketjil (seperti di Bandung tadi), dibawah asuhan santri-santri Pesantren yang tidak sempat pulang tadi.

Setelah “Pesantren Ketjil” ini berjalan beberapa lama, karena terkendala dengan kesulitan-kesulitan yang terdapat dimasa pendudukan Jepang, maka terpaksa “Pesantren Ketjil” ini ditutup.

Adapun pada masa Revolusi Indonesia, 1945 sampai tahun 1950, belum ada kesempatan dan niatan akan menghidupkan kembali Pesantren persatuan Islam, karena kesibukan yang dialami oleh beberapa pengurus dan terputusnya hubungan dengan beberapa daerah di Indonesia.³⁹

Pada akhir tahun 1950 (Oktober), setelah keadaan mulai membaik, atas permintaan banyak ibu-bapak murid-murid, Pesantren dibuka kembali dengan sifat yang agak lebih luas dari sebelumnya.

Anjuran ini menjadi perhatian kawan-kawan di Bangil, lalu diadakan panitia kecil terdiri dua tiga saudara untuk menyelenggarakannya.

Pesantren Persis di Tahun 1951

Pada tanggal 11 Juni 1951 terbentuklah satu Panitia Besar untuk menyelenggarakannya, terdiri dari :

Penasehat : 1). Moh. Natsir., 2). Muhammad bin Salim Nabhan., 3). A. Hassan., Ket. umum : Abdullah Nabhan., Wk. ketua : Ahmad Bauzir., Sekretaris : Hadikaslar., Bendahara : Moh. bin Salim Nabhan.

Pembantu-pembantu : ‘Abdurrahman Al-Habsji, Muljosudarno, Abdul Mu’in, H. M. Qamar, A. Badjuri, Nuruddin Karim, Abdul kadir Hassan, H. Ismail, dan A. Karim Attamimi. Dari pembantu-pembantu ini diadakan dua bahagian : keuangan dan pengajaran.

Setelah itu panitia mengambil keputusan-keputusan sebagai berikut : Pesantren Putera dibuka kembali pada 1 Muharram 1371 (3 Oktober 1951). Tujuan Pesantren tetap sebagaimana semula, dengan ketegasan akan mengeluarkan calon-calon ‘ulama’.

³⁹ *Ibid.*

Pelajaran-pelajarannya ialah agama Islam dan pengetahuan ‘umum yang dibutuhkan, yaitu: *Agama* : Nahwu, Sharaf, Muhadatsah, Insyah, Balaghah, Bayan, Badi’, Ma’ani, Tafsir, Tajwid, Fiqh, Ushul Fiqih, Faraidl, Hadits, Ilmu Hadits, ‘Ilmu Manthiq, Akhlaq, Tarikh Islam, Tauhid, ‘Ilmu ‘Arudl. *Umum* : Sejarah Indonesia, IPA, Matematika, Geografi, Kesehatan, Tatanegara, Pendidikan dan Pengajaran, Perbandingan Agama, ‘Ilmu hajat, Cosmografi. (Pelajaran-pelajaran ini diberikan diakhir tahun) kemudian juga adalah ilmu Bahasa : Indonesia, ‘Arab dan Inggris. Pengantarnya : dengan bahasa Indonesia. Kesemuanya ditempuh selama 5 tahun untuk satu angkatan. Jumlah siswa disetiap kelas sebanyak 50 siswa.

Setelah lama bercita-cita menghidupkan kembali Pesantren Puteri yang terhenti pada permulaan tahun 1942 karena perang dunia yang kedua, tetapi selalu saja terbentur dengan beberapa halangan material.

Karena desakan dan anjuran dari Al-Ustadz A. Hassan atas permintaan beberapa banyak sdr. yang menaruh minat kepada adanya sebuah Pesantren puteri, maka dalam bulan September 1957 dibuka kembali Pesantren Puteri, dengan santriwati berjumlah 12 orang murid. Mereka ini semua dari Bangil. Sesudah berjalan beberapa bulan, lalu datang beberapa pelajar puteri dari luar Bangil.

Tempat belajar mereka ialah sebuah rumah sewaan, bukan asrama. Lalu dalam bulan Desember 1957, dibentuk sebuah Panitia dengan nama “Panitia Penyelenggara Pesantren Puteri Yayasan Persatuan Islam Bangil”.

Panitia ini bekerja mencari jalan bagaimana supaya asrama Pesantren Puteri itu dapat dibangun. Di antara usahanya, ialah memajukan permohonan kepada yayasan “Dana Bantuan” Jakarta. Permohonan itu belum berhasil.

Selain itu Al-Ustadz A. Hassan telah Mewakafkan Sebidang Tanah Seluas 100 x 70 M² dan 4.000 buah kitab Tafsir “al-Furqan” sebagai pendorong untuk pembangunan asrama tersebut. Tanah Wakaf itu semula belum dapat dipakai, karena masih ada orang yang tinggal disitu.

Setelah tanggal 4 Januari 1960 barulah dapat dipergunakan tanah wakaf tersebut. Maka dari sejak itu, mulailah dilaksanakan pembangunan asrama tersebut dengan kekuatan uang yang ada, yaitu harga penjualan Al-Furqan tersebut dan derma uang dari Sdr. Ahmad Padang, Malang, dan dari teman-teman di Surabaya.

Dengan uang bantuan dan zakat tersebut, satu bagian dari Pesantren Puteri sudah dapat dibangun, yaitu : ruang makan, gudang, dapur, tempat jemuran, kamar mandi, seluas \pm 350 M², dan ruang-ruang belajar seluas \pm 400 M² bertingkat dua dengan 12 ruang. Bagian yang lain-lainnya masih terus dalam usaha. Diharapkan cepat selesai, dengan total biaya sebesar Rp. 11.000.000,- (sebelas juta rupiah) pada saat itu.

Visi dan Misi

Visi

Tahun 2025 Pesantren Persis Bangil akan menjadi tempat rujukan model pendidikan pesantren yang berkualitas sesuai dengan zamannya.

Misi

1). Menyelenggarakan pendidikan Islam berbasis pesantren melalui pendidikan yang integral. 2). Menyelenggarakan pendidikan yang menguatkan akidah, akhlak, dan hukum shari'ah sebagai dasar amaliyah yang sholehah. 3). Mewujudkan suasana belajar yang kreatif, kritis, dan argumentatif berdasarkan pemikiran Islam yang benar. 4). Menyelenggarakan pendidikan ketrampilan yang didukung oleh Teknologi Informasi.

Materi Ajar

Agama : Bahasa Arab, Balaghah, Faraid, Fiqh, Fiqh Dakwah, Fiqh Sirah, Ilmu Akhlak, Ilmu Tafsir, Imla', Khat, Mantiq, Musthalah, Mustahala'ah, Nahwu, Sejarah Kebudayaan Islam, Sharaf, Tafsir, Tajwid, Tauhid, Tsaqafah, Ushul Fiqh.

Umum : Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, Biologi, BK,

Ekonomi, Fisika, Geografi, Kimia, Matematika, Sejarah, Sosiologi, Teknik Informatika.

Pondok Pesantren Wali Barokah LDII Burengan Kediri

Sejarah singkat pesantren Wali Barokah LDII Burengan Kediri

Pondok Pesantren LDII Wali Barokah didirikan atas gagasan KH Nurhasan Al Ubaidah bin KH Abdul Aziz dan H. Ahmad Ibrohim pada tahun 1951, beliau berdua ingin menyiarkan agama Islam secara murni, mukhlis berpedoman kitab suci al-Qur'an dan al-Hadits dengan berlandaskan pada hak dasar kebebasan beragama yang dijamin oleh Undang-Undang Dasar 1945, maka diperjuangkanlah syiar agama Islam dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai kelanjutan perjuangan bangsa Indonesia untuk mempertahankan dan mengisi kemerdekaan, mencapai cita-cita bangsa Indonesia sebagaimana tercantum dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 yaitu melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut serta melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, mutlak diperlukan partisipasi dan peran serta dari segenap lapisan masyarakat Indonesia. Memberikan peningkatan kehidupan beragama serta partisipasi pembangunan masyarakat untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur baik material maupun spiritual dan berakhlakul karimah bagi seluruh rakyat Indonesia.

Secara historis pendirian *Pondok Pesantren LDII Wali Barokah* ini diawali pada tahun 1951, saat KH Nurhasan Al-Ubaidah bertabligh ke wilayah Kabupaten Kediri. Dakwahnya dilakukan di sebuah surau milik Mbah Damah yang pada waktu itu dikenal sebagai orang kaya di Desa Burengan, Kecamatan Pesantren, Kabupaten Kediri. Pada waktu itu diadakan pengajian al-Quran yang diikuti 25 (dua puluh lima) orang.

Berkat kesabaran dan kegigihannya, lambat laun Beliau membeli sebuah rumah di jalan Kenari No. 9 yang lokasinya berdekatan dengan surau Mbah Damah (sekarang dikenal sebagai Jalan Letjend. Suprpto gang I/21 Kediri) yang menjadi cikal bakal Pondok Pesantren di Desa Burengan, Kecamatan Pesantren, Kabupaten Kediri dan Desa

Banjaran, Kecamatan Kota, Kabupaten Kediri yang akhirnya menjadi sebuah Pondok Pesantren besar bernama Pondok Pesantren Burengan-Banjaran Kediri.

Pada akhir tahun 1972 dikarenakan kondisi fisik KH Nurhasan al-Ubaidah mulai menurun dan sakit yang berkepanjangan, maka pengelolaan Pondok Burengan-Banjaran Kediri diserahkan kepada Yayasan Lembaga Karyawan Islam (LEMKARI) di bawah pimpinan Drs Bachroni Hartanto⁴⁰.

Pada hari Kamis, tanggal 11 Maret 1982 Beliau wafat dan sebagai pengesahannya secara yuridis, pada tanggal 03 Mei 1983 para ahli waris yang diwakili oleh KH. Abdul Dhohir menyerahkan pengelolaan Pondok Pesantren Burengan-Banjaran Kediri kepada pendiri Lemkari Raden Eddy Masiadi, Drs Bachroni Hartanto, Soetojo Wirjo Atmodjo BA, Wijono BA, Drs. Nurhasjim yang dalam nota penyerahannya diwakili oleh Drs Bachroni Hartanto untuk dan atas nama Direktorat Pusat Lemkari, yang saat itu ia juga sebagai Ketua Pondok Pesantren Lemkari Burengan-Banjaran Kediri.

Dalam perkembangannya Pondok Pesantren Lemkari mengembangkan sarana dan prasarana Di antaranya adalah gedung DMC, Menara Agung dan Gedung Wali Barokah LDII Kediri yang dijadikan ruang utama kegiatan belajar mengajar yang selanjutnya diadopsi sebagai nama Pondok Pesantren Walibarokah.

Visi, Misi dan Tujuan

Visi

Mendidik santriwan dan satriwati menjadi da'i dan da'iyah yang professional, berakhlakul karimah, mandiri dan bermanfaat bagi masyarakat bangsa dan negara.⁴¹

40 Pada tahun 1981 LEMKARI resmi berkantor pusat di Jakarta, dan pondok pesantren Burengan-Banjaran bernama Pondok Pesantren LEMKARI. Pada tahun 1990 Mubes IV atas usulan bapak menteri dalam Negeri H. Rudini, LEMKARI berubah menjadi LDII (Pondok Pesantren LEMKARI berubah nama menjadi Pondok Pesantren LDII). Pada tahun 2010 DPP LDII memandirikan dan mengefektifkan pengelolaan ponpes kepada Yayasan Wali Barokah, dan ponpes LDII bernama pondok pesantren Wali Barokah.

41 Dokumentasi Pondok Pesantren Wali Barokah Burengan Kediri.

Misi

1). Meningkatkan kompetensi, dedikasi loyalitas, dan kepatuhan terhadap ajaran Islam dan peraturan undang-undang yang berlaku. 2). Menanamkan nilai-nilai kejujuran, amanah, hemat, beretos kerja tinggi, kerukunan, kekompakan dan kerjasama yang baik. 3). Membekali pengetahuan umum dan keterampilan praktis sebagai modal pengembangan diri dan partisipasi dalam pemberdayaan masyarakat.

Tujuan

Pondok Pesantren Wali Barokah mempunyai tujuan pokok meningkatkan kualitas sumber daya manusia (SDM) para santri agar: Alim, Faqih, Akhlakul Karimah, dan terampil/mandiri.



Tajdid Keagamaan; Fenomena Islam Puritan di Pesantren

Tajdid Keagamaan di Lingkungan Pesantren di Jawa Timur

Sebelum membahas analisis mengenai *tajdid* keagamaan di lingkungan Pesantren Jawa Timur, penulis perlu menjelaskan fokus kajian yang diangkat dalam menggali ideologi *tajdid* di setiap pesantren.

Tajdid sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, mencakup *tajdid* dalam bidang Aqidah dan Shari'ah, adapun Shari'ah mencakup Ibadah dan Mu'amalah.

Dalam konteks aqidah fokus kajian yang diajukan adalah pandangan tentang *tajdid*, pandangan dan respon pesantren mengenai persoalan: slametan, kewalian, dan sedekah bumi.

Sedangkan dalam bidang Shari'ah fokus kajian mencakup dua aspek : ibadah dan mu'amalah. Aspek Ibadah seperti: pandangan dan respon mengenai persoalan: qunut, taraweh, qashar. Sedangkan

aspek Mu'amalah seperti: pandangan dan respon mengenai persoalan: bunga bank, program keluarga berencana, ucapan selamat natal.

Walaupun demikian, fokus kajian tersebut tidaklah kaku, sehingga ada beberapa statement yang oleh peneliti dianggap penting untuk dapat menarik pesantren tersebut pada tipologi tertentu maka penulis cantumkan, akan tetapi arah penelitian tetap mengacu pada fokus kajian tersebut di atas.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan

Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan merupakan salah satu aset yang di miliki oleh Muhammadiyah. Karena ia merupakan lembaga yang di bawah naungan Muhammadiyah, maka secara ideologis Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan berideologikan Muhammadiyah.

Adapun konsep keilmuan yang dikembangkan di Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan adalah kombinasi antara Aspek Aqidah yang sedikit banyak diambil dari Pesantren al-Mu'min Ngruki, sedangkan Aspek Fiqih¹ diambil dari Pesantren Persatuan Islam di Bangil, serta Aspek Bahasa diambil dari Gontor.

Dalam *konteks aqidah*, pengasuh pondok modern Muhammadiyah berpendapat bahwa, aqidah ummat Islam harus diluruskan, karena aqidah ahlussunah wal-jama'ah sendiri memiliki banyak versi, ada aqidah ahlussunah wal-jama'ah versi NU, ada aqidah ahlussunah wal-jama'ah versi Muhammadiyah, dan ada versi-versi yang lain, karenanya di sini diajarkan *al-aqidah al-Islamiyyah as-Sohīhah* karya Muhammad Zamil Zenu dan *al-aqidah al-wasatiyyah*, serta *Majmu' Fatawa* karya Ibnu Taimiyyah, dan juga beberapa ceramah dari Saleh Fauzan bin Ustaimin salah seorang ulama besar Saudi Arabia,

1 Pendekatan yang digunakan dalam Pembelajaran fiqh di Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan adalah pendekatan tradisi ikhtilaf, pengertiannya bahwa peserta didik diberi wawasan yang luas dari beberapa pendapat, dan dibiasakan untuk mengkritisi dan menerima pendapat orang lain, sehingga lahirlah demokratisasi pendidikan dalam kelas. Hasan Rasidi, *Konsep Pendidikan Rahmatan Lil 'Alamīn, Analisis Pemikiran KH. Karim Zen tentang Pendidikan Islam* (Tesis--IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2003), 26

sehingga dalam memahami Islam dalam hal ini aqidah dapat sesuai dengan aqidah yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Respon pengasuh mengenai persoalan-persoalan *aqidah* seperti slametan, kewalian dan perdukunan, pengasuh pondok mengatakan itu tidak ada tuntunannya dalam al-Qur'an dan al-Hadith :

"...Itu adalah tidak ada ajaran dalam Islam, jadi kalau sudah bicara tentang masalah hari ketiga, hari ketujuh, hari keempat puluh, hari keseribu, atau hari kesejuta perlu diadakan barangkali, itu memang tidak ada tuntunan dari Rasullallah"².

Akan tetapi jika ada santri yang misalkan di undang oleh saudara atau tetangga dan santri itu menghadiri tahlilan tersebut sekedar toleransi dan menjaga *hablum min an-nās* tidak masalah, karena Allah yang lebih tau niat santri tersebut :

"...tetap kita memberi tahu bahwa itu adalah tidak sesuai dengan sunnah, hanya saja kalau anda mau menghormati dalam rangka *hablum min an- nās*, silahkan Allah lebih tahu, tapi kalau bisa anda mewarnai"³.

Dalam konteks tersebut, pondok tetap mengingatkan kepada santri bahwa hal tersebut tidak ada tuntunannya dalam Islam, dan pondok justru meminta santri untuk bisa mewarnai bahkan merubah tradisi tersebut, karena itu sudah menjadi kewajiban bagi ummat Islam untuk meluruskan aqidah ummat.

Walaupun demikian, makanan yang disajikan oleh pemilik hajat tersebut tetap tidak boleh dimakan karena ia dihidangkan *lighairillah*, maksudnya adalah makanan tersebut dihidangkan untuk mengagungkan selain shari'at Allah. Sekalipun makanan atau daging yang dihidangkan itu dari hewan yang disembelih atas nama Allah dan cara memperolehnya halal, akan tetapi jika makanan tersebut dihidangkan *lighoirillah* maka tetap tidak boleh :

2 Drs. Hasan Rasidi, M.Pd.I, *Wawancara*, Lamongan, 08 Mei 2014. Drs. H. Moh. Hasan Rasidi, M.Pd.I merupakan kepala Madrasah Aliyah dan Ketua Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Muhammadiyah Paciran Lamongan, beliau adalah anak menantu dari KH. Karim Zen (Alm) salah satu pendiri Pondok yang sekarang digantikan oleh KH. Ahmad Munir.

