

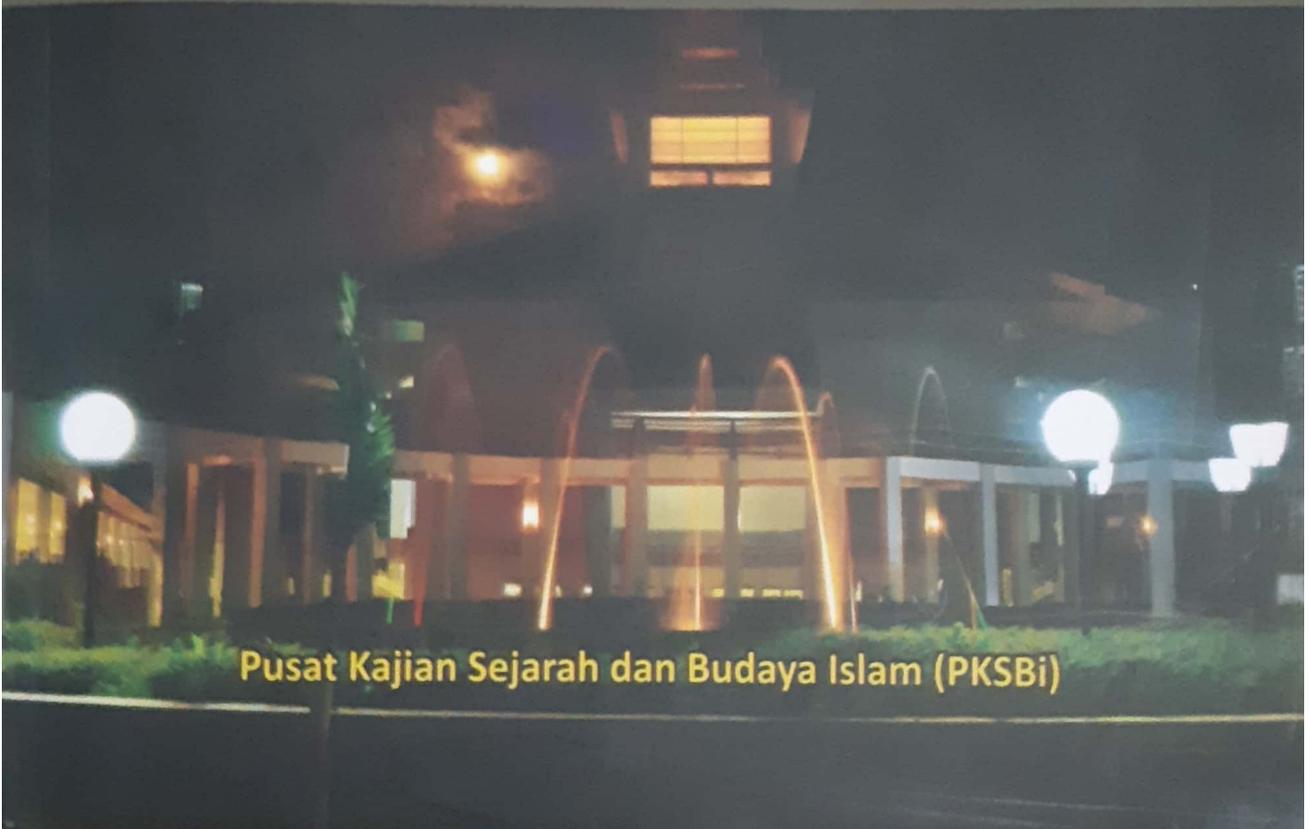
Himayatul Ittihadiyah dkk.



ISLAM INDONESIA

DALAM STUDI SEJARAH, SOSIAL, DAN BUDAYA

(TEORI DAN PENERAPAN)



Pusat Kajian Sejarah dan Budaya Islam (PKSBI)

ISLAM INDONESIA
DALAM STUDI SEJARAH,
SOSIAL, DAN BUDAYA
(Teori dan Penerapan)

ISLAM INDONESIA
DALAM STUDI SEJARAH,
SOSIAL, DAN BUDAYA
(Teori dan Penerapan)

Himayatul Ittihadiyah dkk.