3 Hasan Rasidi, *Wawancara*, Lamongan, 08 Mei 2014

"...iya, tanpa makan, karena itu termasuk *lighairillah*, *lighairillah* itu untuk mengagungkan selain syariat Allah. Untuk taat shari'at-shari'at Allah ndak boleh itu, sekalipun sembelihan itu disembelih atas nama Allah, sekalipun cara memperolehnya halal semuanya tetapi karena caranya itu *lighairillah* maka itu menjadi tidak boleh"⁴.

Adapun dalam *konteks ibadah*, seperti persoalan qunut, taraweh dan qashar, di pondok tidak menggunakan qunut ketika shalat shubuh, dan pengasuh memberikan penjelasan tentang hadith-hadith dan pendapat imam-imam bahwa qunut tersebut adalah bid'ah :

Kalau qunut di sini tidak pakai qunut, dan memang anak-anak akan kita beri cara untuk *mentarjih*, jadi disana jelas qunut subuh itu kan, kalau didalam hadis *al-asda'i* yang diriwayatkan oleh imam lima kecuali abu dawud itu, kan dijelaskan, bahwa qunut subuh yang selalu dilaksanakan itu adalah bid'ah sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh imam lima kecuali Abu Dawud⁵.

Sedangkan taraweh pondok menggunakan delapan raka'at dan witr tiga raka'at *waslan*, pengasuh memberi kebebasan kepada santri, akan tetapi menjelaskan lebih dahulu dalil-dalil yang lebih kuat, selanjutnya diserahkan kepada santri, akan tetapi mayoritas santri menggunakan sebelas raka'at :

".....kita tunjukkan, sebagaimana sabda Nabi, itu sudah jelas, kemudian memang kita beri tahu, pada masa Umar itu 23 rakaat, Umar itupun juga mengamalkan, tetapi kalau anda mau mengamalkan silahkan, tapi gak ada, alasannya capek. Kemudian masa khalifah Abdul Aziz itu 36, silahkan tapi mereka tidak, jadi memang sudah masanya sekarang ini kalau menggunakan yang 23 raka'at itu sudah capek, jadi anak-anak muda di kota apalagi di pesantren Muhammadiyah cenderung yang 11"⁶.

Adapun shalat qashar pengasuh lebih cenderung menganut Imam Syafi'i yaitu 70 km : "Kalau imam syafi'i kan sampai 70 km sudah

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

bisa kan, ya kita lebih dekat kesitu aja, jadi kita ke Lamongan sudah boleh itu, apalagi ke Surabaya”⁷.

Sedangkan dalam *konteks mu’amalah*, seperti bunga bank, program keluarga berencana dan ucapan selamat natal, pengasuh pondok berpendapat bahwa bunga bank itu adalah haram, maka pesantren menghimbau kepada santri dan guru agar tidak menabung di bank konvensional, akan tetapi jika hanya sekedar untuk menerima gaji atau sertifikasi maka tidak menjadi masalah. Sedangkan persolan program keluarga berencana, jika itu sebatas *tandzīmun nasl* tidak apa-apa, asal tidak sampai pada *tahdīdun nasl*.

Untuk ucapan selamat Natal pengasuh melarang keras muridnya untuk mengucapkan selamat natal, karena ucapan selamat natal itu merupakan bentuk pengakuan kita bahwa nabi Isa itu adalah Tuhan: “Kita haramkan, keras ya, kita haramkan karena Natal di situ mempunyai makna kelahiran Isa, dan Isa dianggap sebagai Tuhan, bukan Isa sebagai Nabi”⁸

Menurut pengasuh pondok modern Muhammadiyah, pemahaman santri terhadap Hadith maupun al-Qur’an harus diluruskan, seperti ketika memahami ayat al-Qur’an atau Hadith Nabi, maka konteks *asbabun nuzul* dan *asbābul wurūdnya* harus menjadi pertimbangan, pak Hassan⁹ Mencontohkan seperti dalam sebuah Hadith : *Umirtu an Uqōtilannās Hatta yaqūlu Lāilāha Illallah*. Kalimat *Umirtu an Uqōtilannās Hatta yaqūlu Lāilāha Illallah*, itu kalau tidak dijabarkan bagaimana *Asbabul Wurudnya* hadith itu kemudian difahami secara tekstual maka makna yang tertangkap adalah Islam mengajarkan kita dendam, benci, memerangi orang-orang kafir hingga mereka masuk Islam. Jika hadith tersebut difahami secara tekstual, maka bertentangan dengan *La Ikroha fiddīn*, maka dari itu seorang guru harus mengetahui *Asbabul Wurudnya* hadith tersebut.

Jika dipahami melalui *Asbabul Wurud* hadith tersebut, sesungguhnya Nabi mengatakan ini dalam konteks peperangan,

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

karena dalam konteks peperangan bagaimanapun semua harus dipakai, kalau konteks seperti di Indonesia *dārul amni*, maka itu tidak bisa diterapkan, Indonesia adalah *dārul da'wah*, pemahaman seperti ini perlu disampaikan kepada santri, kalau tidak maka para santri akan memahami Hadith atau al-Qur'an secara tekstual tidak secara kontekstual sehingga Islam terkesan tidak *rahmatan lil 'alamīn*. Jadi dapat difahami bahwa *tajdīd* di Pondok Modern Muhammadiyah terletak pada segi metodologi penyampaian Islam kepada santri¹⁰.

Kemudian dalam aspek mu'amalah yang lain yaitu seperti interaksi antara santri dan ustadz, pondok lebih mengedepankan dialog antara santri dan ustadz, dan akhlak dalam pandangan pondok modern Muhammadiyah Paciran Lamongan bukanlah mereka yang membungkukkan punggung didepan kyai atau ustadz, akan tetapi akhlak di pondok ini adalah bagaimana berakhlak kepada Allah, bagaimana akhlak kepada Rasulullah, bagaimana akhlak kepada orang tua, bagaimana akhlak kepada manusia, dan akhlak kepada alam semesta, itu semuanya sudah termaktub semua dalam al-Qur'an dan al-Hadith.

Menurut pak Hasan, ideologi *tajdīd* dalam hal ini adalah *tajdīd* dalam aspek aqidah dan akhlak, akhlak kalau di Muhammadiyah bukan membungkukkan punggung di depan ustadz atau para kyai, akan tetapi akhlak di pondok ini adalah bagaimana berakhlak kepada Allah, bagaimana akhlak kepada Rasulullah, bagaimana akhlak kepada orang tua, bagaimana akhlak kepada manusia, dan akhlak kepada alam semesta, itu semuanya sudah termaktub semua dalam al-Qur'an dan al-Hadith. Itu yang mungkin yang menjadi pembeda *tajdīd* di pondok ini¹¹.

Pondok berusaha merubah pemahaman, bahwa tata krama dan sopan santun kepada ustadz atau kyai itu tidak harus dengan membungkukkan punggung di depan ustadz atau kyai¹², disitulah letak

10 Hasan Rasidi, *Wawancara*, Lamongan, 08 Mei 2014

11 *Ibid*

12 *Ibid*

tajdīd pada bidang akhlak di pondok ini. Karenanya pola interaksi antara guru murid di pondok ini seperti patner, sahabat, teman diskusi, akan tetapi masih dalam batas-batas tertentu.

Dengan demikian *tajdīd* dalam pandangan Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan adalah *tajdīd* di bidang aqidah dan akhlak¹³. Akan tetapi sikap pondok terhadap persoalan aqidah tidak sepenuhnya keras dan kaku, ia lebih fleksibel, *debateble*, dan mengembangkan tradisi *ikhtilāf*. Sehingga Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan terkesan lebih *akomadatif* dalam menyikapi perbedaan.

Walaupun demikian, ideologi *tajdīd* yang semacam ini tidak mutlak wajib dianut oleh santri, dan pondok pun tidak memaksakan hal ini, walaupun pada kenyataannya mayoritas santri mengikuti.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik

Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik di bawah naungan Yayasan Kebangkitan Umat Islam tidak berafiliasi terhadap kelompok golongan ormas tertentu, akan tetapi pada awalnya nyaris mirip dengan NU¹⁴. Akan tetapi pada saat masa kepemimpinan KH. Amar, pola keilmuan dan ideologi Maskumambang berubah dan cenderung pada ideologi wahabi, sehingga suatu ketika KH. Najih Achjad pernah mewakili Indonesia mengikuti seminar *Risālah Wahabiyyah* di Saudi Arabia.

Diantara latarbelakang pendirian Maskumambang adalah pemurnia tauhid, dan ini sudah terrefleksi pada visi Maskumambang yaitu “*beraqidah shohīthah*”.

13 Ahmad Najib Burhani Peneliti LIPI menyatakan bahwa purifikasi yang dilakukan oleh Muhammadiyah terbatas pada bidang tauhid atau aqidah, sementara dalam soal mu’amalah harus mengedepankan rasio. Pernyataan ini disampaikan pada International Research Conference on Muhammadiyah (IRCM) 29 November – 02 Desember 2013 di Universitas Muhammadiyah Malang.

14 Gus Dur pernah mengatakan bahwa pendiri NU itu ada tiga, yaitu KH. Hasyim Asy’ari, KH. Kholil dan Maskumambang. Drs. Fatihuddin Munawwir, *Wawancara*, Gresik, 05 Mei 2014. Beliau adalah ketua Yayasan Kebangkitan Umat Islam (YKUI) Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik. Beliau adalah menantu dari KH. Najih Achjad. Dikarenakan kondisi kesehatan KH. Najih Achjad saat ini tidak memungkinkan untuk mengasuh pesantren, maka sementara ini kepemimpinan dipegang oleh Ust. Fatihuddin Munawwir.

Dalam pandangan Maskumambang Islam secara etimologis adalah *al-khudhū'* (patuh), patuh di sini adalah patuh terhadap shari'at, yaitu shari'at yang diajarkan oleh Rasulullah. Karena Islam yang datang ke Indonesia itu sudah terkontaminasi oleh budaya animisme dinamisme maka *tajdīd* di sini adalah mengembalikan ajaran Islam sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.

Ideologi *tajdīd* semacam ini mutlak dianut oleh santri, karena pengasuh berpendapat bahwa sebuah lembaga dianggap berhasil jika santri atau siswanya mengikuti ideologi lembaganya. Sehingga banyak sanksi atau *punishment* jika ada salah seorang santri yang ketahuan mengikuti acara-acara *haul*, seperti *haul* di Bungah, maka santri tersebut langsung dipanggil dan diperingatkan.

Dalam *konteks aqidah*, Maskumambang sangat menjaga santrinya dari persoalan-persoalan yang merusak aqidah, untuk mengontrol itu Maskumambang memiliki *Moslem Personality Insurance* (MPI), sebuah buku yang digunakan oleh pondok untuk mengontrol santrinya, diantara fokus kontrol dalam MPI tersebut adalah persoalan aqidah.

Demikian juga dengan respon Maskumambang terhadap persoalan-persoalan seperti slametan, kewalian dan perdukunan, Maskumambang cenderung lebih keras dalam menyikapi hal tersebut, contohnya seperti ketika seorang santri mendapat undangan tahlilan oleh tetangga atau saudaranya, maka santri tersebut tetap tidak boleh menghadiri undangan tersebut, dengan alasan bahwa *Idzā ta'ārodho mafsadatāni ru'iyā a'dzomuhumā dhararan*, ketika dihadapkan pada dua pilihan *mafsadah* maka *mafsadah* yang paling kecil yang harus dilakukan dan menghindari *mafsadah* yang besar¹⁵. Karena dengan sikap seperti itu suatu saat tetangga atau saudara akan faham, sehingga kedepan tidak akan di undang lagi. Akan tetapi mengenai makanan tidak menjadi masalah jika dimakan karena ia disembelih oleh orang muslim dan secara shari'at tidak diharamkan.

“Ya kita kan pilihannya hanya 2, jadi bahasa ushul fiqhnya (*Qowaidnya*) nya yaitu *Idza ta'ārodho mafsadatāni ru'iyā*

15 Pak Fatihuddin mengatakan : “Timbangane gak enak karo gusti Allah lak mending gak enak karo tonggo”. Tidak menghadiri sama dengan *mafsadah* karena berpotensi merusak *hablumminannas*, tapi jika menghadiri juga sebuah *mafsadah* karena ia merusak *hablumminallah* karena mengikuti sesuatu yang ia tidak disyari'atkan.

a'dzomuhumā dhararan, ketika dihadapkan 2 pilihan *mafsadah* maka *mafsadah* yang paling kecil yg harus dilakukan dan hindari yg besar, dari pada kita gak enak sama Allah lebih baik kita gak enak sama manusia, maksud saya, kalo tidak enak sama manusia dia akan paham, orang-orang seperti itu kan biasanya gak paham ngundang, tapi dikirimi, dikirimi berkate”¹⁶

Sedangkan dalam *konteks ibadah*, seperti persoalan qunut, taraweh dan qashar, Maskumambang tidak menggunakan Qunut ketika sholat Shubuh, karena Maskumambang tidak mengikuti “bagaimana umumnya” akan tetapi “bagaimana Hadithnya”. Jika mengikuti “bagaimana umumnya” maka itu sama dengan mengikuti suara mayoritas, berarti sama halnya dengan berdemokrasi, padahal Islam tidak berdemokrasi.

“Tidak, jadi kita panduannya bukan bagaimana pada umumnya tapi bagaimana dengan hadithnya.....Oh ga, kalo begitu kita namanya ya mengikuti suara mayoritas, jadi berdemokrasi dalam Islam kan tidak ada, jadi tidak ikut berdemokrasi”¹⁷

Berkenaan dengan persoalan jarak dalam sholat qashar adalah pada kategori seorang dianggap musafir, pak Fatihuddin mencontohkan Rasulullah dalam perjalanan dari Mekkah ke Mina beliau sholat qashar, itu jaraknya 8 Km, tapi Rasulullah sendiri tidak pernah memberikan patokan jarak atau km seseorang disebut musafir, maka ia dikembalikan ke adat, sehingga yang bisa mengkatagorikan kita ini musafir atau tidak itu ya tergantung kita masing-masing, tidak mungkin pergi ke tetangga itu musafir. Pak Fatihuddin menilai bahwa sholat qashar adalah bentuk “dispensasi” Allah kepada hambanya yang musafir, maka jika seseorang dalam perjalanan tidak mengkosor sholatnya maka menurut pandangan pak Fatihuddin orang tersebut bisa dibilang sombong, karena terkesan diberi “bonus” kok tidak mau, sehingga Maskumambang cenderung meng”qashar” shalat, kecuali kalau ketika masuk Masjid kemudian ada sholat jama’ah maka diharap mengikuti shalat jama’ah tersebut.

16 Drs. Fatihuddin Munawwir, *Wawancara*, Gresik, 05 Mei 2014

17 *Ibid.*

Ya tidak seperti itu juga, Rasulullah tidak menyebutkan kilometer, tidak pernah Rasulullah mengatakan kilometer tidak pernah, tapi musafir....Sekarang misalnya saya mau ke tetangga sebelah saya, masa itu musafir? jadi itu dikembalikan ke *adat*. jadi bahasa Qoidah fiqi'hiyyahnya kan begitu, seperti yang tidak ada dalilnya kan di kembalikan kepada mahdzabnya, jadi tidak menghitung, ya kalau saya ke Gresik Qashar, ke Lamongan Qashar, kan saya pergi, ya kalau saya ke “tambak” ya tidak pergi, jadi kita punya rasa sendiri, apakah kita pergi apa tidak, bahkan nyaris kami menjadi tidak enak karena maknanya Qashar itu kan “dispensasi” dari Allah, jadi kalau dikasih dispensasi Allah kok tidak mau itu sombong, justru condong Qashar, kecuali masuk masjid ada orang jamaah, ya kita mengikuti imam itu”¹⁸

Begitu pula dengan persoalan taraweh, Maskumambang lebih cenderung menggunakan Hadith dari Aisyah :

“Diriwayatkan dari ‘Aisyah, ketika ia ditanya mengenai shalat Rasulullah saw di bulan Ramadhan. Aisyah menjawab: Nabi SAW tidak pernah melakukan shalat sunnat di bulan Ramadhan dan bulan lainnya lebih dari sebelas rakaat. Beliau shalat empat rakaat dan jangan engkau tanya bagaimana bagus dan indahnya. Kemudian beliau shalat lagi empat rakaat, dan jangan engkau tanya bagaimana indah dan panjangnya. Kemudian beliau shalat tiga rakaat.” (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Adapun mengenai persoalan *mu’amalah* seperti Bunga Bank, program keluarga berencana dan ucapan selamat natal, Maskumambang beranggapan bahwa Bunga Bank adalah riba, karenanya ia diharamkan, sehingga pondok pesantren Maskumambang menggunakan Bank Shari’ah Mandiri dalam transaksi keuangan seperti pembayaran SPP dan lain lain.

“Ya dalilnya jelas riba (haram) jadi Maskumambang juga tidak memakai itu, jadi makannya kita kerja sama dengan

18 *Ibid.*

sistem keuangan shari'ah, kita di sini memakai BSM (Bank Shari'ah Mandiri)”¹⁹.

Sedangkan persoalan program Keluarga Berencana (KB), Maskumambang berpendapat jika semangat yang diambil adalah semangat *tahdīd* atau pembatasan apalagi pembatasan itu karena takut tidak mampu membiayai maka itu tidak dibenarkan, akan tetapi jika yang digunakan adalah semangat *tandzīm* atau mengatur jarak dalam rangka menjaga kualitas²⁰ sesuai dengan kemampuannya maka itu tidak masalah. Karenanya Maskumambang selalu memberi arahan kepada masyarakat dan mendo'akan “semoga kita diberi anak sebanyak yang kita mampu merawatnya”. Maka keluarga yang memiliki potensi anak 3 jangan 2, yang memiliki potensi anak 5 jangan 4, dan seterusnya karena itu larangan dalam agama.

“Saya, dalam hal KB, kalau saya itu begini kalau saya tidak punya kompetensi dalam bidang medis, tetapi kalau orang semangatnya itu adalah dalam pembatasan, apalagi pembatasan itu di kaitkan dengan dia takut tidak bisa memberikan semacam nafkah, itu salah, tapi kalau itu dimaksudkan dalam menjaga kualitas yang sesuai dengan kemampuan yang dia miliki, sehingga dia merencanakan, bukan pembatasan itu tidak apa-apa, jadi di sinikan persoalan KB pokoknya kecil, makanya kalo kita Maskumambang kalau khutbah itu selalu di akhiri dengan mudah-mudahan dia diberikan keturunan sebanyak dia bisa rawat, jadi orang kalau potesniya 2 jangan 3 itu larangan sama agama, tapi kalau bisa 5 jangan 4 itu tidak benar Allah kan sudah mengatur kenikmatan itu tidak sama. semangat itu dan pada intinya itu”²¹.