Pusat Kajian Sejarah dan Budaya Islam (PKSBI)
Jurusan SKI Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga

**ISLAM INDONESIA
DALAM STUDI SEJARAH, SOSIAL, DAN BUDAYA
(Teori dan Penerapan)**

Tim Penulis

Himayatul Ittihadiyah
Siti maimunah
Dudung Abdurahman
Maman A. Malik Sy.
Zuhrotul Latifah
Soraya Adnani
Lathiful Khuluq,
Herawati
Maharsi
Imam Muhsin

Editor

Himayatul Ittihadiyah

Lay out

Venus Printing (Niska)

Desain Cover

Surgana

Cetakan Pertama, September 2011

ISBN: 979-978-1119-48-3

Penerbit

Pusat Kajian Sejarah dan Budaya Islam (PKSBI)
Jurusan SKI Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

PENGANTAR EDITOR

Oleh: Himayatul Ittihadiyah

Perlunya kerangka teori dalam penelitian adalah sebuah kesadaran dan tanggungjawab bahwa penelitian adalah sebuah pekerjaan yang di satu sisi memiliki tujuan-tujuan ideal akan tetapi di sisi lain memiliki keterbatasan-keterbatasan, oleh karenanya perlu ada penjelasan terlebih dahulu mengenai ukuran-ukuran kebenaran atas cara berfikir dan cara menjelaskannya, atau yang sering disebut sebagai kerangka konseptual. Dengan demikian sebuah penelitian tidak akan dapat membuat kesimpulan melampaui asumsi dasar dari kerangka teori yang telah dijelaskannya. Jika terjadi, itu berarti sebuah kegagalan analisis atau kegagalan teori, sehingga dalam hal ini setiap peneliti mutlak harus menyadari akan keterbatasan yang dimilikinya sehingga kesimpulan-kesimpulan yang dibuat tidak melampaui fakta yang diperolehnya.

Buku ini disusun untuk menjawab berbagai pertanyaan yang sering muncul dari para mahasiswa tentang bagaimana menerapkan teori dalam penelitian, maka dengan hadirnya buku ini diharapkan dapat menjawab dengan cara memberi contoh beberapa penelitian dari para dosen di jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam dengan berbagai keahlian mereka masing-masing. Sebagian besar dari karya-karya tersebut merupakan ringkasan yang diambil dari hasil karya studi akademik mereka di berbagai perguruan tinggi, Sebagian merupakan hasil karya disertasi (S3) dan sebagian yang lain merupakan hasil karya tesis (S2).

Harus diakui tidak mudah untuk mengumpulkan tulisan-tulisan ini mengingat rekan-rekan dosen memiliki kesibukan yang berbeda-beda, karena selain bertugas sebagai pengajar di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, sebagian besar dari mereka juga diminta untuk mengajar di Fakultas ataupun perguruan tinggi lain, terlebih lagi rekan-rekan dosen perempuan yang juga harus membagi peran mereka sebagai ibu rumah tangga. Oleh karena itu kami mengucapkan terimakasih yang tak

terhingga kepada rekan-rekan semua yang telah bersedia untuk berbagi untuk menyisihkan waktu di tengah kesibukan mereka untuk menulis kembali sebagian dari hasil karya akademik mereka. Akhirnya, walaupun dengan sisa-sisa waktu yang ada bunga rampai tulisan ini berhasil diselesaikan.

Secara garis besar buku ini disusun dalam tiga bagian dengan sistematika sebagai berikut:

Bagian pertama menyajikan 5 (lima) contoh penerapan teori dalam penelitian Sejarah, dimulai dengan pendekatan fungsionalisme dengan penerapan konsep “konversi struktural” yang mencoba menganalisis kasus kristenisasi yang terjadi pada masyarakat petani pada masa kolonial Hindia Belanda di Karesidenan Bagelen, kawasan yang secara historis antropologis merupakan kawasan berbudaya Jawa - Islam, yakni bekas kawasan kesultanan Mataram. Kemudian dilanjutkan dengan pendekatan atau teori perubahan dengan penerapan konsep “*resurgence*”^P (kebangkitan kembali) untuk menganalisis kasus perubahan yang terjadi pada masyarakat Islam di Surabaya. Selanjutnya penjelasan konsep “sufisme dan transformasi struktural” merupakan contoh lain dari penelitian tentang komunitas sufisme dalam perspektif sejarah lokal di daerah pasundan, yakni Tasikmalaya dan Garut. Pendekatan “Antropologi-psikologi” juga menjadi contoh lain dari penerapan teori perubahan dalam penelitian tentang kebangkitan muslim santri di Tasikmalaya. Terakhir pendekatan “behavioral” dengan konsep “interpretasi situasi” atau logika situasional dicontohkan dalam penelitian yang berjudul Perjuangan Umat Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang 1942-1945.