Berkenaan dengan “ucapan selamat natal”, Maskumambang menganggap bahwa jika mengucapkan selamat natal maka sama halnya dengan mendo'akan, maka ia tidak dibolehkan, akan tetapi jika sekedar mendatangi undangan tetangga yang kebetulan Nasrani hanya sekedar toleransi maka itu dibolehkan.

19 Drs. Fatihuddin Munawwir, *Wawancara*, Gresik, 05 Mei 2014.

20 Rasul pernah mengatakan jangan sampai meninggalkan generasi yang lemah

21 Drs. Fatihuddin Munawwir, *Wawancara*, Gresik, 05 Mei 2014

“Tidak. itu tidak benar, kita tidak melakukannya karena jelasnya yang benar itu (*afsus salām*)... jadi kita mengucapkan selamat natal itu artinya kita mendoakan dengan natalnya itu, jadi kita tidak membenarkan itu”²².

Persoalan yang lain adalah persoalan pembelajaran fiqh, kecenderungan pembelajaran fiqh di Maskumambang adalah lintas madzhab, sedangkan penanaman Tauhid lebih banyak mengambil dari Tauhid Wahabi, sedangkan Fiqh mengambil dari Hadith-hadith yang lebih kuat. Contoh seperti persoalan kuburan, pada umumnya nissannya itu dua, tapi Maskumambang hanya menggunakan nissan satu, karena memang Hadith yang lebih kuat mengatakan seperti itu. Dan itupun tanpa tulisan, begitu juga mayyit tuntunan agar di “sendakepan” tangannya itu tidak ada²³.

Demikian juga persoalan ucapan “*shodaqallahul ‘Adzīm*” sebagai penutup dari membaca al-Qur’an, Maskumambang cenderung tidak menggunakan, karena memang dalil yang mengatakan itu tidak ada. Tapi terkadang masyarakat merasa ada yang kurang jika itu tidak dibaca, padahal sejatinya itu tidak ada tuntunannya.

Sampai pada tingkatan Haji, Maskumambang mendirikan KBIH sendiri karena Maskumambang menganggap bahwa tuntunan yang diberikan sesuai dengan *Hajjatur Rosul* (sesuai dengan Hajinya Rasul), pendapat Maskumambang mengatakan bahwa tuntunan yang diberikan oleh pemerintah Indonesia tidak sesuai dengan tuntunan yang diajarkan oleh Rasul, salah satu contoh yaitu ketika tanggal 8 Dzulhijjah Rasulullah tidak berangkat ke Arofah akan tetapi berangkat ke Mina, tapi pemerintah Indonesia memberi tuntunan untuk ke Arofah.

22 *Ibid.*

23 Maskumambang tidak mengikuti madzhab manapun, mana madzhab yang lebih kuat Hadithnya itu yang di ikuti, kalau guyonan beliau “*melu kok melu makelar, lek aku yo melu juragan*”. Yang dimaksud di sini adalah Maskumambang lebih memilih langsung ikut pada petunjuk Allah dan Rasulnya, tidak melalui perantara makelar, atau mengikuti lembaga lain, ini berkaitan mengenai persoalan kecenderungan fiqh yang dianut, bukan fiqhnya Muhammadiyah, bukan fiqhnya Persis tapi Fiqhnya Rasul. Fatihuddin Munawir, *Wawancara*, Gresik, 05 Mei 2014.

Rasul pernah mengatakan *Khudzū ‘Annī Manāsikakum*, Rasul tidak pernah mengatakan ini Haram, ini Sunnah, ini Wajib, dalilnya hanya *Khudzu ‘Annī Manāsikakum*, maka sebagai ummat Islam harus mencontoh Haji sebagaimana Rasul melaksanakan Haji.

Berkenaan dengan suntik Meningitis²⁴ ketika akan menjalankan ibadah Haji dan Umroh, Maskumambang menilai bahwa *māla yatimmul wajibu illa bihi fahuwa wajibun*, ibadah Haji atau Umroh itu menuntut kesehatan jasmani, karena jika tidak sehat jasmani maka seseorang tidak bisa melaksankannya, maka menjaga kesehatan merupakan sebuah kewajiban. Selama belum ada vaksin yang bisa menggantikannya maka ia tidak masalah.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa *tajdīd* dalam pandangan Maskumambang adalah *al-khudhū’* (patuh), patuh dalam artian patuh terhadap shari’at, yaitu shari’at yang diajarkan oleh Rasulullah. Karena “patuh” maka apa saja yang tidak sesuai tuntunan Nabi tidak boleh dilakukan, dan pesantrenpun tidak segan-segan memberikan hukuman bagi santri yang melaksanakan sesuatu yang tidak sesuai dengan shari’at Islam. Dengan demikian sikap Maskumambang cenderung lebih *radikal* dalam hal purifikasi aqidah. Kecenderungan ini lebih tampak ketika Maskumambang mengatakan bahwa ideologi yang dianut adalah ideologi Wahabi.

“Jadi di sini tauhidnya ya lebih banyak mengambil tauhid-tauhid Wahabi... jadi kalau dunia luar menganggap Maskumambang itu Wahabi pesantren Wahabi, bapak sendiri pernah mewakili Indonesia untuk semacam seminar masalah *risālah wahabiyyah* di Saudi”²⁵.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan.

Pondok pesantren al-Islam merupakan pondok pesantren yang sempat menjadi sorotan media karena beberapa pengajar di pesantren al-Islam menjadi pelaku Bom Bali pada tahun 2001, Chozin sebagai pengasuh pondok yang sekarang menjadi ketua yayasan pesantren

24 Bapak Drs. Fatihuddin Munawir sendiri pernah menanyakan permasalahan tersebut ke seorang dokter, akan tetapi dokter tersebut tidak bisa menjawab, karena itu sifatnya masih “katanya”.

25 Drs. Fatihuddin Munawir, *Wawancara*, Gresik, 05 Mei 2014

al-Islam merupakan kakak Amrozi pelaku Bom Bali²⁶. Walaupun demikian, pengasuh pondok pesantren al-Islam KH. Din Muhammad Zakariya memaknai jihad tidak seperti yang dimaknai oleh mereka pelaku Bom, sehingga dapat dimungkinkan pola pikir dan konsep jihad yang di anut pelaku Bom tersebut dibangun diluar pesantren al-Islam. Terlepas dari kontroversi tersebut, penelitian ini tidak menyinggung bagaimana konstruk pesantren al-Islam tentang jihad²⁷, akan tetapi lebih fokus pada ideologi *tajdīd* dan semangat purifikasi yang dimiliki oleh pesantren al-Islam.

Pandangan pesantren al-Islam tentang *tajdīd* adalah *al-muhāfadhah ‘ala qodīmi shōlih wal akhdu bil jadīd al-ashlah*²⁸, menjaga ajaran atau shari’at yang dibawa oleh Nabi dan para ulama salaf terdahulu dan mengambil sesuatu yang baru yang memiliki maslahat bagi ummat. Bagi pesantren al-Islam *tajdīd* harus dilakukan, walaupun demikian, pesantren al-Islam tidak memaksakan ideologinya dianut oleh santri karena dalam agama tidak ada pemaksaan *La ikroha fiddīn*, sehingga cenderung lebih longgar. Para santri diajak berdiskusi, berfikir dan dikenalkan dengan madzhab-madzhab yang ada.

Dalam *konteks aqidah* pesantren al-Islam lebih condong ke Syekh Muhammad bin Abdul Wahab, Ustadz Hambal²⁹ berpendapat bahwa salah satu unsur kemunduran Islam dahulu adalah diwarnainya budaya tasawwuf yang berlebih-lebihan, mereka lebih disibukkan pada acara-acara yang tidak memiliki dasar shar’i, maka dari itu perlu dimurnikan kembali, dan diarahkan kembali pada pemahaman al-Qur’an dan al-Hadith. Jika sudah merujuk kepada al-Qur’an dan al-Hadith pandangan seseorang akan lebih kritis dan obyektif, tidak terjerat oleh mistis dan tidak terlalu *taqlid* buta kepada para seorang tokoh, jadi segala sesuatu

26 Setelah terjadinya Bom Bali, dan terbukti bahwa pelakunya berasal dari pengajar al-Islam, masyarakat setempat sempat ingin membakar pesantren al-Islam, tapi ada salah satu tokoh masyarakat yang akhirnya dapat memadamkan amarah masyarakat dan memberikan pemahaman kepada masyarakat.

27 Tidak seperti yang diberitakan, pesantren al-Islam pada dasarnya lebih moderat dalam memahami makna Jihad. Lihat Din Muhammad Zakariya, *Konsep Kurikulum Pendidikan Islam di Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan* (Tesis : Universitas Muhammadiyah Surabaya, Surabaya, 2013).

28 KH. Din Muhammad Zakariya, *Wawancara*, Lamongan, 15 Mei 2014. Beliau adalah pengasuh Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan menggantikan Moh. Khozin yang sekarang menjabat sebagai ketua Yayasan Pesantren al-Islam

29 Ustadz Hambal adalah Direktur Lembaga Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan menggantikan KH. Din Muhammad Zakariya yang sekarang menjabat sebagai pengasuh Pondok.

diukur dengan dalil, dan itu yang akan menjadi Islam murni yang lebih mencerahkan.

"...di Indonesia kan sudah bercampur dengan dengan budaya hindu budha kemudian datang Islam dan kita warnai seperti pada masa Syekh Muhammad Bin Abdul Wahhab yang termasuk tokoh pembaharu dan saya lebih condong kepada beliau artinya budaya-budaya yang khurafat-khurafat itu, menjadi salah satu ciri pada masa itu, dan masa itu termasuk masa kemuduran pendidikan agama Islam, agama diwarnai dengan budaya-budaya tasawuf yang berlebih-lebihan, jadi lebih disibukkan dengan acara-acara yang tidak ada dasarnya dan kemudian datang Syekh Muhammad Bin Abdul Wahab yaitu untuk memperbaiki keadaan yang ada kemudian kembali kepada rujukan dalil yang jelas yaitu segala sesuatu harus didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadith..."

Adapun pandangan pengasuh mengenai slametan, kewalian dan perdukunan, menurut pesantren al-Islam kesemuanya itu tidak ada tuntunannya dalam Islam. Sama halnya dengan apa yang dijelaskan sebelumnya bahwa, kemunduran Islam sebelumnya adalah karena umat Islam disibukkan oleh acara-acara yang tidak memiliki dasar dalam al-Qur'an dan al-Hadith. Dan mayoritas masyarakat sekitar mengetahui bahwa pesantren al-Islam menganut faham yang demikian, sehingga masyarakat sudah mengerti dan tidak mengajak atau mengundang ustadz maupun santri untuk mengikuti acara seperti slametan dan tahlilan.

Dalam *konteks ibadah*, seperti persoalan qunut, taraweh dan qashar, pesantren al-Islam cenderung tidak menggunakan qunut, karena memang apa yang dicontohkan oleh nabi tidak menggunakan qunut, walaupun menggunakan qunut adalah qunut nazilah, yaitu pada kondisi-kondisi genting seperti peperangan. Demikian juga dengan sholat taraweh, pesantren al-Islam lebih cenderung menggunakan yang sebelas raka'at sesuai dengan Hadith 'Aisyah, karena taraweh yang lebih dari itu tidak pernah dicontohkan oleh Nabi, karena awal jumlah taraweh menjadi dua puluh tiga raka'at itu pada dasarnya dimulai pada masa Umar bin Khattab.

Sedangkan mengenai shalat qashar, pesantren al-Islam lebih cenderung menggunakan jarak 84 km, itu adalah batas seseorang diperbolehkannya melakukan shalat qashar.

Dalam *konteks mu'amalah*, seperti persoalan bunga bank, program keluarga berencana dan ucapan selamat natal, pandangan pesantren al-Islam mengenai bunga Bank adalah Riba, sehingga santri diarahkan untuk menabung atau berinvestasi di Bank Shari'ah, akan tetapi secara institusional pesantren al-Islam belum menggunakan Bank sebagai sarana transaksi keuangan dalam pembayaran SPP dan lain-lain. Walaupun tidak bertransaksi dan tidak memiliki investasi di bank Shari'ah, al-Islam lebih memilih investasi di bidang usaha yang dikelola oleh sebagian asatidz seperti percetakan al-Qowwam dan jual-beli kulit sapi dan domba.

Sedangkan respon al-Islam mengenai program keluarga berencana, pesantren al-Islam berpandangan bahwa sepanjang niat untuk melakukan itu adalah untuk menjaga jarak, maka itu tidak menjadi masalah.

“Kalau KB kita melihat, jadi kita merujuk pendapat itu kepada para ulama jadi KB itu selama untuk menjaga jarak, memberikan hak kepada ibu dan anaknya itu boleh-boleh saja”.

Adapun mengenai ucapan selamat natal, menurut pengasuh pesantren al-Islam, itu merupakan bentuk dari pengakuan kita terhadap kebenaran agama orang lain, sehingga ucapan selamat natal masuk pada pembahasan aqidah, sehingga ucapan tersebut tidak dibolehkan.

“Kalau ucapan selamat natal itu sudah masuk pada pembahasan aqidah, karena dengan mengucapkan selamat natal kita mengakui kebenaran agama mereka, dan kita harus bisa betul-betul menjaga tauhid, dan kita anti dengan itu”.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, pesantren al-Islam terkesan lebih radikal dalam merespon persoalan-persoalan bid'ah, ini dapat dilihat dari ideologi yang dianut lebih cenderung ke ideologi wahabi, sehingga militansi santri dalam memegang teguh aqidah dan

menjaga aqidah sangat diutamakan. Militansi ini dapat dilihat bahwa pesantren al-Islam memiliki persediaan senjata untuk melawan dan melindungi daerah-daerah muslim yang konflik dengan non-Muslim seperti konflik di Poso dan Ambon.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pondok Pesantren Al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan.

Pesantren al-Ishlah merupakan pesantren yang didirikan oleh KH. Dawam Saleh, dari latar belakang keluarga dapat diketahui jika KH. Dawam Saleh adalah dari keluarga Muhammadiyah, akan tetapi tidak serta merta pesantren yang didirikannya adalah pesantren Muhammadiyah atau secara ideologis *pure* Muhammadiyah.

Gagasan dan ide pendirian pesantren al-Ishlah sangat banyak dilatarbelakangi dari Pondok Gontor dimana KH. Dawam dulunya pernah nyantri. Sehingga ideologi dan manajemen Gontor sangat kental mewarnai pondok pesantren al-Ishlah, walaupun tidak bisa secara keseluruhan diterapkan seperti di Gontor. Di sisi lain, ideologi Muhammadiyah turut andil dan sedikit banyak berpengaruh dalam pembentukan ideologi di pesantren al-Ishlah itu sendiri, karena KH. Dawam sendiri pernah menjadi kepala sekolah di SMP Muhammadiyah Sendangagung.

Pandangan pesantren al-Ishlah mengenai *tajdīd* adalah pemurnian aqidah, akan tetapi bentuk pemurniannya dan upaya purifikasinya tidak begitu tampak dan menonjol, penanaman aqidah di pesantren al-Ishlah sama dengan di Gontor, artinya persoalan-persoalan bid'ah sangat dihindari untuk dibahas, sebagaimana yang dinyatakan KH. Dawam Shaleh :

“Sementara ini sebenarnya karena saya hampir berapa persen ada *tajdīd* Muhammadiyah di sekitar sini nampaknya hanya biasa-biasa saja. Yang paling banyak bagi saya dalam pendidikan Aqidah itu mengikuti Gontor, kemudian mengikuti Muhammadiyah secara umum, tapi juga ada kebebasan karena saya tidak meletakkan diri saya sebagai seperti hal tadi Aqidah itu Persis, bahasa itu Gontor. Tapi hampir seluruh system pendidikan dan Aqidahnya mengikuti Gontor³⁰”.

Dalam *konteks aqidah*, seperti persoalan slametan, kewalian dan perdukunan, pandangan pesantren al-Ishlah hampir sama seperti Muhammadiyah³¹, yaitu mengatakan bahwa persoalan tersebut tidak memiliki dasar dalam al-Qur'an, akan tetapi masih boleh mendatangi acara tersebut dalam rangka menjaga toleransi antar sesama manusia.

“Kalau menurut saya itu masih tidak apa-apa. Jadi Saya pun diundang tahlilan juga kadang-kadang datang, kalau bukan teman ya tidak. Saya dengar kalau Persis itu tidak. Tapi kalau Muhammadiyah itu saya dengar dari pusat sana tidak ada bedanya. Bedanya dari Pak Din dan Pak Amin Abdullah sendiri juga gitu, jadi bedanya antara Muhammadiyah dengan Persis adalah kalau Persis di Undang pun tidak mau, tapi kalau orang Muhammadiyah masih mau. Tapi sudah tidak mengadakan, juga menerangkan kalau diundang masih dipersilahkan datang, jadi itu bedanya secara garis besar. Meskipun nanti ada Muhammadiyah Persis, seperti daerah sini sehingga dalam organisasinya masuk dalam Muhammadiyah tetapi Aqidahnya mengikuti Persis. Tapi saya dengar dari Pak Din dan Pak Amin rais waktu di Jogja masalah seperti itu tidak terlalu keras”³².

Dalam *konteks ibadah*, seperti persoalan qunut, taraweh dan qashar, pesantren al-Ishlah sudah tidak lagi mengikuti Gontor dalam hal qunut, kalau di Gontor cenderung menggunakan qunut akan tetapi di al-Ishlah tidak menggunakan.