Pada bagian kedua disajikan 3 (tiga) contoh hasil karya penelitian dalam studi sosial. Pada bagian ini diawali dengan contoh dari penerapan “teori tindakan” dari Talkot Parson untuk menganalisis hasil penelitian tentang faktor - faktor yang mempengaruhi santri putri belajar menghafal al-Qur’an, Kasus Di Pesantren Sunan Pandanaran Yogyakarta. Kemudian dilanjutkan dengan penjelasan konsep “sosiologi kemiskinan” untuk menganalisis hasil penelitian yang berjudul Pengentasan Kemiskinan di Yogyakarta, Pendekatan Partisipatoris. Bagian terakhir dari bagian kedua ini dilengkapi dengan contoh penjelasan teoretik dari penelitian kuantitatif yang berjudul

evaluasi pelaksanaan KTSP oleh guru pendidikan agama islam di SMA negeri se-kabupaten sleman.

Bagian ketiga atau terakhir menyajikan 2 (dua) contoh hasil karya penelitian dalam studi Budaya. Pertama penjelasan "teori mitos dan karya sastra" dari Levi Strauss, yang berusaha mengungkap makna cerita mitos yang terdapat dalam *Babad Tanah Jawi* dan *Sejarah Melayu*. Sedangkan bagian terakhir ditutup dengan contoh penerapan teori budaya dengan paradigma "konstruktivis" dalam penelitian yang berjudul *Dialektika Islam dan Budaya Jawa: Studi terhadap Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid.

Dengan contoh-contoh penerapan teori dalam beberapa karya di atas diharapkan akan menjawab sebagian pertanyaan dari para mahasiswa yang selama ini kesulitan dalam menemukan sekaligus menerapkan teori dalam rencana penelitian yang akan mereka lakukan. Selamat membaca, semoga mendapat inspirasi untuk meneliti.

SAMBUTAN KETUA JURUSAN SKI

Puji Syukur *Alhamdulillah* ke hadirat Allah SWT, atas terbitnya buku Penerapan Teori Sejarah, Sosial, Budaya yang telah ditulis oleh para dosen Jurusan Sejarah Dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Atas nama Jurusan, saya mengucapkan selamat, terima kasih dan penghargaan yang tinggi kepada para penulis atas dedikasi ilmiah mereka untuk menyumbangkan keilmuan dan pemikiran mereka bagi dunia akademik.

Selama ini sudah cukup banyak buku teori-teori sosial budaya yang ditulis oleh para ahli, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa asing. Namun demikian tulisan-tulisan tersebut masih sering dianggap sebagai “menara gading” yang susah untuk diikuti dan diterapkan dalam penelitian, terutama oleh para mahasiswa dan peneliti junior. Kurangnya kemampuan memahami bahasa dan konsep yang digunakan dalam buku-buku tersebut menjadi persoalan tersendiri. Buku ini merupakan upaya nyata dari para dosen SKI UIN Sunan Kalijaga bagaimana memahami dan menerapkan teori sosial budaya dalam praktek penelitian.

Tulisan-tulisan dalam buku ini disusun dengan bahasa yang sederhana serta sistematis untuk memberikan contoh dan arahan secara praktis langkah-langkah sebuah penelitian sosial budaya itu harus dilakukan. Melalui pengalaman para penulis sebagai dosen yang sangat berkompeten dalam bidangnya masing-masing, tentu saja karya ini kaya akan literatur dan metodologi. Disamping itu, Sebagai ringkasan hasil penelitian disertasi dan tesis, tentu contoh-contoh penelitian dalam buku ini sudah diuji oleh para pakar yang sangat kompeten di bidangnya.

Oleh karena itu, terbitnya buku ini, sangat penting artinya bagi para mahasiswa, dosen dan para peneliti lainnya. Dengan membaca buku ini, disamping akan mendapatkan petunjuk menerapkan teori-teori sosial budaya, kita juga akan memperoleh pengalaman penelitian yang sangat berharga.

Yogyakarta. 27 September 2011

Dr. Maharsi, M.Hum.