“Tidak, jadi sudah tidak mengikuti Gontor, disiplin pendidikan yang lain mengikuti Gontor, kemudian buku pelajaran aqidahnya sudah tidak persis di Gontor”³³

Sedangkan dalam persoalan taraweh pesantren al-Ishlah cenderung mengikuti sebelas raka'at, walaupun demikian, dalam persoalan taraweh ini al-Ishlah cenderung lebih longgar dari pada qunut yang cenderung menyarankan untuk tidak menggunakannya,

31 Kalau Muhammadiyah hanya sekedar mendatangi untuk menjaga *Hablumminannas*, dan makanan tidak dimakan karena itu disajikan *li ghoirillah*, Lihat Wawancara dengan Hasan Rasidi Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan. Sedangkan pesantren al-Ishlah membolehkan makan makanan yang disajikan ketika acara tersebut.

32 KH. Dawam Shaleh, *Wawancara*, Lamongan, 20 Mei 2014

33 *Ibid*.

sedangkan persoalan qashar lebih cenderung mengikuti Imam Syafi'i yang menentukan 70 km sebagai batas minimal dalam melakukan qashar sholat.

Dalam *konteks mu'amalah*, seperti bunga bank, program keluarga berencana dan ucapan selamat natal, pesantren al-Ishlah berpendapat bahwa Bunga Bank bukanlah termasuk Riba, menurut KH. Dawam selama tidak ada yang saling dirugikan antara nasabah dan Bank, dan selama itu masih subhat bagi KH. Dawam itu tidak masalah, sebagaimana yang dikatakan oleh beliau:

“Sama dengan bunga Bank, selama belum ada gantinya dan selama itu masih pro kontra bahkan masih subhat. Bahkan kita tidak bisa mengelak dari itu asal tidak ada yang dirugikan dan tidak ada yang diperas bahkan justru merasa saling menguntungkan³⁴”

Beliau memiliki pengalaman meletakkan dana di Bank konvensional dan Bank Shari'ah, selama enam bulan terus dipantau, pada akhirnya selisih dana dari bunga di Bank konvensional dan bank shari'ah jatuhnya sama, beliau berpendapat bahwa pada dasarnya sama saja, hanya sama saja namanya yang berbeda, sebagaimana yang dikatakan :

“Bunga Bank shari'ah itu hanya nama saja, namanya bagi hasil tidak mau diberi nama Bunga Bank, tapi sebenarnya sama, sama-sama dapat bunganya³⁵”

Berkenaan dengan program keluarga berencana, pesantren al-Ishlah berpendapat bahwa program tersebut tidak menjadi kendala, dan hampir dilakukan oleh seluruh guru-guru putri.

“di sini nampaknya kalau saya tidak apa-apa KB dan dipraktikkan oleh hampir seluruh guru-guru putri yang sudah berkeluarga melakukan KB dan itu dilakukan menurut perhitungannya sendiri”³⁶.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

Mengenai ucapan selamat natal, pesantren al-Islah cenderung membolehkan ucapan selamat natal, dengan alasan itu bentuk penghormatan dan toleransi, tidak merubah Aqidah Ummat, sebagaimana yang diungkapkan KH. Dawam Shaleh :

“Kalau menurut saya itu tidak apa-apa, itu kan cuma ucapan saja, lebih-lebih kalau teman kita banyak dari kalangan Nasrani.....Dan itu tidak mempengaruhi Aqidah kita dan sekedar berteman sama dengan Rasulullah ketika ada orang Yahudi yang mati kemudian lewat, kemudian Rasulullah berdiri sekedar untuk menghormati bukan untuk merubah Aqidah kita”³⁷.

Persoalan mu’amalah yang lain adalah mengenai suntik meningitis, pandangan al-Ishlah hampir sama dengan pesantren lainnya, pesantren al-Ishlah berpendapat selama masih belum ada penggantinya, dan selama lebih banyak manfaatnya dari mudharatnya maka tetap dibolehkan, beliau mengumpamakannya suntik meningitis itu seperti pupuk, pohon ketela misalnya dapat berbuah dan subur karena pupuk, sedangkan pupuk itu terbuat dari kotoran yang najis, akan tetapi buah ketela tetap boleh dimakan karena ia tidak bersinggungan langsung dengan buah ketela. Demikian juga dengan suntik meningitis, beliau pernah bertanya kepada dokter bahwa minyak babi itu digunakan sebagai alat pembakarnya bukan zatnya, sebagaimana yang diutarakan oleh KH. Dawam Saleh:

“Kalau memang sulit lepas dari situ bagaimana? Kalau ditolak madhorotnya lebih besar daripada manfaatnya meskipun itu tidak ada yang lain dan belum ada gantinya, kemudian katanya prosesnya itu juga sama dengan pupuk. Kita tidak boleh makan pupuk misalnya kotoran Sapi atau Ayam, katanya meningitis yang dari babi itu prosesnya sama dengan pupuk terhadap ketela atau buah-buahan. Jadi buah-buahannya itu bisa subur karena pupuk dari kotoran Sapi atau Kambing tapi kan seumpunya kotoran Babi tapi kan prosesnya tidak langsung bersentuhan dengan manusia mungkin entah apanya gitu. Dulu Menteri Kesehatan juga menerangkan begitu seperti Babinya itu sebagai

37 *Ibid.*

alat pembakarnya saja bukan zatnya. Minyaknya untuk menyalakan pembakaran. hampir mirip dengan pupuk Ketela itu tadi. Dari ketela kita makan, halal ketelanya. Meskipun dia gemuk bisa besar karena pupuk itu tadi, katanya prosesnya seperti itu. Bahkan andaipun ada zatnya yang meskipun kecil sekali ³⁸”

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pesantren al-Ishlah dalam merespon persoalan-persoalan *tajdīdiyyah* cenderung *modernis*, tidak seperti pada pesantren-pesantren sebelumnya yang cenderung *akomodatif* seperti Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan dan cenderung lebih *radikal* seperti pondok pesantren Maskumambang Dukun Gresik dan Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan.

Sikap *modern* ini dapat dilihat pada pandangan pesantren al-Ishlah mengenai mendatangi tahlilan, persoalan bunga bank dan ucapan selamat natal. Pesantren al-Ishlah cenderung lebih longgar, jika bunga bank itu tidak ada yang dirugikan, keduanya saling diuntungkan baik nasabah maupun pihak bank maka tidak masalah. Demikian juga dengan ucapan selamat natal, selama itu dalam batasan toleransi dan menjaga *hablumminannas* itu tidak masalah, dan itu bukan bagian dari merubah aqidah.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pondok Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan.

Persatuan Islam atau sering disingkat PERSIS merupakan salah satu gerakan Islam modern yang cenderung menekankan aktivitas gerakannya dalam bidang pendidikan dan sosial. Persatuan Islam bukanlah organisasi yang bergelut dalam bidang *siyashah*, dalam arti politik praktis³⁹.

Persatuan Islam sebagai sebuah *jam’iyyah* pendidikan dan

38 Ibid

39 Lihat Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanun Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*, (Bandung : Pusat Pimpinan Persis, 1984), 6. Pandangan ini didukung juga oleh Howard M. Federspiel yang secara serius mengkaji Persatuan Islam. Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York : Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970, 18. Kajian yang merupakan disertasi doctoral ini berusaha memotret Persatuan Islam sebagai sebuah gerakan pembaruan Islam di Indonesia, mulai dari masa berdirinya hingga masa Orde Lama.

sosial, dengan sendirinya memiliki sistem pendidikan tersendiri. Sistem pendidikan Persatuan Islam ini disebut dengan “Pesantren Persatuan Islam”⁴⁰. Sistem ini memiliki kurikulum pendidikan tersendiri yang berlaku bagi semua jenjang kependidikan mulai dari pendidikan prasekolah, pendidikan dasar, pendidikan menengah hingga pendidikan tinggi. Sistem pendidikan Persatuan Islam sesungguhnya terbentuk melalui proses historis yang cukup panjang. Sejak kelahirannya, Persatuan Islam selaku *jam’iyyah* pendidikan, tabligh dan kemasyarakatan telah menyelenggarakan pendidikan Islam secara khas dan partikelir⁴¹.

Pandangan Persis mengenai *tajdīd*, Persis lebih condong ke istilah *taswiyah*, yaitu membersihkan Islam dari hal-hal yang bertentangan dengan shari’at, atau dari hal-hal yang berbau tradisi *hindu-Javanese Ceremonies and rituals*⁴², sebagaimana yang dinyatakan oleh ust. Umar⁴³ :

“Yah itu lebih cocok dengan *Taswiyah*.....Jadi membersihkan daki-daki yang menutupi kebenaran Islam, yang sampai sekarang dianggap ajaran Islam”⁴⁴.

Membersihkan daki-daki tersebut dengan cara menghidupkan kembali sunnah-sunnah Nabi seperti sabda Nabi :

Kata *Mansanna Sunnatan fil Islam*, ketika menghidupkan kembali sunnah Nabi, maka otomatis kita akan meninggalkan sesuatu yang bukan menjadi sunnah Nabi.

40 Lihat Komisi *Tajdidut Ta’lim* ke-2 Persatuan Islam, *Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Pesantren Persatuan Islam*, (Bandung : Pusat Pimpinan Persatuan Islam, 1984), Bab 1 pasal 1 dan Tim Perumus Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam, *Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam*, (Bandung : Bidang Tarbiyah Pimpinan Pusat Persatuan Islam, 1996), bab 1 pasal 1.

41 Sesudah tahun 1990-an banyak bermunculan sekolah-sekolah swasta atau partikelir. Sekolah-sekolah ini diantaranya didirikan oleh organisasi-organisasi Indonesia yang bergerak dalam bidang pendidikan. Pada umumnya sekolah-sekolah swasta ini mendapat bantuan dari pemerintah. Bantuan atau subsidi inilah kiranya yang telah membuat pesatnya penyelenggaraan pendidikan oleh pihak swasta. Baca soegarda Poerbakawaja, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, (Jakarta : Gunung Agung, 1970), 29.

42 Lihat Allan A. Samson, *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communications in Indonesia*, (London : University of California Press, 1978), 197.

43 Ust. Umar merupakan ketua Yayasan Pondok Pesantren Persatuan Islam di Bangil, beliau juga salah satu guru paling senior di Persis.

44 Ust. Umar, *Wawancara*, Bangil, 24 Mei 2014. Pernyataan tersebut juga senada dengan ust. Salam wakil mudir II, beliau Persis cenderung lebih cocok dengan istilah *taswiyah* daripada *Tajdīd*.

Adapun respon Persis berkenaan dengan persoalan *aqidah*, seperti slametan, kewalian dan perdukunan, pesantren Persis memiliki pandangan yang hampir sama dengan Maskumambang, yaitu lebih menjaga hubungan dengan Tuhan *hablum min Allah* dari pada mengedepankan *hablum min an-nās*, karena dengan sikap tersebut, suatu saat tetangga atau saudara akan mengerti, sebagaimana pernyataan Ust. Umar :

“Ini kalau vulgar jawabannya, lebih enak tidak enak kepada manusia atau kepada Allah ini kalau jawaban vulgar. Sungkan kepada manusia atau sungkan kepada Allah. Kita lebih menghargai manusia atau menghargai Allah atau menghargai Rosul tapi cara yang baik yah kita harus lebih dahulu tanya tetangga. Kalau tetangga ini sudah mengerti bahwa kita di sini ada perbedaan Insya Allah dia tidak akan memanggil”⁴⁵

Dalam *konteks ibadah*, seperti persoalan qunut, taraweh dan qashar, mengenai jumlah raka’at taraweh, Persis cenderung mengikuti yang sebelas, dan Persis berpendapat bahwa taraweh yang dua puluh tiga itu fitnah kepada Umar, Persis mengatakan bahwa riwayat-riwayat yang mengatakan bahwa sholat taraweh dua puluh tiga raka’at itu adalah ijthad Umar itu merupakan hadith yang dhoif, sebagaimana yang utarakan oleh ust. Umar :

“... kita tunjukkan semua dalilnya lalu kita tunjukkan yang *afshah* yang mana. Menurut penelitian kita, bahwa tidak benar di masa Umar seperti itu. Bahwa Umar menyuruh 23 itu fitnah kepada Umar. Karena riwayat-riwayat itu dhoif tentang itu. Dan juga mana mungkin seorang ulama sahabat besar menyalahi tuntunan Rosul, tidak mungkin. Itu kita sudah tunjukkan ke anak-anak... Kita ajarkan mereka seperti itu. Kalau sudah masuk pada hadith dhoif jelas sudah prinsipnya tidak bisa dipake”⁴⁶

Begitupula dengan persoalan qunut, Persis cenderung tidak menggunakan qunut di sholat subuh, karena hadith yang mengungkapkan hal tersebut merupakan hadith dho’if. Sedangkan

45 Ust. Umar, *Wawancara*, Bangil, 24 Mei 2014

46 *Ibid.*

persoalan qashar, Persis berpendapat itu merupakan persoalan ijthadiyyah, sebagaimana yang dicontohkan oleh ust. Umar, dalam sebuah Hadith :

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ قَالَ : حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَّةُ ، عَنْ نَافِعٍ ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي فَرِيظَةً فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ⁴⁷

Hadith tersebut menjelaskan tentang sekelompok sahabat yang melakukan perjalanan, kemudian Rasulullah berpesan “jangan sholat ashar sebelum sampai ditempat”, lalu dalam perjalanan waktu ashar sudah mulai habis, sekelompok sahabat ini terpecah menjadi dua, yang pertama tetap berpegang teguh pada ucapan Rasulullah yaitu “jangan sholat ashar sebelum sampai ditempat”, walaupun waktunya sudah habis, sedangkan kelompok yang lain berpendapat bahwa ucapan itu diucapkan Rasulullah jika waktunya tidak habis, akan tetapi jika waktu ashar akan habis maka harus sholat ashar dalam perjalanan. Sesampai ditempat tersebut kemudian para sahabat menceritakan kejadian tersebut, Rasulullah hanya tersenyum, artinya bahwa kedua pendapat tersebut boleh-boleh saja, maka dari itu persoalan qashar adalah persoalan ijthad masing-masing. Akan tetapi pesantren Persis sendiri memiliki ukuran dalam menentukan dibolehkannya qashar, yaitu dengan jarak minimal \pm 15 KM.

“Sekarang istilah musafir juga perlu didudukkan. Jika disebut musafir kalau keluar dari batas kota, maka batas kota ini kan perlu juga ada ukuran, apakah ukuran dari rumah ke batas kota?. Kalau batas kota, sekarang dari Surabaya Utara ke Surabaya Selatan itu kan jauh sekali. Nah terus saya cenderung pada pendapat yang ketika Rasulullah mau pergi ke Madinah, Beliau waktu itu kalau tidak salah sudah sholat dhuhur, setelah melakukan perjalanan meninggalkan kota Madinah diperkirakan di Al-Izher dan sekitarnya, 10 atau 15 kilo lah saat itu beliau sudah menjama’ Ashar. Dari

47 Imām Al-Bukha@ri@, *Shahi@h al-Bukha@ri@*, Juz 1, Hal 300, Hadis No 946

Madinah ke Al-Izher. Iyah, jadi itu sebagai dasar bahwa minimal yah sekitar itu.”⁴⁸

Sedangkan dalam *konteks mu’amalah*, seperti bunga bank, program keluarga berencana dan ucapan selamat natal, pandangan Persis sementara ini tentang bunga Bank adalah bukan termasuk riba, karenanya tidak ada anjuran kepada santri untuk menabung di bank shari’ah atau larangan di bank konvensional, karena Persis sendiri masih berpendirian bahwa bunga Bank itu bukan Riba, sebagaimana yang di ungkapkan oleh ust. Salim : “Kalau Persis Bangil ini masih belum berpendirian bahwa Bunga Bank itu riba”⁴⁹

Pandangan Persis mengenai program Keluarga Berencana, Persis lebih cenderung tidak sependapat, karena ide dasar KB adalah dalam rangka mengkerdikan jumlah kaum muslimin di negeri-negeri yang Mayoritas, ini sangat bertentangan dengan Rasulullah yang *Yatabaha* atau berbangga-banggalah kamu dengan jumlah yang banyak, karenanya Rasulullah menganjurkan untuk menikahi wanita yang subur, wanita yang penyayang dan lain sebagainya.

“Kalau bagi saya, pertama kita harus menyadari bahwa ide KB ini ide dari manusia dalam rangka mengkerdikan jumlah kaum muslimin di negeri-negeri yang mayoritas. Lihat jiwa dari KB dan pengertian, membatasi keluarga kecil atau keluarga apa. Berbeda dengan harapan Rasulullah berbangga.”⁵⁰

Sedangkan respon persis mengenai ucapan selamat Natal, Persis berpandangan bahwa ucapan selamat Natal merupakan bagian dari syi’ar agama Kristen, sehingga harus dijaga, jika kita mengucapkan selamat Natal maka sama saja kita menyetujui dan membenarkan, karena dalam pandangan Persis, Natal sendiri itu bid’ahnya orang Kristen, karena Nabi Isa sendiri tidak pernah mengajarkan, selain itu adanya Natal itu sangat problematis khususnya dalam waktu perayaannya. Orang Kristen di Amerika dan beberapa negara merayakan tanggal 25 Desember, sedangkan orang Kristen di Rusia merayakan Natal tanggal 6 Januari.

48 Ust. Umar, *Wawancara*, Bangil, 24 Mei 2014.

49 Ust. Salim, *Wawancara*, Bangil, 25 Mei 2014

50 Ust. Umar, *Wawancara*, Bangil, 24 Mei 2014

“Nah kalau selamat natal itu Saya cenderung kembali mengatakan bahwa itu merupakan lambang syiar dari perbuatan. Jadi hari raya itu masuk daripada syiar, syiar dari agama tertentu oleh karena itu menyikapi hari raya agama lain kita harus menjaga, jadi kalau kita sampai mengucapkan selamat terhadap hari raya agama lain yah paling tidak kita sudah menyetujui, membenarkan. Apalagi Natal. Jangankan dari Islam dari Nasrani sendiri Natal itu sudah bid’ah. Karena Nabi Isa tidak pernah mengajarkan.”

51

Persoalan mu’amalah yang lain adalah, pandangan Persis mengenai suntik meningitis, Persis lebih cenderung membolehkan, karena keharaman babi itu jika dimakan, maka jika tidak dimakan ia tidak haram.

Pandangan Persis berkenaan dengan pemahaman tentang Qur’an dan Hadith cenderung lebih textualis, seperti ketika memaknai sebuah Hadith :

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ ، قَالَ :
 سَمِعْتُ مُطَرِّقًا يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُعَقَّلِ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ :
 إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ ، فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ ، وَعَقِّرُوهُ الْغَائِمَةَ بِالْتَّرَابِ.⁵²

Persis berpandangan bahwa jilatan anjing dalam hadith ini khusus pada *ina*, maka jika bukan *ina* yang dijilat maka ia tidak wajib dicuci hingga tujuh kali, sehingga jilatan anjing pada dasarnya tidak najis, hanya khusus pada bejana saja. Malah justru ada yang lebih ekstrim, kata *walagho* kalau diartikan itu berarti menjilat yang bejana itu dalam keadaan basah, maka kalau tidak bisa tidak apa-apa. Sebagaimana pernyataan Ust. Umar :

“Sekarang Nabi menyebutkan apa tadi, *bejana*. Buat apa Nabi sebut *bejana* kalau itu tidak menunjukkan khusus?...

“Apa yang setiap diperintah dicuci itu najis? Ndak kan?”

51 *Ibid.*

52 Abi Abdullah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwini Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Jil, 1418 H) Hal. 316, Hadis No 365

Ini dulu, mungkin orang mengambilnya dari sana. Cuci sampai 7 kali. Apakah setiap yang dicuci itu najis? Setiap yang najis itu dicuci. Tapi tidak setiap yang dicuci itu najis. Lah sampean kalau wudhu itu gimana?...

“Coba sampean liat dalam kitab fiqih, dalam kitab fiqih. Itu tidak masuk bagian najis. Itu nanti masuk *Ath’imah* bagian makanan. Berarti itu ada masalah hubungannya dengan kesehatan bukan urusan najis. Coba dalam kitab-kitab fiqih itu, tidak masuk di dalam bagian-bagian Hadith yang berkaitan dengan thaharah tidak, itu *Ath’imah* itu nanti. Ini sebenarnya ahli Hadith itu memasukkan Hadith-Hadith pada bab tertentu itu sudah cerdas sekali Saya pikir”⁵³

Dari penjelasan tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa Pesantren Persatuan Islam dalam menyikapi persoalan *tajdīdiyyah* baik dari segi aqidah maupun shari’ah cenderung bersifat *radikal*, mulai dari cara merespon tahlilan, ucapan selamat natal, program KB dan bahkan pada persoalan jilatan anjing.

Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pondok Pesantren Wali Barokah LDII Burengan Kediri.

Dari sekian banyak gerakan keagamaan di Indonesia dengan berbagai varian paham, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) mungkin bagian kecil yang tidak pernah diperbincangkan secara serius baik dalam kepentingan akademik maupun dalam perbincangan publik⁵⁴. Citra negatif LDII kini sudah mulai berangsur-angsur sirna dalam masyarakat, LDII kini menganut “paradigma baru⁵⁵” yang pada tahun 2006 dijabarkan oleh MUI dalam Fatwanya.

Terlepas dari berbagai macam kontroversi dan citra negatif LDII di masa lalu, LDII memiliki sebuah kekuatan kultural yang menjadi ciri dan identitas LDII seperti doktrin kembali kepada al-Qur’an dan Hadith, karena itu aktivitas santri tidak dapat dipisahkan dari

53 Ust. Umar, *Wawancara*, Bangil, 24 Mei 2014

54 Hilmi M, *Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur* (Disertasi-- Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana, Jakarta, 2012), 1.

55 Penggunaan istilah “paradigma baru” adalah istilah yang “dipaksakan” oleh MUI, oleh karenanya MUI merespon paradigma baru LDII dengan menerbitkan Keputusan Komisi Fatwa MUI Nomor 03/Kep/KF-MUI/X/2006 tentang LDII. dalam Hilmi M, *Pergulatan*, 14.

mempelajari al-Qur'an dan Hadith⁵⁶. Tema-tema untuk berpegang teguh pada al-Qur'an dan Hadith menjadi tema-tema sentral dalam pengajian-pengajian LDII. Seruan dan himbauan kembali kepada al-Qur'an dan Hadith inilah yang menjadi sebuah semangat puritanisme keagamaan di kalangan LDII.

Profil santri di pesantren Walibarokah LDII Kediri didominasi oleh kalangan Abangan, walaupun tidak menutup pintu pada ormas lain seperti Muhammadiyah dan NU. Pembelajaran Hadith di pesantren Walibarokah tidak seperti pembelajaran Hadith pada pesantren lain yang cenderung menggunakan *Riyadhushsholihin* misalnya, pesantren Walibarokah lebih cenderung mengkaji hadith dari sumbernya langsung, yaitu *kitab-kitab kutubus sittah*, sehingga dipesantren Walibarokah terdapat banyak *halaqoh-halaqoh* pengajian hadith sesuai dengan masing-masing perowi hadith⁵⁷.

Pesantren Walibarokah sendiri tidak memiliki lembaga formal, sehingga para santri yang tinggal dipesantren walibarokah hanya mempelajari Hadith dan al-Qur'an sesuai minat dan kemampuan masing-masing⁵⁸. Santri yang ingin sekolah formal, mereka mengambil sekolah formal di sekitar pesantren. Walaupun demikian bukan berarti LDII tidak memiliki lembaga formal, lembaga formal yang dikelola LDII terletak di Jombang, sehingga implikasi ideologi *tajdid* tersebut dapat tergambar ketika memasuki lembaga formal LDII di Jombang.

Dalam *konteks aqidah*, seperti seperti slametan, kewalian, perdukunan, pesantren Wali Barokah berpendapat bahwa *tajdid* adalah kembali kepada al-Qur'an dan Hadith, sehingga respon pesantren Wali Barokah terhadap persoalan-persoalan tersebut mereka sangat menjaga dan tidak pernah mengajarkan atau melakukan hal-hal itu dipesantren. Walaupun demikian sikap pesantren Wali Barokah

56 Ketua Dewan Pimpinan Wilayah LDII Ir. Chriswanto Santoso, M.Sc, *Wawancara*, Surabaya, 31 Mei 2014.

57 Ada Halaqah Bukhori, ada Halaqah Muslim, ada Halaqah Imam Turmuzdi dan seterusnya, pengajarnya pun memiliki spesialisasi tersendiri, ada pengajar atau ust. Yang memiliki spesialisasi hadith-hadith Bukhori, ada ust. Yang memiliki spesialisasi hadith-hadith Muslim dan seterusnya. Chriswanto Santoso, *Wawancara*, Surabaya, 31 Mei 2014.

58 Halaqah dibuat berdasarkan kemampuan masing-masing santri, sehingga dibuat kelas "lambat" artinya mereka yang masih nol dari segi keagamaan maupun penguasaan Bahasa Arab. Dan kelas "cepat", artinya santri yang sudah "mumpuni" dalam segi bahasa arab maupun penguasaan keagamaan.

sangat *tasammuh* atau toleran, jika ada saudara atau tetangga yang mengundang warganya untuk mengikuti slametan atau tahlilan, karena itu bagian dari menjaga Ukhuwwah Islamiyyah⁵⁹.

Dalam konteks ibadah, seperti qunut, taraweh dan qasar, pesantren Wali Barokah berpendapat bahwa segala hal yang berkaitan dengan ibadah, harus dikembalikan sesuai dengan ajaran Nabi, sebagaimana yang disabdakan Nabi :

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْقَطَّانُ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ ،
حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
نَحْوَهُ وَقَالَ فِيهِ أَيْضًا صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي. ⁶⁰

Hadith tersebut dengan jelas menerangkan bahwa sholatlah sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi, jika ada praktek-praktek ibadah yang tidak sesuai dengan tuntunan Nabi, maka pesantren Wali Barokah tidak mengikutinya, dan tuntunan ibadah Nabi dapat dilihat pada Hadith-Hadith Shohih yang ditulis oleh Bukhori Muslim. Landasan inilah yang melatarbelakangi bahwa pesantren Wali Barokah tidak menggunakan qunut ketika sholat shubuh, demikian juga sholat taraweh sebagaimana yang di utarakan oleh Aisyah dalam Hadith bahwa:Nabi saw tidak pernah melakukan shalat sunnat di bulan Ramadhan dan bulan lainnya lebih dari sebelas rakaat.... (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Demikian juga dengan batasan seseorang boleh melakukan qashar atau tidak, pesantren Wali Barokah mengutip dua Hadith yang diriwayatkan oleh Bukhori, yaitu yang pertama :

“Dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas RA, keduanya meng-Qashar Shalat dan berbuka puasa dalam jarak 4 Burd = 16 Farsakh” ⁶¹. (HR.

59 Chriswanto Santoso, *Wawancara*, Surabaya, 31 Mei 2014

60 'Ali ibn 'Umar al-Dāru Qutni, *Sunan al-Dāru Qutni*, Juz 2, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004) Hal. 10, Hadis No 1069

61 1 Burd = 4 Farsakh, 1 Farsakh = 3 Mil, 1 Mil = 1.8 KM, 16 Farsakh = 86 KM. dikutip dari Buku Pedoman Ibadah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), disusun oleh Majelis al-Taujih wa al-Irsyad, Jilid 1, 2014. Hal. 315.

Bukhori). Hadith yang kedua yaitu Hadith yang diriwayatkan oleh Bukhori :

“Dari Anas bin Malik RA, ia berkata, “Aku shalat dhuhur bersama Nabi Muhammad SAW di Madinah 4 Raka’at, dan di Dzul Khulaifah 2 Raka’at”⁶². (HR. Bukhori).

Dari Hadith yang disebutkan tersebut, pesantren Wali Barokah cenderung menggunakan Hadith yang lebih shahih, berhubung kedua Hadith tersebut shahih dan diriwayatkan oleh Bukhori, maka diberi kebebasan untuk memilih antara kedua pendapat.

Dalam *konteks mu’amalah*, seperti bunga bank, program keluarga berencana dan ucapan selamat natal, pesantren Wali Barokah berpendapat bahwa Bunga Bank walaupun secara eksplisit pesantren Wali Barokah tidak mengatakan bahwa itu adalah Riba, namun pesantren Wali Barokah saat ini sedang membuat gerakan ekonomi shari’ah, walaupun diakui, bank-bank shari’ah tidak sepenuhnya menjalankan prinsip-prinsip ekonomi Islam, akan tetapi pesantren Wali Barokah sangat mengapresiasi usaha untuk menuju kesana.

Adapun persolan program Keluarga Berencana, pesantren Wali Barokah lebih cenderung tidak mengikuti pemerintah, pesantren Wali Barokah lebih menyarankan warganya untuk tidak mengikuti, walaupun demikian, ini hanya kebijakan internal dan tidak menganjurkan pada masyarakat umum, karena pesantren Wali Barokah sangat menghargai kebijakan pemerintah.

Demikian halnya dengan persoalan ucapan selamat natal, pesantren Wali Barokah lebih memandang sebagai sebuah *tasammuh* atau toleransi, sehingga jika ada tetangga yang kebetulan Nasrani yang pada Natal mengundang sekedar makan-makan dirumah tidak masalah, asal yang dimakan adalah halal⁶³.

Persoalan mu’amalah yang lain adalah berkenaan dengan suntik miningitis, pesantren Wali Barokah lebih menggunakan

62 Jarak Madinah ke Dzul Hulaifah = 3 Mil = 6 KM (Tuhfatul Ahwadziy Juz 3/88)

63 Chriswanto Santoso, *Wawancara*, Surabaya, 31 Mei 2014.

dalil *dhoruroh*, selama belum ada penangkal yang lain, dan selama itu juga untuk kepentingan ibadah, pesantren Wali Barokah tidak mempermasalahakan.

Dari penjelasan tersebut, dapat ditangkap bahwa respon pesantren Wali Barokah terhadap persolan-persoalan *tajdīdiyyah* cenderung lebih *akomodatif*, sifat ini hampir sama dengan pondok modern Muhammadiyah Paciran Lamongan, walaupun kesamaan tersebut tidak disemua sisi.

Dengan “paradigma baru” LDII mampu mengeliminasi “image” negatif masyarakat terhadap LDII, sehingga LDII kini jauh lebih inklusif sehingga masyarakat dapat mengenal lebih dalam tentang LDII, yang pada dasarnya sifat *akomodatif* dalam menyikapi perbedaan di masyarakat menjadi kekuatan kultural LDII pada era sekarang.

Tipologi Tajdīd Keagamaan di Lingkungan Pesantren di Jawa Timur

Setelah mengetahui bentuk masing-masing dari pola *tajdīd* atau purifikasi dari pesantren-pesantren tersebut, dapat diketahui bahwa ada beberapa pesantren yang senada dengan yang lain, ada pula yang berseberangan dengan yang lain.

Setiap pesantren memiliki ciri khasnya masing-masing dalam memaknai al-Qur’an dan al-Hadith, walaupun pada dasarnya mereka memiliki semangat yang sama yaitu semangat purifikasi agama, dan memiliki ideologi yang sama yaitu ideologi *tajdīd*, walaupun ada pesantren yang tidak setuju dengan terminologi *tajdīd* itu sendiri, akan tetapi tetap memiliki alunan yang senada dengan *tajdīd*.

Dengan demikian perlu kiranya dilakukan *tipologisasi tajdīd* keagamaan di beberapa pesantren di Jawa Timur. Melalui analisis dari gambaran ideologi *tajdīd* di atas, dapat kiranya dipetakan menjadi tiga tipologi, yang *pertama* yaitu pesantren dengan tipologi *puritan*

*radikal*⁶⁴, jika dikembalikan pada definisi radikal, maka akan didapati definisi bahwa Radikalisme keagamaan adalah gerakan keagamaan yang berusaha merombak secara total suatu tatanan politis atau tatanan sosial yang ada dengan menggunakan kekerasan. Terminologi radikalisme memang bisa beragam. Namun secara esensial, radikalisme umumnya selalu dikaitkan dengan pertentangan secara tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kelompok agama tertentu dengan tatanan nilai yang berlaku atau dipandang mapan pada saat itu⁶⁵.

Adanya pertentangan yang tajam menyebabkan konsep radikalisme selalu dikonotasikan dengan kekerasan secara fisik. Padahal, radikalisme bisa saja merupakan pertentangan yang bersifat ideologi, perilaku atau tujuan-tujuan tertentu yang diperjuangkan. Hanya saja, perjuangan yang bersifat radikal, umumnya, bertumpu pada percepatan sebuah perubahan sehingga berkibat pada terjadinya benturan-benturan⁶⁶.

Julukan radikal biasanya diberikan kepada kelompok-kelompok keagamaan radikal yang memperjuangkan prinsip-prinsip keagamaan secara mendasar dengan cara yang ketat, tegas dan keras tanpa kompromi. Hal ini menyebabkan radikalisme keagamaan sering juga disebut dengan istilah fundamental, ekstrim dan militan⁶⁷.

Berlandaskan definisi radikal tersebut, penulis menarik sebuah kesimpulan bahwa diantara keenam pesantren yang diteliti ada tiga pesantren yang memiliki kecenderungan pada radikalisme, jika mengacu pada definisi tersebut. Karakteristik pesantren yang memiliki tipologi *puritan radikal* cenderung lebih keras dalam merespon persoalan-persoalan *tajdīdiyyah*, ada diantaranya yang

64 Istilah Puritan Radikal ini dibahasakan secara elok oleh Azyumardi Azra dengan istilah "Ultrapuritan", atau semacam purifikasi yang kebablasan. Jika purifikasi versi Muhammadiyah hanya terbatas pada urusan *mahdlah*, ultrapuritan juga melakukan pemurnian dalam masalah mu'amalah. Pernyataan ini disampaikan pada International Research Confrence on Muhammadiyah (IRCM), 29 November – 02 Desember 2013 di Universitas Muhammadiyah Malang.

65 Sartono Kartodirdjo, 1985, 38.

66 Zainuddin Fananie, Atiqa Sabardila, Dwi Purwanto, *Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*, (Surakarta : Muhammadiyah University Press, 2002), 1.

67 *Ibid.*, 12

menganut faham Muhammad bin Abdul Wahab⁶⁸ sebagai ideologi mereka, yaitu pesantren Maskumambang Dukun Gresik. Adapula yang cenderung militan dalam mendidik para santri yaitu pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan⁶⁹ dan ada juga yang cenderung textual⁷⁰ dalam memaknai berbagai sabda Nabi dan firman Allah SWT yaitu Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan.

Tipologi *puritan radikal* ini sejatinya dapat dibagi lagi, karena pola radikal dimasing-masing pesantren tidak sepenuhnya dapat disamakan, demikian juga sebagaimana yang ditemukan oleh zainuddin fananie dkk dalam penelitiannya bahwa “radikalisme keagamaan sering juga disebut dengan istilah fundamental, ekstrim dan militan”, dengan demikian penulis membagi varian dari tipologi puritan radikal menjadi tiga, yang *pertama* adalah *radikal skriptual*, pola ini mencerminkan interpretasi nash al-Qur’an dan Hadith Nabi yang sangat tekstualis, interpretasi textualis tersebut dapat dilihat pada Pondok Pesantren Persatuan Islam dalam menginterpretasikan Hadith Nabi mengenai jilatan anjing yang sudah dibahas pada analisis sebelumnya. Yang *kedua* adalah *radikal fundamental*, pola ini mencerminkan interpretasi nash al-Qur’an dan Hadith Nabi yang sangat fundamentalis, pemikiran fundamentalis tersebut dapat dilihat pada Pondok Pesantren Maskumambang dalam memaknai persoalan nissan kuburan yang cukup satu buah dan tidak mencantumkan nama ataupun tulisan sedikitpun pada nissan, karena Maskumambang berpendapat bahwa penulisan nama tidak memiliki landasan dalam al-Qur’an dan Hadith. Yang *ketiga* adalah *radikal militan*, pola ini mencerminkan karakter militan yang dibentuk oleh pesantren kepada santri, karakter militan tersebut ditanamkan oleh Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun, ini dibuktikan bahwa pesantren tersebut memiliki

68 Pengakuan ini diungkapkan sendiri oleh Bapak Fatih selaku ketua Yayasan dan menantu dari KH. Najih Achjad : “.....Tauhidnya adalah tauhid Wahabi, jadi dunia luar menganggap Maskumambang itu Wahabi pesantren Wahabi, sehingga bapak sendiri pernah mewakili Indonesia untuk semacam seminar internasional masalah *risalah wahabiyah* di Saudi.