Daftar Isi

Pengantar Editor.....	v
Sambutan Ketua Jurusan	ix
Daftar Isi	xi
BAGIAN I KAJIAN SEJARAH.....	1
KONVERSI DAN LIBERALISASI: Kristenisasi di Kawasan Kebudayaan Jawa Islam Akhir Abad XIX	
Himayatul Ittihadiyah.....	3
ISLAM DI TENGAH PERUBAHAN: Islam di Surabaya Akhir Abad XIX- Awal Abad XX	
Siti maimunah	27
KOMUNITAS SUFISME DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH LOKAL	
Dudung Abdurahman	57
KEBANGKITAN MUSLIM SANTRI DI TASIKMALAYA DALAM ERA PERGERAKAN NASIONAL	
Maman A. Malik Sy.	81
PERJUANGAN UMAT ISLAM INDONESIA PADA MASA PENDUDUKAN JEPANG 1942-1945	
Zuhrotul Latifah	113
BAGIAN II KAJIAN SOSIAL	143
FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI SANTRI PUTRI BALAJAR MENGHAFAK ALQURAN	
Soraya Adnani	145

PENGENTASAN KEMISKINAN DI YOGYAKARTA: Pendekatan Partisipatoris	
Lathiful Khuluq	177
EVALUASI PELAKSANAAN KTSP OLEH GURU PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI SMA NEGERI SE-KABUPATEN SLEMAN	
Herawati	197
BAGIAN III KAJIAN BUDAYA	221
MEMAHAMI ISLAM NUSANTARA	
Kajian Symbolisme Struktural Terhadap Naskah Sejarah Melayu	
Maharsi	223
DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA JAWA: Studi terhadap Tafsir <i>al-Huda</i> Karya Bakri Syahid	
Imam Muhsin	269

BAGIAN I
KAJIAN SEJARAH

KONVERSI DAN LIBERALISASI: Kristenisasi di Kawasan Kebudayaan Jawa Islam Akhir Abad XIX

Oleh: Himayatul Ittihadiyah

A. Pendahuluan

Di antara tema-tema sejarah masyarakat yang cukup populer di negeri pasca kolonial seperti Indonesia adalah tema-tema sejarah tentang kolonisasi, sekularisasi, westernisasi, konversi agama, dan juga liberalisasi. Di antara tema-tema tersebut memang saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Ketika membahas tentang salah satunya seringkali kita juga harus menyinggung yang lainnya. Salah satu tema di atas akan menjadi fokus bahasan dari penelitian ini, yakni tentang sejarah konversi, yaitu sejarah masuk atau berpindahnya keyakinan masyarakat dari keyakinan lama kepada keyakinan baru. Dalam penelitian ini pun tema konversi juga tidak dapat dilepaskan dari keterkaitan dengan konsep kolonisasi dan kebijakan liberalisasi ekonomi, sehingga dalam pembahasannya akan selalu terkait dengan dua terminologi di atas, yakni kolonisasi dan liberalisasi. Sebagaimana tertera di dalam judul, sekup temporal dari penelitian ini memang memasuki masa awal periode kebijakan ekonomi liberal dari pemerintah Kolonial Hindia Belanda.

Dalam perkembangan ilmu sosial dan humaniora, tema penelitian tentang konversi agama sendiri ada dua kecenderungan, sebagian penelitian memiliki kecenderungan untuk mengilustrasikan kasus konversi secara personal, sedangkan sebagian yang lain

menjelaskan kasus konversi secara massal. Dalam penelitian kasus konversi secara personal, biasanya diilustrasikan sebagai pengalaman hidup (*life story*), dengan kerangka teori yang lebih menekankan pada konsep-konsep ilmu psikologi ataupun antropologi. Kerangka teorinya berkisar pada konsep-konsep yang mempertanyakan hal-hal yang bersifat personal dan individual, seperti pertanyaan tentang ‘apa alasan seseorang berpindah agama, bagaimana pengalaman yang dijalani seseorang selama dalam proses menuju konversi’, dan sebagainya.

Dalam kasus massal konversi agama juga dapat dikaitkan dengan pertanyaan umum seperti di atas hanya saja kontekstualnya berbeda. Konversi massal dalam hal ini dapat juga disebut sebagai konversi struktural, karena faktor struktur sosial dan kekuasaan yang sedang berlangsung sangat mempengaruhi terjadinya proses konversi. Terutama sekali khususnya berkaitan dengan pertanyaan mengenai ‘faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi terjadinya konversi’, bahwa konversi dalam hal ini senantiasa dipengaruhi oleh faktor-faktor yang mendorong (*push factors*) dan faktor-faktor yang menjadi daya tarik (*pull factors*). Konsep *pull factors* dan *push factors* menjadi konsep dasar paling penting dalam penelitian semacam ini.