69 Pesantren al-Islam sendiri memiliki beberapa koleksi senjata, sebagaimana yang diakui oleh pengasuh pondok al-Islam sendiri KH. Din Muhammad Zakariya : “Kita punya senjata memang, untuk membela Poso, membela Ambon, tahu polisi-polisi semuanya itu, yang dikomandoi sama Ali Imron, yang sekarang masih dipenjara di metro jaya”

70 Pernyataan textual ini adalah kesimpulan penulis yang juga diamini oleh ust. Umar bahwa memang Persis seringkali dianggap seperti itu : “...Oleh karena itu sering, orang Persis dikatakan *Dhohiriyah*, karena mengambil *Dhohirnya* Hadith itu.”

“senjata” untuk membela umat Islam di daerah-daerah konflik atas komando dari pesantren, karenanya santri harus siap sedia dan rela berkorban demi membela umat Islam.

Tipologi selanjutnya, yaitu pesantren dengan tipologi *puritan modernis*, bagi seorang modernis Muslim, Islam memberikan dasar bagi semua aspek kehidupan manusia di dunia, baik pribadi maupun masyarakat, dan yang dipandang selalu sesuai dengan semangat perkembangan. Oleh karena itu, bagi kaum modernis Muslim, tugas setiap Muslim adalah mengimplementasikan semua aspek ajaran Islam dalam kehidupan nyata. Dasar pandangan ini dibentuk oleh satu keyakinan bahwa Islam memiliki watak ajaran yang universal⁷¹.

Berlandaskan beberapa kepribadian seorang Muslim modernis tersebut, penulis menemukan satu pesantren yang secara ideologis dan kepribadian cenderung modernis, walaupun pesantren tersebut tidak membatasi diri untuk tetap puritan, sehingga tipologi selanjutnya peneliti sebut dengan istilah *puritan modernis*, karakteristik pesantren yang memiliki tipologi *puritan modernis* adalah cenderung lebih longgar dalam merespon persoalan-persoalan *tajdīdiyyah*, seperti ketika merespon ucapan selamat natal, pesantren dengan tipologi *puritan modernis* jauh lebih toleran dibanding dengan pesantren lain yang memiliki tipologi *puritan radikal*, pesantren dengan tipologi *puritan modernis* menganggap bahwa ucapan selamat natal tidak akan merubah akidah seseorang, sama halnya dengan ketika Nabi Muhammad “berdiri” ketika ada orang Yahudi yang meninggal yang kebetulan jenazahnya melewati depan beliau, sikap “berdiri” Nabi ini merupakan bentuk penghormatan Nabi Muhammad terhadap orang Yahudi tersebut, sama halnya dengan ucapan selamat Natal merupakan bentuk penghormatan ummat Islam kepada kaum Nasrani⁷². Demikian halnya dengan persoalan-persoalan lain seperti program Keluarga Berencana (KB), suntik meningitis dan mendatangi tahlilan, pesantren al-Ishlah lebih toleran dalam merespon persoalan-persoalan tersebut, walaupun demikian bukan berarti al-Ishlah menyetujui tahlilan, tapi jika mendatangi itu hanya sekedar menjaga *hablumminannas* maka

71 Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi*, 94-95

72 KH. Dawam Sholeh Pengasuh Pimpinan Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan.

itu tidak masalah, demikian juga dengan KB dan suntik meningitis selama itu untuk *kemaslahatan* maka boleh saja.

Pesantren yang tergolong dengan tipologi *puritan modernis* yaitu Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan. Diantara pesantren yang diteliti oleh peneliti, hanya pesantren al-Ishlah yang masuk golongan *puritan modernis*, sikap *modernis* yang dimiliki al-Ishlah tidak lepas dari background studi dan latarbelakang pendidikan pengasuh pesantren al-Ishlah yaitu KH. Dawam Shaleh yang lulusan Pondok Modern Gontor Ponorogo.

Tipologi yang *ketiga* yaitu pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis*⁷³, Allan Samson dalam artikelnya *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, memberikan istilah terhadap pemikiran yang mampu menerima, mengakomodir serta akomodatif dalam melihat perbedaan dengan istilah *akomodasionis*, dalam hal ini peneliti melihat ada dua pesantren yang memiliki kecenderungan tersebut, walaupun demikian pesantren tersebut tetap dapat menjaga ideologi puritan mereka, sehingga penulis menyebut mereka dengan istilah *puritan akomodasionis*, karakteristik pesantren yang memiliki tipologi *puritan akomodasionis* cenderung lebih akomodatif dalam merespon persoalan-persoalan *tajdīdiyyah*, disatu sisi tetap mempertahankan semangat puritannya, disisi lain tetap menjaga keutuhan *hablumminannas* dalam rangka mengakomodir perbedaan.

Pesantren yang tergolong dalam tipologi *puritan akomodasionis* adalah Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan dan Pesantren Walibarokah LDII Santren Kediri. Sikap Pondok Modern Muhammadiyah dan Pesantren Walibarokah hampir sama ketika menyikapi undangan tahlilan, jika itu dalam rangka menjaga *hablumminannas* tidak masalah, akan tetapi memakan makanan tidak dibolehkan, karena itu disajikan *li ghoirillah* dan merupakan

73 Terminologi Akomodasionis terinspirasi dari istilah yang digunakan oleh Allan Samson dalam artikelnya *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communications in Indonesia*, (London : University of California Press, 1978), 196.

bentuk *ta'awun*. Walaupun demikian tidak semua sikap menunjukkan persamaan, akan tetapi sikap tersebut cenderung akomodatif. Contoh yang lain adalah ketika menyikapi program KB, Pondok Modern Muhammadiyah berpendapat jika itu sebatas *tandzim* maka itu tidak masalah, sedangkan pesantren Walibarokah memiliki dua kebijakan, ketika di dalam pesantren dan di kalangan internal, LDII tidak menganjurkan menggunakan KB, akan tetapi di kalangan eksternal, LDII tidak menyerukan kepada masyarakat agar tidak mengikuti program KB, sikap ini demi menjaga dan menghormati kebijakan pemerintah.

Setelah menganalisis permasalahan tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa tipologi ideologi *tajdīd* di pesantren Jawa Timur ada tiga, yaitu : tipologi *puritan radikal*, *puritan modernis* dan *puritan akomodasionis*. Pesantren dengan tipologi *puritan radikal* adalah Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, Pondok Pesantren al-Islam Tenggara Solokuro Lamongan dan Pondok Pesantren Persatuan Islam. Sedangkan pesantren dengan tipologi *puritan modernis* adalah Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan. Dan pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis* adalah Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan dan Pondok Pesantren Walibarokah Santren Kediri.

Implikasi Ideologi Tajdīd terhadap Penyelenggaraan Pendidikan Islam di Pesantren Jawa Timur

Implikasi ideologi *tajdīd* di pesantren terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam di Pesantren setidaknya dapat dilihat dari beberapa aspek, yaitu implikasi terhadap landasan filosofis, manajemen kelembagaan, pengembangan kurikulum, dan pengaruh pesantren terhadap faham keagamaan masyarakat lingkungan pesantren.

Dari keempat aspek tersebut kiranya dapat dijabarkan sebagai berikut: *landasan filosofis* pesantren terkait dengan perumusan visi misi dan tujuan pesantren, dari ideologi yang dimiliki pesantren tersebut bagaimana pesantren mem”*brakedown*” ideologi tersebut menjadi sebuah visi-misi dan tujuan pesantren.

Selanjutnya adalah *manajemen kelembagaan* pesantren, ini erat kaitannya dengan perencanaan, pengorganisasian, pengarahan dan pengawasan. Bagaimana pesantren merencanakan, mengorganisir, mengarahkan, dan mengawasi kegiatan yang ada di lembaga pesantren. Baik kegiatan yang dilakukan oleh santri, guru dan kegiatan kelembagaan, serta bagaimana sistem rekrutmen tenaga pendidik di pesantren tersebut.

Aspek berikutnya adalah *pengembangan kurikulum* pesantren, pesantren merupakan sebuah lembaga pendidikan Islam dengan ciri khas tersendiri, ciri khas tersebut merupakan refleksi dari ideologi⁷⁴ yang dianut oleh kyai kemudian diimplementasikan dalam proses belajar mengajar. Adapun pengembangan kurikulum sangat erat kaitannya dengan⁷⁵: tujuan pendidikan, materi/isi, strategi, media, proses belajar mengajar, evaluasi.

Yang terakhir adalah *lingkungan sekitar pesantren*, pesantren atau lembaga pendidikan tidak hanya dinilai dari konsep keilmuan yang dikembangkan atau beberapa aspek yang tersebut di atas saja, akan tetapi pesantren atau lembaga pendidikan dilihat dari sejauh mana pesantren atau lembaga tersebut berpengaruh terhadap pemahaman keagamaan masyarakat pesantren, atau sejauh mana pesantren dapat mewarnai masyarakat sekitar pesantren.

Analisis implikasi ideologi *tajdīd* keagamaan dilingkungan pesantren dianalisis berdasarkan tipologi ideologi *tajdīd* sebagaimana di atas, walaupun demikian bukan berarti pesantren yang memiliki tipologi yang sama akan memiliki implikasi yang sama. Bisa jadi implikasi tersebut sama dan bisa jadi berbeda.

Yang *pertama* adalah pesantren dengan tipologi *puritan radikal*,

74 Konstruksi ideologi dapat ditransformasikan melalui kurikulum oleh aktor yang dominan. Mereka yang memiliki kekuasaan akan dengan mudah mewariskan dan mempertahankan wajah ideologi mereka antargenerasi. Penetrasi ideologis dapat berjalan tanpa kesadaran kritis dari kelompok dominan yang berkuasa. Ideologi apapun akan dengan mudah disampaikan melalui praktik kurikulum tersebut. Michael Apple adalah sosiologi pertama yang merintis tentang kajian ideologi dalam kurikulum. Lihat Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum, 25th Anniversary* (Routledge, 2004). Dalam Rakhmat Hidayat, *Pengantar Sosiologi Kurikulum*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2011), 68, 147.

75 Oemar Hamalik, *Kurikulum dan Pembelajaran* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2011), 23-24.

implikasi ideologi *tajdīd* keagamaan terhadap penyelenggaraan pendidikan di pesantren dengan tipologi *puritan radikal* cukup beragam.

Visi Misi Maskumambang diantaranya : *Beraqidah Solihah*, beramal Shaleh, berilmu manfaat, dan berakhlak karimah. Penekanan Visi Maskumambang diantara Visi yang lain adalah Aqidah yang Saleh. Demikian juga dengan Pesantren al-Islam tujuan utama dalam pembentukan santrinya adalah memiliki jiwa yang *Salimul Aqidah*, Shahihul Ibadah, Matinul Khuluq, Mutsaqaful Fikri, Qawiyul Jismi, Qadirun alal Kasbi, Nafi'un Li Nafsihi wa Li Ghairihi, Mujahidun Li Dinihi. Senada dengan itu Pesantren Persatuan Islam juga memiliki penekanan pada menyelenggarakan pendidikan yang menguatkan aqidah, akhlak, dan hukum shari'ah sebagai dasar amaliyah yang Salehah.

Jika dilihat maka implikasi ideologi pesantren yang memiliki karakteristik *puritan radikal* terlihat pada visi misi dan tujuan pesantren, dimana titik tekannya pada pembentukan Aqidah yang shohihah.

Walaupun secara visi misi dan tujuan identik, akan tetapi ketika visi misi dan tujuan tersebut di aplikasikan dalam lembaga pendidikan pesantren, memiliki implikasi yang beragam. Pondok Pesantren Maskumambang jauh lebih sistematis dan terarah ketika mengaplikasikan "*beraqidah solihah*", itu terwujud dengan adanya *Moslem Personality Insurance (MPI)*, merupakan sebuah buku penilaian untuk siswa yang setiap 3 bulan dilakukan penilaian, diantara aspek-aspek yang menjadi penilaian adalah mengenai soal Aqidah seperti: tidak mendatangi haul, tidak mengikuti *istighosah*, tidak mengikuti *tahlilan* atau yang sejenisnya, tidak mendatangi dukun, tidak menggunakan jimat, tidak mengkeramatkan kuburan⁷⁶.

Penilaian-penilaian tersebut diakumulasi dan akan berpengaruh pada kenaikan kelas, jika ada santri yang melanggar peraturan-peraturan tersebut, maka santri akan dipanggil dan diberi sanksi.

76 Poin-poin tersebut dapat dilihat di *Moslem Personality Insurance Pondok Posantren Maskumambang*

Adapun pesantren al-Islam dan Pesantren Persatuan Islam memang melarang santrinya melakukan hal-hal tersebut, akan tetapi upaya mengontrol dan mengawasi santri tidak secara sistematis dan terstruktur seperti yang dilakukan oleh Maskumambang.

Berkenaan dengan pengembangan kurikulum, secara isi atau materi ajar yang digunakan, tidak jauh berbeda, seperti *riyadus solihin*, *bulughul marom*, *hadith arba'in* Imam Nawawi, akan tetapi secara metode pembelajaran ada sedikit perbedaan, jika pada pesantren al-Islam dan Maskumambang pembelajaran dimulai dari sebuah kasus atau permasalahan kemudian dicari dalil yang melegitimasi permasalahan tersebut, maka di Pesantren Persatuan Islam pembelajaran dimulai dari dalil atau Hadith Nabi, kemudian dicari contoh masalah yang berkaitan dengan Hadith tersebut.

Sistem rekrutmen tenaga pendidik di pesantren dengan tipologi puritan radikal cenderung lebih selektif, acuan rekrutmen tenaga pendidik adalah mengacu pada visi misi pesantren, jika ada tenaga pendidik yang tidak searah dengan visi misi dan tujuan pesantren maka calon tenaga pendidik tersebut belum diberi kesempatan untuk mengajar di pesantren.

Berkenaan dengan penyediaan sarana prasarana oleh pesantren baik berupa gedung maupun referensi diperpustakaan, Maskumambang dan Persis jauh lebih komprehensif dan memenuhi dibanding al-Islam, karena secara kuantitas dan jumlah santri, pesantren al-Islam tidak sebanyak di Maskumambang dan Persis. Adapun pengambilan sumber belajar lewat internet Maskumambang dan Persis lebih memfasilitasi siswa dengan adanya wifi dan hotspot, sedangkan al-Islam tidak menyediakan, karena al-Islam lebih menekankan pengambilan sumber belajar dari *turats-turats* yang sudah tercetak.

Sebuah lembaga tidak hanya dinilai pada kualitas pembelajaran dan segala aspek keilmuan yang terdapat didalam pesantren, akan tetapi sebuah lembaga juga dinilai dari sejauh mana pengaruh keberadaan pesantren tersebut terhadap pemahaman keagamaan masyarakat sekitar pesantren. Dalam hal ini Maskumambang jauh lebih berpengaruh terhadap pemahaman keagamaan masyarakat

sekitar pesantren, akan tetapi bukan berarti Pesantren Persis tidak memiliki pengaruh, Pesantren Persis memiliki pengaruh yang cukup besar, jangkauannya jauh lebih luas dari Maskumambang, tidak seperti Maskumambang, pengaruh Persis terhadap pemahaman keagamaan masyarakat sekitar tidak begitu signifikan, pengaruh Pesantren Persis justru terlihat diluar daerah Bangil, sebut saja Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan, pada era-era awal guru di Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan di dominasi oleh guru-guru alumni Pesantren Persatuan Islam. Lain halnya dengan Maskumambang maupun Persis, pesantren al-Islam tidak begitu memiliki pengaruh yang besar terhadap pemahaman keagamaan masyarakat sekitar pesantren, ini terbukti dengan masih maraknya ritual-ritual seperti tahlilan dan slametan yang masih seringkali terlihat disekitar pesantren, pesantren al-Islam memang cenderung eksklusif dengan masyarakat sekitar, apalagi setelah kejadian bom Bali yang melibatkan pengajar al-Islam, masyarakat seakan menjaga jarak dengan al-Islam, sehingga jika Maskumambang memiliki hubungan yang bisa dibilang harmonis dengan masyarakat dan memiliki program edukasi khusus kepada masyarakat dengan pengajian rutin ahad pagi, maka suasana di sekitar al-Islam cenderung ”disharmonis”, sehingga al-Islam lebih memilih pengajian melalui masjid-masjid sekitar pesantren yang sefaham dengan al-Islam.

Yang *kedua* adalah pesantren dengan tipologi *puritan modernis*, implikasi ideologi *tajdīd* keagamaan terhadap penyelenggaraan pendidikan di pesantren dengan tipologi *puritan modernis* berbeda dengan pesantren dengan tipologi *puritan radikal*. Karena pesantren dengan tipologi *puritan modernis* hanya satu pesantren yaitu pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan, maka implikasinya pun tidak beragam seperti pesantren dengan tipologi *puritan radikal*.

Pada aspek landasan filosofis dapat dilihat pada visi pesantren al-Ishlah yaitu “Mewujudkan lembaga pendidikan Islam yang bermutu dan bermanfaat bagi umat, bangsa, dan negara dalam rangka meninggikan kalimah Allah SWT” dan diantara misinya yaitu : “Meningkatkan kualitas sumberdaya manusia menuju terbentuknya

Muslim yang bertakwa kepada Allah SWT, berpengetahuan luas, terampil, mandiri, dan berpengabdian kepada agama, masyarakat, dan negara”.

Jika diperhatikan visi misi pesantren al-Ishlah berbeda dengan pesantren dengan tipologi *puritan radikal*. Jika dalam visi misi pesantren dengan tipologi *puritan radikal* seringkali dijumpai kalimat “*beraqidah shohihah*” “*salimul aqidah*” dan “*penguatan aqidah*”, maka di pesantren dengan tipologi *puritan modernis* kalimat tersebut tidak dijumpai.

Apabila diperhatikan secara seksama terhadap visi misi al-Ishlah, al-Ishlah cenderung lebih visioner dengan menempatkan mutu dan peningkatan SDM sebagai pioner utama dan tujuan pesantren, walaupun demikian bukan berarti al-Ishlah tidak memberikan respon terhadap persolan-persolan aqidah⁷⁷.

Kenyataan ini tidak lain didasari oleh latarbelakang pendidikan pengasuh pesantren yaitu KH. Dawam Shaleh dari pondok modern Gontor, karenanya persoalan-persolan aqidah disikapi lebih *modernis* dibanding pesantren yang lain.

Secara manajemen kelembagaan, pesantren al-Ishlah memiliki daya saing yang cukup dapat dipertimbangkan, karena secara kelembagaan mengikuti manajemen pesantren Gontor, baik dari pengelolaan unit-unit usaha dalam pengembangan pesantren maupun manajemen dalam organisasi-organisasi kesiswaan. Sehingga organisasi-organisasi kesiswaan dapat dimanfaatkan untuk mengembangkan unit-unit usaha pesantren, dengan demikian pesantren dapat berkembang pesat dan mandiri.

Dalam sistem rekrutmen tenaga pendidik atau guru, pesantren al-Ishlah mengacu pada visi misi yang dianut, disamping faktor aqidah menjadi pertimbangan, faktor penguasaan bahasa asing menjadi syarat

⁷⁷ Mengenai bagaimana respon al-Ishlah mengenai persolan aqidah dapat dilihat pada analisis ideologi tajdid Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan.

tersendiri bagi tenaga pendidik yang hendak mengajar di pesantren al-Ishlah, karena pesantren al-Ishlah sendiri mengacu pada pesantren Gontor dalam penerapan bahasa Arab maupun bahasa Inggris.

Adapun pengembangan kurikulum dipesantren al-Ishlah juga mengikuti kurikulum Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) pesantren Gontor, mulai dari materi ajar seperti *Durusullughoh al-'Arobiyyah*, *Fiqhul Wadhih*, *Mustholah al-Hadith*, *Bidayatul Mujtahid*, dan lain-lain. Begitu juga dengan desain pembelajaran sedikit banyak berkiblat ke pesantren Gontor, penyampaian materi ajar sudah menggunakan Bahasa Arab dan Bahasa Inggris.

Sedangkan pengaruh pesantren al-Ishlah terhadap pemahaman keagamaan masyarakat sekitar pesantren cukup signifikan, artinya prakter-praktek seperti *tahlilan*, *istighosah* dan lain-lain sudah tidak begitu mentradisi di masyarakat, ini berlawanan dengan pesantren al-Islam yang cenderung *radikal* akan tetapi belum dapat mewarnai pemahaman masyarakat sekitar. Jika melihat pola keterpengaruhan masyarakat terhadap pesantren atau lembaga sekitar, justru pesantren dengan tipologi *puritan radikal* sulit memberikan warna terhadap masyarakat sekitar, akan tetapi pesantren dengan tipologi *modernis* dan *akomodasionis* lebih bisa diterima oleh masyarakat. Fenomena ini bisa ditangkap dan disimpulkan bahwa berdakwah dengan kesantunan, keramahan, kepedulian, toleransi lebih mudah diterima⁷⁸ daripada berdakwah dengan kekakuan, ketidaktoleransian, ketidakpedulian.

Yang *ketiga* adalah pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis*, implikasi ideologi *tajdid* keagamaan terhadap penyelenggaraan pendidikan di pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis* cukup beragam sama halnya dengan implikasi pada pesantren dengan tipologi *puritan radikal* juga cukup beragam.

Kalau dilihat dari salah satu tujuan Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan adalah "Membentuk santri

78 Di Muhammadiyah dikenal dengan Dakwah Kultural, artinya berdakwa dengan mengikuti kultur yang ada, dengan sedikit demi sedikit merubah kultur tersebut dari dalam. Lihat Muhadjir Efendy dalam Zainuddin Maliki, dkk, *Islam Varian Rasio; dalam Diskursus Cendekiawan Muslim*, Malang: Bayumedia Publishing, 2005, Dakwah semacam ini serupa dengan apa yang dilakukan oleh wali songo ketika membawa Islam ke Jawa, kultur yang ada tidak begitu saja dilarang waktu itu, akan tetapi nilai-nilai Islam dimasukkan melalui kultur tersebut, akan dakwa semacam ini memiliki kelemahan yakni kultur tersebut bisa saja terus menempel dan bahkan dianggap sebagai bagian dari ajaran agama.

(generasi muda) yang memiliki wawasan luas, mempunyai pengetahuan agama dan pengetahuan umum yang seimbang, memiliki ketrampilan dan keahlian, baik teoritis maupun praktis, sehingga pada kelanjutannya dapat memanfaatkan serta mengamalkan ilmu dalam kehidupan bermasyarakat”.

Sedangkan jika melihat salah satu tujuan atau target pencapaian Pesantren Walibarokah LDII Kediri adalah “Kebahagiaan di dua rumah (dunia dan akhirat), Masyarakat madani dan berbudaya tinggi, Generasi unggulan dan Karakter muslim sejati”⁷⁹

Jika menganalisis dua pencapaian tersebut maka ada titik tekan antara keduanya yang identik, yaitu sebuah pencapaian dan titik tekan yang bersifat *equalibrium*, seimbang dan *balance*. Pondok Modern Muhammadiyah menekankan “Mempunyai pengetahuan agama dan pengetahuan umum yang seimbang”, sedangkan Pesantren Wali Barokah menekankan “Kebahagiaan di dua rumah (dunia dan akhirat)”. Sifat mengakomodasi antara dua kepentingan yaitu pengetahuan agama dan pengetahuan umum, kebahagiaan dunia dan kebahagiaan akhirat, inilah yang mendasari sifat akomodatif kedua pesantren tersebut dalam merespon persoalan-persoalan yang ada di masyarakat maupun persoalan-persoalan agama.

Dengan demikian LDII sendiri terkadang memiliki dua kebijakan, kebijakan internal dan kebijakan eksternal. Kebijakan internal dalam rangka memperjuangkan visi misi dan tujuan pesantren, sedangkan kebijakan eksternal dalam rangka menghormati perbedaan yang ada dalam masyarakat.

Dari segi kurikulum, Pondok Modern Muhammadiyah dan Pesantren Wali Barokah mengkombinasikan kurikulum nasional dan kurikulum pesantren, walaupun demikian keduanya memiliki metode dan desain pembelajaran yang berbeda. Pembelajaran Pondok Modern Muhammadiyah dilakukan secara klasikal, baik dilembaga formal maupun dipesantren, sedangkan di pesantren Wali Barokah pembelajaran memiliki dua model, model sorogan yang terdapat di pesantren Wali Barokah Kediri, dan model Klasikal yang terdapat

79 Lihat Kurikulum Ponpes Wali Barokah Kediri Jawa Timur Indonesia, Majelis at-Taujih wa al-Irsyad Lembaga Dakwah Islam Indonesia, 34.

di lembaga formal LDII di Jombang, dengan artian Pesantren Wali Barokah yang berada di Kediri memiliki lembaga formal yang terpisah dengan pesantren, di Kediri adalah pesantren dengan spesialisasi pembelajaran *turats-turats* klasik dan kesemuanya secara sorogan.

Dalam aspek rekrutmen tenaga pendidik di pesantren dengan tipologi puritan modernis, sistem rekrutmen hampir sama dengan pesantren dengan tipologi puritan radikal maupun modernis, namun tidak ada penekanan penguasaan bahasa seperti yang dilakukan oleh pesantren al-Ishlah, akan tetapi aspek aqidah masih menjadi acuan utama dalam rekrutmen tenaga pendidik di pesantren.

Keterpengaruhannya Pesantren terhadap pemahaman keagamaan masyarakat sekitar pesantren berbeda, jika Pondok Modern Muhammadiyah memiliki pengaruh yang cukup signifikan pada masyarakat sekitar pesantren, akan tetapi pesantren Wali Barokah memiliki pengaruh yang tidak cukup signifikan dalam hal pemahaman keagamaan, ini dikarenakan stereotip dan image masyarakat terhadap LDII masih dibayangi oleh image dan stereotip LDII dimasa lalu yang cukup bersifat eksklusif. Akan tetapi dampak diluar pemahaman keagamaan yaitu seperti dampak ekonomi, keberadaan pesantren Wali Barokah cukup berdampak besar terhadap perekonomian warga masyarakat sekitar pesantren, ini dikarenakan sifat LDII yang jauh lebih inklusif, jadi penggerak ekonomi masyarakat sekitar pesantren adalah dengan adanya pesantren dan santri yang memiliki banyak kebutuhan ekonomi dan itu dipenuhi oleh masyarakat sekitar pesantren.



Catatan Akhir Sebuah Refleksi Teoritik

Berdasarkan hasil analisis mengenai *tajdīd* keagamaan di lingkungan pesantren serta implikasinya terhadap pendidikan Islam di Pesantren, maka penulis akan mengambil beberapa kesimpulan sebagai berikut :

Berdasarkan hasil analisis di atas, penulis menemukan bahwa *Tajdīd* keagamaan di enam Pesantren di Jawa Timur terlihat dari dua aspek mendasar, yaitu aqidah, dan shari'ah (ibadah dan mu'amalah). Dalam hal ini, *Tajdīd* keagamaan dipahami dan dikembangkan dari dua istilah penting, yaitu purifikasi dan dinamisasi. Dilihat dari aspek purifikasi, dalam aspek aqidah dan ibadah, semua pesantren (Maskumambang Gresik, Persis Bangil, Al-Islam Lamongan, Al-Ishlah Lamongan, Wali Barokah Kediri dan Pondok Modern Muhammadiyah Lamongan) dapat dipahami cenderung lebih puritan, namun kecenderungan itu tidak lantas memposisikan purifikasi hanya pada aspek aqidah dan ibadah, demikian juga dalam aspek mu'amalah tidak selalu tampak dinamis dan kontekstual.

Dari hasil analisis *tajdīd* keagamaan di lingkungan pesantren, ditemukan setidaknya ada 3 tipologi. Yang pertama adalah pesantren dengan tipologi *puritan radikal*, yaitu Pesantren Maskumambang, Pesantren al-Islam dan Pesantren Persatuan Islam. Namun tipologi *Puritan radikal* sejatinya dapat dibagi lagi menjadi *radikal skriptual*, *radikal fundamental* dan *radikal militan*. Tipologi yang kedua adalah *puritan modernis*, yaitu Pesantren al-Ishlah. Yang ketiga adalah pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis*, yaitu Pondok Modern Muhammadiyah dan Pesantren Wali Barokah.

Dari hasil analisis implikasi *tajdīd* keagamaan terhadap penyelenggaraan sistem pendidikan di lingkungan pesantren ditemukan bahwa implikasinya terhadap penyelenggaraan sistem pendidikan Islam di pesantren cukup beragam. Artinya pesantren dengan tipologi yang sama belum tentu memiliki implikasi yang sama pula. Implikasinya dapat dilihat pada empat aspek yaitu: Implikasi dari *aspek landasan filosofi* dapat dilihat dari perumusan visi misi dan tujuan pesantren, pesantren dengan tipologi *puritan radikal* penekanannya pada *aqidah sahahah, salimul aqidah dan penguatan aqidah*, sedangkan pesantren dengan tipologi *puritan modernis*, visi misinya jauh lebih visioner dengan menempatkan mutu dan peningkatan SDM sebagai pioner utama dan tujuan pesantren. Sedangkan pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis*, pencapaian dan titik tekan yang bersifat *equalibrium*, seimbang dan *balance*.

Implikasi dalam *aspek manajemen kelembagaan*, diantara enam pesantren yang ada, hanya beberapa pesantren yang memberlakukan *punishment* bagi santrinya yang melanggar aqidah yang sudah disepakati oleh pesantren, ada yang tertata secara sistematis dan tertulis, adapula yang seadanya.

Implikasi dari aspek *pengembangan kurikulum*, seluruh pesantren menggunakan kombinasi antara kurikulum nasional dan kurikulum pesantren, diantara kitab-kitab yang digunakan mayoritas hampir sama yaitu *bulughul marom, riyadhus sholihin, hadits arba'in Imam Nawawi, kutub at-Tis'a* dll. Yang membedakan adalah dari aspek metode dan desain pembelajaran, jika pondok modern Muhammadiyah

lebih cenderung *debatable* dalam pembelajaran dan bersifat klasikal, maka pesantren Wali Barokah lebih cenderung dogmatis dan bersifat sorogan. Seluruh pesantren sepakat bahwa kurikulum nasional – khususnya yang agama – diajarkan dikelas hanya sekedar dapat menjawab soal-soal ujian, sedangkan penekanannya ada pada kurikulum pesantren, karena materi ajar agama kurikulum nasional cenderung berseberangan dengan materi ajar agama kurikulum pesantren.

Implikasi dari aspek pengaruhnya terhadap pemahaman keagamaan masyarakat sekitar pesantren, peneliti menemukan bahwa pesantren dengan tipologi *puritan modernis dan puritan akomodasionis* lebih mudah diterima dan lebih berpengaruh dalam pemahaman keagamaan masyarakat sekitar pesantren, sedangkan pesantren dengan tipologi *puritan radikal*, pengaruhnya terhadap pemahaman masyarakat sekitar tidak sebesar pesantren dengan tipologi *puritan modernis dan puritan akomodasionis*.

Sebuah Refleksi Teoritik

Temuan-temuan dalam penelitian ini, terutama terkait dengan tajdid keagamaan di Pesantren, memiliki beberapa refleksi teoretik, diantaranya :

Secara definitif, *Tajdīd* keagamaan dimaknai dengan purifikasi dan dinamisasi, ataupun purifikasi dan modernisasi. Purifikasi dalam aspek aqidah dan ibadah serta dinamisasi dalam aspek mu'amalah. Dalam penelitian ini, penulis menemukan bahwa secara definitif makna *Tajdīd* keagamaan jauh lebih kompleks dibanding sekedar purifikasi dan dinamisasi. Demikian juga peletakan purifikasi dalam aspek aqidah dan ibadah, serta dinamisasi dalam aspek mu'amalah tidak sepenuhnya sesuai, penulis menemukan bahwa ketika konsep *Tajdīd* keagamaan ditarik pada level pesantren, purifikasi tidak selalu pada aspek aqidah dan ibadah, akan tetapi purifikasi juga menyentuk aspek muamalah, seperti yang dilakukan oleh pesantren Maskumambang, disamping itu dinamisasi juga tidak selalu pada aspek mu'amalah, akan tetapi dinamisasi juga menyentuk pada aspek aqidah dan ibadah, seperti yang dilakukan oleh pesantren al-Ishlah.

Secara tipologis, penelitian ini menawarkan varian baru dari puritanisme keagamaan, puritanisme seringkali diasumsikan sebagai embrio dari radikalisme, namun peneliti menemukan bahwa puritanisme tidak sepenuhnya mengarah pada radikalisme, tipologi puritan radikal memang cenderung mengarah pada radikalisme, akan tetapi tipologi puritan modernis maupun tipologi puritan akomodasionis tidak mengarah pada radikalisme akan tetapi cenderung akomodatif dan modernis dalam bersikap.

Hasil riset ini juga mengimplikasikan dalam praktik penyelenggaraan pendidikan Islam di pesantren yang dapat dipahami dalam berbagai pola, relasi dan tipologi dalam memahami tajdid keagamaan di pesantren. Dalam konteks pola penyelenggaraan dapat dipahami dari empat aspek, yaitu: landasan filosofis yang terurai dalam visi misi pesantren, manajemen kelembagaan terlihat dalam tata aturan dan standar operasional yang ada di pesantren, dan pengembangan kurikulum nampak dalam sejumlah materi, metode, strategi, model dan evaluasi pembelajaran. Sedangkan dalam kaitannya dengan relasinya dapat diketahui dari seberapa besar ideologi pesantren berdampak pada pemahaman keagamaan masyarakat pesantren. Lalu, dalam kaitannya tipologi dapat dimengerti dari beberapa istilah baru yang ditemukan dalam riset ini, yaitu: tipologi puritan radikal, puritan modernis dan puritan akomodasionis.

BIBLIOGRAPHY

- ‘Athiyat, Ahmad, *Jalan Baru Islam; Studi Tentang Transformasi dan Kebangkitan Umat*, (At-Thariq) alih bahasa Dede Koswara, cet. I, Bogor : Pustaka Thariqul Izzah, 2004.
- Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Mizan, Bandung, 2000
- Abdurrahman, Asmuni. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Abadi, Abu Tayyib Muhammad Syams al-Haq ‘Azim, *Sharh ‘Aun al-Ma’bud ala Sunan Abi Dawud*, Juz 11, Madinah : Maktabah Salafiyah, 1969.
- Abaza, Mona, *Islamic Education Perception and Exchange: Indonesian Students in Cairo*, Paris : Association Arcipel, 1994.
- Abdullah, Irwan, dan Zain, Muhammad & Hasse J (Eds), *Agama, Pendidikan Islam dan Tanggung Jawab Sosial Pesantren*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2008.
- Abdullah, Taufik, *Modernization in Minangkabau World*, dalam Claire Holt (ed), *Culture and Politics in Indonesia*, Cornell : Cornell University Press, 1972.
- Al-‘Alami, Al-Hasan, *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*, al-Qunaithirah : Maktabah al-Turas al-Islāmi, T.Th.
- Al-‘Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, Juz 13, Kairo : Mustafa al-Bab al-Halabi, 1978.
- _____, *Tadhib al-Tadhib*, Juz 9, Haedar Abad: T. Pn, Cet.1, 1325 H.
- Al-‘Asri, Nadia Syarif, *al-Ijtihad wa al-Taqlid fi al-Islām*, Beirut : Mu’assasah al-Risalah, 2006.
- Alfian. *Islamic modernism in Indonesian politics: the Muhammadiyah movement during the Dutch colonial period (1912-1942)*. Thesis (Ph.D.), The University of Wisconsin, 1969.
- Al-Hasan al-‘Alami, *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*, al-Qunaitirah: Maktabah al-Turas al-Islāmi, T.Th.

- Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islām*, Cairo : The Arab Writer Publisher & Printers, t.t.
- Al-Jalayand, Muhammad al-Sayyid, *Dirasah fi al-Salaf*, Kairo : Maktabah Dar al-Ulum, 1980.
- Al-Manawi, *al-Fayd al-Qadir*, Juz 1. Cairo : Matba'ah Tijariyyah Kubra.
- Al-Namer, Abdul Mun'im, *al-Ijtihad*, Kairo: al-Haiah al-Masriyyah al-'Ammah li al-Kitab, Cet. II, 1987.
- Al-Saidi, 'Abd al-Muta'al, *al-Mujaddidun fi al-Islām*, Kairo: Maktabah al-'Adab, T.Th.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Shari'ah: Wacana Kebebasan, Hak Azasi Manusia dan Hubungan International dalam Islām*, terj. Ahmed Suaedy dan Amiruddin Arrani Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Antoine Destutt de Tracy, *Elemens D'Ideologie Premiere Partie, Ideologie Proprement Dite*, Paris : Chez Courcier, Imprimeur-Libraire pourles.
- Arifin, H.M, *Kapita Selektu Pendidikan Umum dan Islām*, Jakarta: Bina Aksara, 1991.
- Azra, Azyumardi, *Pembaharuan Pendidikan Islām: Sebuah Pengantar*, dalam Marwan Saridjo, Bunga Rampai Pendidikan Agama Islam, Jakarta: CV Amissco, 1996.
- _____, *Surau : Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Terj. Idin Rasyidin dari ; *The Rise and Decline of the Minangkabau: A Traditional Islamic Education in West Sumatera During the Dutch Colonial Government*, Jakarta : PT Logos Wacana Ilmu, 2003.
- _____, *Pendidikan Islam : Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta:Kalimah, 2001.
- Ball, Terence, Richard Dagger, Daniel I. O'Neill, *Political Ideologies and The Democratic Ideal*, Pearson Published 1995.

- Bawani, Imam, *Tradisionalisme Dalam pendidikan Islam, Studi Tentang Daya Tahan Pesantren*, Surabaya: al-Ikhlash, 1990.
- Bisri, Murtadji, *Peranan Pondok Pesantren dalam Pembangunan*, Jakarta : PT. Paryu Barkah.
- Creswell, John W. *Resarch Design Qualitative and Quantitative Approaches*, London: Sage Publications, 1994.
- Dawud, Sunan Abu, *Kitab al-Malahim*, Jilid 4.
- DJamil, M. Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos,1995.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi*, 44, juga, Sudjoko Prasodjo, dkk., *Profil Pesantren*, Cet. III, Jakarta: LP3ES 1982.
- Eagleton, Terry, *Teori Sastra; Sebuah Pengantar Komprehensif*, Yogyakarta : Jalasutra 2006.
- Eatwell dan Wright (ed), *Contemporary Political Ideologies*, Amazon : Second Edition 2001.
- Effendi, Djohan, et. al, *Agama Dalam Pembangunan Nasional*, Jakarta : Kuning Mas, 1984.
- Fazlurrahman, *Revival and Reform in Islam*, dalam P.M Holt. ANN K.S Lambton, Bernard Lewis (ed), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, Cambridge : Cambridge University Press, 1970.
- Federspiel, Howard M, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, New York : Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970.
- Gibb, H.A.R, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey*, New York: A Galaxy Book, 1962.
- Hamalik, Oemar, *Kurikulum dan Pembelajaran*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2011.
- Hajar, Ibn, *Tawali al-Ta'sis*, Kairo : Maktabah Babuluk, 1301 H.
- Hamka, *Ayahku*, Riwayat Hidup Abdul Karim Amrullah dan

- Perjuangan kaum Agama di Sumatera, Jakarta: Umminda, 1982.
- Hasani, Ismail, et.all. *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat; Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama / Berkeyakinan*, Jakarta : SETARA Institute, 2010.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan LKIS, 1999.
- Heywood, *Political Ideologis : An Introduction*, Worth Publisher, Incorporated, 1998.
- Idris, Zulbadri, *Pembaruan Islam Sebelum Periode Modern*, dalam Jurnal Media Akademika, No. 29, XIV/1998.
- Jainuri, Achmad, *Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam*, Jurnal Ulumul Qur'an, No.03 Vol. VI, 1995.
- _____, *Tradisi Tajdid dalam Sejarah Islam* (bagian kedua), dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 06/80/1995.
- _____, *Ideologi Kaum Reformis*, Surabaya : LPAM, 2002.
- Jayadi, Mahsun, *Fundamentalisme Muhammadiyah*, Surabaya : PNNM, 2010.
- Kafrawi Ridwan, dkk, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : PT. Ihtiar Baru van Hoeve, 1994.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1998.
- M, Hilmi, *Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur*, Jakarta : Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana “Ringkasan disertasi”, 2012.
- Maliki, Zainuddin, dkk, *Islam Varian Rasio; dalam Diskursus Cendekiawan Muslim*, Malang: Bayumedia Publishing, 2005
- Madjid, Nurcholis, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*, Bandung:Mizan, 1987.
- _____, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta : Paramadina, 1992.

- Mahfud, Choirul, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Mas'ud, Abdurrahman, *Sejarah dan Budaya Pesantren dalam Ismail S.M. (Ed.), Dinamika Pesantren dan Madrasah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Mas'udi, Masdar F, *Mengenal Pemikiran Kitab Kuning*, dalam Dawam Rahardjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta: P3M., 1985.
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.
- Maududi, Abu al-A'la, *Mafahim Maulud al-Din wa al-Daulah*, Kuwait : Dar al-Qalam, 1974.
- Miles, Matthew B., dan Huberman, A. Michael, *Data Management and Analysis Methods*, dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbooks of Qualitative Research*. London: Sage Publications, 1994.
- Muzani, Saiful, (ed), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Bandung : Mizan, 1996.
- Nakamura, Mitsuo. *Bulan sabit muncul dari balik pohon beringin: studi tentang pergerakan Muhammadiyah di Kotagede, Yogyakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.
- Nasir, Haidar, *Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan*, Yogyakarta : Suara Muhammadiyah 2010.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Nasution, S., *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*, Bandung: Tarsito, 1996.
- Nawawi, Imam, *Sharh Sahih Muslim*, Kairo : al-Matba'ah al-Masriyyah, 1349 H.
- Nawawi, *Sejarah dan Perkembangan Pesantren*, Jurnal Studi Islam dan Budaya (Ibda') Vol.4 No.1 Januari-Juni 2006.
- Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Explorations of Human*

- Belief*, Charles Scribner's sons, New York.
- Nizar, Samsul, *Seabad Buya Hamka; Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*, Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta : LP3ES, 1996.
- _____, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore : Oxford University Press, 1973.
- Panggoegahing Islam*, Soerakarta : Pimpinan Moehammadijah, Taman Poestaka, 1928.
- Peacock, James L. *Muslim puritans: reformist psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- _____. *Purifying the faith: the Muhammadiyah movement in Indonesian Islam*. Monographs in Southeast Asian Studies. Arizona: Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, 1992.
- Persatuan Islam, *Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Pesantren Persatuan Islam*, Bandung: Pusat Pimpinan Persatuan Islam, 1984.
- Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanun Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*, Bandung: Pusat Pimpinan Persis, 1984.
- Poerbakawatja, Soegarda, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, Jakarta: Gunung Agung, 1970.
- _____, *Eknsiklopedi Pendidikan*, Jakarta : Gunung Agung, 1976.
- Poerwadarminta, WJS, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1982.
- Priyanto, Dwi, *Inovasi Kurikulum Pesantren (Memproyeksikan Model Pendidikan Alternatif Masa Depan)*, dalam *Ibda`*, Vol. 4, No. 1, Jan-Jun 2006, P3M STAIN Purwokerto.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.

- Rais, M. Amin, *Kata Pengantar*, dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds), *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machmun Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Rasidi, Hasan, *Konsep Pendidikan Rahmatan Lil 'Alamin, Analisis Pemikiran KH. Karim Zen tentang Pendidikan Islam*, Surabaya: Tesis IAIN Sunan Ampel, 2003.
- Samson, Allan A, *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communications in Indonesia*, London: University of California Press, 1978.
- S, Soeparlan, dan Syarif, M, *Kapita Selekta Pondok Pesantren*, Jakarta: PT. Paryu Barkah, 1976.
- S. F. Mahmud, *The Story of Islam*, London & Decca: Oxford University Press, 1960.
- Sahih Muslim*, Jilid 4, No. 1837.
- Said, Bustami Muhammad, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, Terj. Mahsun al-Mundzir, Gontor-Ponorogo: PSIA ISID, 1991
- Sarbini, *Islam di tepian Revolusi: Ideologi, Pemikiran dan Gerakan*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Saridjo, Marwan, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1982.
- Saridjo, Marwan., Sholeh, Abd. Rahman., Syarif, Mustofa, *Sejarah Pondok Pesantren*, Dharma Bhakti, 1979.
- Setiardja, Gunawan, *Hak-Hak Asasi Manusia Berdasarkan Ideologi Pancasila*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Shihab, Alwi, *Membendung Arus, Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998
- Steenbrink, Karel A, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, Jakarta: LP3ES, 1986.
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam*, (The New World of Islam), terj. M. Mulyadi Djoyomartono dkk, Jakarta: Gunung Agung, 1966.

- Suseno, Franz Magnis, *Kuasa dan Moral*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Syamsuddin, M. Din, *Mengapa Pembaruan Islam*, Jurnal Ulumul Qur'an, No. 3 Vol. IV, 1993.
- Taba, Sudirman, *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta:P3M, 1985.
- Tim Perumus Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam, *Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam*, Bandung : Bidang Tarbiyah Pimpinan Pusat Persatuan Islam, 1996.
- Umiarso dan Zazin, Nur, *Pesantren di Tengah Arus Mutu Pendidikan : Menjawab Problematikan Kontemporer Manajemen Mutu Pesantren*, Semarang : Rasail Group, 2011.
- Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Wirosukarto, Amir Hamzah, dkk, *KH. Imam Zarkasyi dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, Ponorogo: Gontor Press, 1996.
- Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta : Hinda Karya Agung, 1985.
- Yusuf, M. Yunan. *Teologi Muhammadiyah, cita tajdid & realitas sosial*. Jakarta: IKIP Muhammadiyah Jakarta Press, 1995.
- Zakariya, Din Muhammad, *Konsep Kurikulum Pendidikan Islam di Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan*, Tesis. Surabaya: Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2013.
- Zarkasyi, Amal Fathullah, *al-Salaf wa al-Salafiyah fi al-Fikr al-Islāmi*, Gontor: Darussalam University Press, 2008.
- _____, *Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam*, ISID-Gontor: Jurnal Tsaqofah Volume 9, Nomor 2 November 2013.
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif Bandung, 1979.

Interview

Fatihuddin Munawir (Ketua Yayasan Ponpes Maskumambang Dukun Gresik) tanggal 05 Mei 2014

Ahmad Sholihan (Kepala MA Ponpes Maskumambang Dukun Gresik)
tanggal 06 Mei 2014

Hasan Rasidi (Kepala MA Pondok Modern Muhammadiyah Paciran
Lamongan) tanggal 08 Mei 2014

Din Muhammad Zakariyah (Pengasuh Ponpes al-Islam Tenggulun
Solokuro Lamongan) tanggal 15 Mei 2014

Hambal Shafwan (Direktur Kelembagaan Ponpes al-Islam Tenggulun
Solokuro Lamongan) tanggal 16 Mei 2014

Dawam Shaleh (Pengasuh Ponpes al-Ishlah Sendangagung Paciran
Lamongan) tanggal 20 Mei 2014

Agus Salim (Kepala MA Ponpes al-Ishlah Sendangagung Paciran
Lamongan) tanggal 21 Mei 2014

Umar (Ketua Yayasan Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan)
tanggal 24 Mei 2014

Salim (Mudir II Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan) tanggal
25 Mei 2014

Chriswanto Santoso (Ketua Dewan Pimpinan Wilayah LDII Jawa
Timur) tanggal 31 Mei 2014

Ust. Aziz (Ketua Majelis at-Taujih wa al-Irsyad Pondok Pesantren Wali
Barokah Burengan Kediri) 10 Juni 2014

BIOGRAFI PENULIS



Nama : Dr. M. Arfan Mu'hammad, M.Pd.I
TTL : Gresik, 03 November 1984
Pendidikan : - KMI Ponpes Gontor 1997-2003
- Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor 2003-2007
- Universitas Muhammadiyah Surabaya 2008-2010
- UIN Sunan Ampel Surabaya 2011-2015

Dr. M. Arfan Mu'hammad, M.Pd.I, penulis buku ini lahir di Gresik, 03 November 1984, memulai pendidikan formal ditengah kelahirannya, kemudian merantau melanjutkan jenjang sekolah menengah di KMI Ponpes Gontor 1997-2003, dan melanjutkan S-1 masih di almahater yang sama yaitu di Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor 2003-2007, jenjang S-2 diselesaikan di Universitas Muhammadiyah Surabaya 2008-2010, dan jenjang S-3 diselesaikan di UIN Sunan Ampel Surabaya 2011-2015 dengan beasiswa Kementerian Agama RI tahun 2011.

Sejak 2010 hingga sekarang ia menjadi pengajar di Universitas Muhammadiyah Surabaya di Fakultas Agama Islam (Pendidikan Agama Islam), dan di Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Surabaya, juga di Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya, serta di Institut Teknologi Adhitama Surabaya.

Sebagai intelektual, ia memiliki pengalaman dalam mengelola jurnal ilmiah diantaranya, Jurnal El-Tajdid Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Surabaya, Jurnal El-Banat Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya, dan Jurnal Ta'dib ISID-Gontor pada tahun 2007.

Adapun beberapa tulisan yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku adalah: *Studi Islam Perspektif Insider / Outsider*, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2012), *Pendidikan Agama Islam; Untuk Perguruan Tinggi Umum*, (Surabaya: ITATS Press, 2011), *Filsafat Pendidikan; Refleksi Pemikiran John Dewey dan M. Athiyah Al-Abrasyi*, (Surabaya: PT. Revka Media Pertama, 2010), *Majukah Islam dengan Menjadi Sekuler?* (Kasus Turki), (Gontor: CIOS Publishing, 2007).

Sedangkan beberapa tulisan yang telah dipublikasikan dalam bentuk jurnal ilmiah adalah : *Pesantren dan Islam Puritan; Pelembagaan Tajdid keagamaan di Lembaga Pendidikan Islam*, (Jurnal Tsaqofah Vol. 11, Nomor 2, November 2015) (Jurnal Terakreditasi B). *Internalisasi Konsep Ta'dib Al-Attas dalam Pengembangan Nilai dan Karakter Peserta Didik*, (Jurnal Tsaqofah Vol. 9, No. 2, November 2013) (Jurnal Terakreditasi B), *Religious Studies; Perspektif Insider/ Outsider (Membaca Gagasan Kim Knott)*, (Jurnal El-Banat, STAI YPBWI Surabaya, Vol.2, No.1 2011), *Perennialisme Pendidikan; Analisis Konsep Fisafat Perennial dan Aplikasinya dalam Pendidikan Islam*, (Jurnal El-Tajdid, PPs MSI UM Surabaya, Vol.3, No.1 1430 H), *Homeshooling dalam Perspektif Pendidikan Islam*, (Jurnal El-Banat, STAI YPBWI Surabaya, Vol.1, No.1 Februari-Juli 2011), *Gagasan Ivan Illich dalam Pendidikan (Telaah Kritis)*, (Jurnal Ta'dib, ISID-Gontor 2007).

Selain itu, kegiatan akademiknya dilakukan dalam bentuk menjadi narasumber diforum-forum ilmiah, baik nasional maupun internasional, diantaranya adalah : Seminar Nasional dengan Tema : Orientasi Program Pascasarjana PTM: Memperkuat Tradisi Riset dan Publikasi, di Palu-Sulawesi, 08 - 10 Mei 2015. Materi yang disampaikan: *Tajdid Keagamaan; Fenomena Islam Puritan di Pesantren*. Annual International Confrence on Islamic Studies "AICIS" di Balikpapan 22-24 November 2014. Materi yang disampaikan: *Islam Puritan; Rekontruksi Puritanisme Keagamaan di Pesantren*. Seminar Nasional on Soft Skill and Character Building di UM Surabaya, 2011. Materi yang disampaikan: *Internalisasi Konsep Ta'dib dalam Pengembangan Nilai dan Karakter Peserta Didik; Refleksi Pemikiran S.M.N. Al-Attas*.

Selain aktif menulis buku dan menjadi narasumber di beberapa seminar, ia juga menjadi editor beberapa buku, diantaranya : *Mengapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal* oleh “Adian Husaini”. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu* oleh “Adnin Armas”. *Liberalisasi Pemikiran Keagamaan* oleh “Hamid Fahmy Zarkasyi”. *Bangunan Wacana Gender* oleh “Mohammad Muslih”. *Kritik Terhadap Sekularisme (Pandangan Yusuf Qardhawi)* oleh “M. Syukri Ismail”. *Profit Sharing Vs Interest* oleh “M. Salim”. *Materi PAI* oleh “Moch Tolchah”.

Tidak hanya buku, media Koran maupun Radio juga menjadi sarannya dalam berdakwah dan berbagi ilmu, diantaranya: Wawancara dengan Republika, dimuat pada Jum’at, 08 Maret 2013, Kolom Dialog Juma’t, Laporan Utama, Tema : *Berbusana Apik diruang Publik*. Wawancara dengan Republika, dimuat pada Jum’at, 27 September 2013, Kolom Dialog Jumat Halaman 3. Tema : *Didikan Materi yang Melenakan*. Wawancara dengan Republika Online (ROL), dimuat pada Senin 28 April 2014, Kolom Khazanah Nusantara, Tema : *Peringatan Dini dari Sang Khalik* (bagian 2). Bisa dikunjungi di : <http://m.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/14/04/12/n3w7lh-peringatan-dini-sang-khalik-2habis>. Narasumber di Radio Suara Muslim Surabaya 93.80 FM pada acara “Wawasan dan Spirit Kita” dengan Tema: *Konfrensi Asia Afrika yang Terlupakan*.

Selain wawancara di media penulis juga menulis opini diberbagai koran lokal maupun Nasional di antaranya : *Pertimbangkan Ulang Vonis Sesat GAFATAR* (Republika, 22 Januari 2016). *Masa Depan Moralitas Anak-anak Cyber* (Sindo, 30 Januari 2016)

*** Penulis bisa dihubungi melalui email : arfan.slan@gmail.com atau contact person 0813 3523 3530 / 0851 0363 0230**