Secara antropologis teori konversi dapat juga berkaitan langsung dengan aspek pemaknaan agama, baik kasus personal maupun kasus massal, baik menyangkut kasus-kasus masyarakat primitif sebagaimana sudah lebih dahulu dikembangkan oleh para ilmuwan Antropologi, maupun kasus-kasus yang terjadi pada masyarakat modern yang juga telah banyak dikembangkan oleh para ilmuwan Sosiologi.

Dalam beberapa penelitian sejarah maupun sosiologi konsep-konsep lain berkaitan dengan konversi agama juga dikembangkan, terutama menyangkut teori difusi agama yang melibatkan sumber ideologi (*the sources of ideology*), kemudian tentang siapa pembawa agama (*the Agent*), situasi politik dan pemegang kekuasaan koloni (*the colonial power holder*), apa yang dibawa (*the subject*) kepada siapa sebagai penerima (*the recipient*), baik dengan menggunakan metode-metode inkulturasi maupun kontekstualisasi dan sebagainya. Teori-teori yang dikembangkan

dari kasus semacam ini lebih berdekatan dengan konsep-konsep yang bersifat sosiologis, terutama menyangkut kasus-kasus konversi masyarakat transisional, misalnya transisi dari masyarakat agraris ke masyarakat industrial atau dalam istilah lain ada yang menyebut dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern, seperti halnya yang sering terjadi pada masyarakat kolonial.

Salah satu contoh kerangka teori penelitian tentang kasus konversi agama pada masa kolonial adalah karya Robert W. Hefner yang berjudul *World Building and The Rationality of Conversion*, ia memaknai beberapa kasus konversi ke agama Kristen di Jawa sebagai “*conversion to world religion*.” Ia mengemukakan beberapa pertanyaan mendasar tentang proses konversi ke agama Kristen pada umumnya seperti “mengapa mereka melakukan konversi, mengapa beberapa budaya menolak keras terhadap Kristen sementara budaya lainnya sangat menginginkannya (Robert W. Hefner, 1993; 3-44).

Pertanyaan semacam ini sangat relevan untuk diajukan dalam penelitian di mana kasus konversi terjadi pada sebagian masyarakat, sementara sebagian masyarakat yang lain justru menolaknya. Sebagaimana halnya yang terjadi di Karesidenan Bagelen, satu kawasan wilayah yang secara historis politis merupakan kawasan bekas wilayah kekuasaan kerajaan Mataram Islam. Sebagian masyarakat petani di beberapa kawasan ini memilih berkonversi ke agama Kristen sebagai agama liberasi, walaupun sebagian besar yang lain menolaknya karena agama Kristen diidentikkan sebagai agama penjajah.

Dalam penelitian ini akan dibahas kasus konversi agama yang terjadi pada masyarakat petani Jawa di Karesidenan Bagelen pada awal dari salah satu periode pemerintah Kolonial Hindia Belanda yang disebut dengan periode kebijakan Ekonomi Liberal, khususnya tahun 1870-1900 M. Sebuah fragmen dari episode sejarah petani di sebuah *onderdistrict* atau desa kecil bekas perkebunan nila di Karesidenan Bagelen yang disebut Karangjoso, terlepas dari kebijakan sistem ekonomi tanam paksa (*cultuurstelsel*)

Kasus konversi yang dapat disebut sebagai kasus konversi struktural ini melibatkan sekelompok masyarakat yang dipimpin oleh seorang pendeta pribumi. Pada saat itu mereka sedang mengalami krisis multidimensi di bawah struktur kekuasaan asing pemerintah kolonial Hindia Belanda. Pada saat itu mentalitas masyarakat petani Jawa di Bagelen pada umumnya sedang berada dalam situasi konflik secara politik maupun ideologis. Secara politik mereka mengalami krisis identitas sebagai masyarakat petani yang baru saja lepas dari struktur wilayah politik kekuasaan dari kerajaan atau Kasultanan Jawa yakni Mataram Islam, berubah menjadi kawasan Karesidenan di bawah bayang-bayang kekuasaan politik kolonial Hindia Belanda. Sementara itu secara ideologis mereka mengalami krisis kebudayaan setelah kegagalan perang Ratu Adil yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro 1825-1830.

Di satu sisi kasus konversi agama ini tampak terjadi akibat keberhasilan dari misi Zending Kristen yang disebarkan oleh badan penginjil dari pemerintah kolonial, namun di sisi lain secara sosiologis konversi ke agama Kristen sebenarnya juga dilatarbelakangi oleh kebijakan ekonomi liberal yang semakin menyengsarakan masyarakat petani. Hal inilah yang kemudian mendorong tumbuhnya semangat perlawanan terhadap kolonialisme. Pada saat itu sebenarnya masyarakat dihadapkan kepada dua pilihan budaya baru antara berkonversi ke agama Islam atau ke agama Kristen, namun sekelompok masyarakat petani memilih berkonversi ke agama Kristen yang kemudian mengidentitaskan diri mereka sebagai “Kristen Mardiko”. Sementara sebagian besar masyarakat petani yang lain masih banyak yang memilih untuk menganut Agama Islam.

Perlu digarisbawahi di sini bahwa, walaupun semenjak zaman Sultan Agung wilayah atau kawasan yang berbudaya Jawa sudah dikenal sebagai kawasan Islam, namun sampai saat itu Bagelen, khususnya Karangjoso, masih merupakan kawasan perawan yang cukup terisolasi dari pengaruh luar serta masih kental dengan unsur-unsur kejawen, yang oleh karenanya oleh para antropolog sering juga disebut sebagai wilayah kejawen.

Dalam kasus masyarakat petani di Karangjoso ini, konversi ke agama Kristen dapat terjadi justru karena kesadaran akan adanya

hak-hak politik oleh masyarakat, yang pada saat itu secara politik dihadapkan kepada dua pilihan antara menjadi masyarakat yang tunduk kepada bangsa asing atau mengikuti pemimpin pribumi yang menurut mereka dapat dijadikan panutan yang mampu melindungi sekaligus menjadi simbol perlawanan terhadap status quo pemerintah kolonial Hindia Belanda yang sedang berkuasa pada saat itu. Jadi dalam kasus ini konversi ke agama Kristen dilatarbelakangi oleh kesadaran untuk melepaskan diri dari kekuasaan bangsa asing. Yesus yang oleh mereka disebut sebagai Sang Juru Selamat dalam ajaran Kristen juga mereka jadikan sebagai simbol perlawanan terhadap kolonialisme asing karena Yesus telah mengajarkan cinta kasih dan pembebasan bagi manusia dari ketertindasan, oleh karenanya mereka merasa harus melawan ketidakadilan dan diskriminasi dengan mengedepankan ajaran Yesus. Jadi agama Kristen dalam konteks ke-Jawa-an di anggap atau mereka temukan sebagai *ngelmu* baru. Bagi masyarakat petani di Karangjoso Kristen merupakan agama pembebasan bagi mereka.

B. Kerangka Teori dan Metode Penelitian

Teori yang akan dijelaskan dalam penelitian ini disebut teori konversi struktural yang merupakan bentuk pertalian antar beberapa konsep-konsep sosiologis menyangkut situasi sosial dari masyarakat yang sedang menghadapi perubahan struktural, yakni perubahan dari kebijakan sistem ekonomi tanam paksa (*cultuur stelsel*) kepada sistem ekonomi liberal. Perubahan struktur pada saat yang sama juga mempengaruhi perilaku kehidupan masyarakat secara sosial dan budaya, sehingga kasus konversi agama dalam situasi ini memiliki keterkaitan secara struktural dengan kebijakan liberalisasi dan konsep liberasi.

Antara kristenisasi dan kolonisasi, sama juga artinya dengan konversi dan liberalisasi. Ada keterkaitan antara dua konsep di atas, antara kristenisasi dan kolonisasi memiliki relevansi secara struktural. Bahwa terjadinya kristenisasi sangat ditentukan oleh kondisi struktur politik dan struktur sosial yang ada pada waktu itu. Demikian juga antara konversi dan liberalisasi, ada keterkaitan

erat di antara keduanya, bahwa konversi secara besar-besaran terjadi pada masa kebijakan ekonomi liberal. Walaupun liberalisasi dalam hal ini tidak menjadi penentu bagi keputusan masyarakat petani untuk melakukan konversi, akan tetapi kebijakan liberalisasi telah menyebabkan masyarakat menjadi semakin terjepit secara sosial dan ekonomi, yang menyebabkan mereka putus asa dan secara ideologis membutuhkan penolong atau sang juru selamat baru. Dengan berkonversi ke agama Kristen nampaknya menumbuhkan harapan baru akan terpenuhinya impian mereka.

Konversi agama (*religious conversion*) adalah sebuah proses psiko-sosio religius yang mempunyai serentetan latar belakang yang mendorong atau mengantarkannya. *Convertio* dalam bahasa latin artinya masuk atau berpindah, sedangkan *conversion* dalam bahasa inggris berarti berbalik, bertobat, berubah, dan masuk ke dalam biara (agama). Menurut Max Heinrich terjadinya konversi biasanya dilatarbelakangi oleh hal-hal sebagai berikut:

1. Faktor Ilahi (supra-empiris)
2. Faktor Pembebasan (liberasi)
3. Faktor Sosialisasi (situasi pendidikan).
4. Faktor Pengaruh Sosial.

Konversi mengandung krisis dan resolusi yang diambil oleh subyek menyangkut hancurnya bangunan psikologis lama dan munculnya bangunan psikologis baru. Proses psiko-sosiologis konversi agama kadang-kadang dikaitkan dengan disorganisasi sosial (*anomy*) dan penampilan agama baru sebagai keunggulan kultural kelompok agama baru dan keunggulan pengetahuan ilmiah bagi pemeluk-pemeluknya (Hendropuspito, 1983; 32).

Selain memperhatikan faktor-faktor di atas, dalam penelitian ini penulis mencoba meminjam konsep yang dikembangkan oleh Monica Hunter Wilson (1884-1942), dalam *The Analysis of Social Change Based on Observation in Central Africa*. Murid wanita Bronislaw Malinowski ini seorang ahli Antropologi dari Polandia yang mengembangkan teori Fungsional Struktural. Monica H. Wilson dalam konsepsinya berbeda dengan Malinowski. Jika Malinowski menjelaskan bahwa dalam penerimaan budaya baru akan timbul suatu proses perubahan yang tidak seimbang, yang

dapat menimbulkan krisis, ketegangan, konflik, dan mungkin terjadinya kehancuran kebudayaan pribumi atau tradisional oleh kebudayaan pendatang, sebaliknya Monica justru mengemukakan bahwa proses perubahan kebudayaan dari suku-suku tradisional (suku bangsa Pondo di Afrika yang menjadi penelitiannya) ke masyarakat masa kini tidak perlu menyebabkan kehilangan keseimbangan sehingga timbul konflik-konflik yang merusak asalkan perubahan itu berlangsung dengan lambat dan terarah (Koentjaraningrat, 1990; 91).

Proses penerimaan (konversi) ke agama Kristen oleh masyarakat Karangjoso dalam hal ini dapat diartikan sebagai proses penerimaan budaya baru yang tampak berjalan dengan lambat dan tenang tanpa konflik yang konfrontatif. Hal ini didukung oleh kemampuan inisiasi dan inkulturasi yang baik dan mampu menciptakan kebudayaan baru dalam bentuk praktek dan aktifitas spiritual keagamaan dengan simbol-simbol kebudayaan dan keagamaan yang bersifat akulturatif dan inovatif.

Secara teoretik kasus konversi agama di karesidenan Bagelen ini juga tidak dapat dilepaskan dari konsep-konsep yang terkait dengan faktor-faktor penyebab dan pola-pola difusi yang ada. Faktor-faktor penyebab konversi dapat dibagi menjadi dua faktor. Faktor pendorong (*push factors*) dan faktor daya tarik (*pull factors*).

Apa yang dapat dijelaskan sebagai *push factors* dalam kasus ini adalah ketidakadilan sosial, politik, maupun ekonomi yang dialami masyarakat petani di Bagelen dari zaman tanam paksa hingga zaman ekonomi liberal. Perubahan sistem ini tidak pernah membawa perbaikan sedikitpun bagi kehidupan mereka, tetapi justru semakin menyengsarakan. Masyarakat petani di Karangjoso Bagelen, sebagaimana masyarakat petani di daerah-daerah yang lain mengalami ketidakadilan yang sama. Mereka sebagai pribumi merasa hak-hak sipilnya terampas oleh para kolonialis Belanda. Mereka ditempatkan sebagai masyarakat yang harus selalu patuh dan menyembah kepada kaum kolonial dan para pendukungnya, sementara mereka juga harus menyerahkan hasil kerja pertaniannya untuk kepentingan pemerintah kolonial. Mereka juga diharuskan duduk dan menunduk kepada setiap pejabat pemerintah

kolonial, baik ketika menghadap ataupun ketika bertemu di jalan. Berbagai pengalaman tidak menyenangkan sebagaimana disebutkan di atas telah menyadarkan harkat dan martabat kemanusiaan mereka untuk memberikan perlawanan atas ketidakadilan yang mereka terima dari penguasa asing.

Adapun yang dapat dijelaskan sebagai faktor daya tarik (*pull factors*) adalah satu teologi baru bahwa Kristus menawarkan “pembebasan” bagi masyarakat yang tertindas, dengan demikian hal ini menjadi daya tarik bagi masyarakat petani untuk bergabung menjadi pengikut agama Kristen yang mereka anggap sebagai “ngelmu” baru tersebut. Walaupun demikian ada fakta lain yang berbeda, seperti halnya dalam penelitian R.W. Hefner tentang kristenisasi di Jawa. Di sana dijelaskan bahwa kekeliruan pemahaman juga telah terjadi pada sebagian masyarakat Jawa, mereka mengira bahwa dengan berkonversi ke agama Kristen maka akan dibebaskan dari beban pajak atau beban yang lain seperti yang selama itu mereka terima dari pemerintah kolonial.

Menyangkut bagaimana proses konversi ke agama Kristen itu terjadi, secara teoretik dapat dijelaskan sebagai berikut. Yang menjadi sumber ideologi (*the sources of ideology*) bagi terjadinya konversi adalah tradisi kepercayaan millenarisme atau ratuadilisme, sebagaimana yang pernah diharapkan oleh masyarakat petani Jawa terhadap Diponegoro. Secara paralel ideologi ini bersesuaian dengan teologi “pembebasan” sang juru selamat Yesus Kristus. Ajaran Kristus tersebut cukup relevan dengan kondisi sosial politik dan ekonomi mereka yang ada dalam cengkeraman (*the colonial power holder*) pemerintah kolonial Hindia Belanda.

Mengenai pembawa ajaran (*the agent*) dalam hal ini berbeda dengan uraian sejarah mengenai kasus-kasus konversi di zaman kolonialisme pada umumnya di mana kaum kolonialis menjadi pembawa (*the agent*) agama baru kepada pribumi. Dalam kasus ini yang bertindak sebagai pembawa agama baru (*the agent*) adalah justru seorang pribumi, yakni Kyai Sadrach, seorang inisiator atau penggagas pendirian sebuah jemaat yang menyebut dirinya sebagai *Kristen Mardiko*. Dari sisi namanya dapat menunjukkan adanya sebuah makna perlawanan. Kyai Sadrach,

sang pemimpin atau inisiator dari jemaat *Kristen Mardiko* ini berhasil mengemas dan mengadaptasi agama kaum kolonialis dengan identitas yang berbeda dan bermakna perlawanan.

Sebagai penerima agama baru (*the recipient*) masyarakat petani miskin di Karesidenan Bagelen merasa menemukan Ratu Adil dan “ngelmu” barunya, setelah sekian lama mereka hidup dalam struktur politik yang tidak adil. Jadi dalam kasus ini sebagai *the agent* dan *the recipient*-nya sama-sama orang pribumi bukan dari orang asing kepada pribumi. Para petani bekas perkebunan nila tersebut merasa menemukan spiritualitas barunya dengan mengikuti ajaran sang juru selamat Yesus Kristus dan bergabung dengan pemimpin jemaat “*Kristen Mardiko*”, yakni Kyai Radin Abas Sadrach Surapranata, bukan kepada pendeta dan gereja orang-orang Belanda.

Sebagai sebuah studi sejarah, penelitian ini tidak dapat dilepaskan dan metode sejarah, yakni serangkaian tahapan dalam penelitian sejarah yang terdiri dari empat tahap; pada tahap *heuristic* atau pengumpulan sumber sebagai tahap pertama, penelitian ini bertolak dari beberapa penelitian sejarah struktural tentang kristenisasi di Indonesia. Salah satu penelitian sejarah tentang sejarah kristenisasi di Jawa yang ditulis oleh C. Guillot, sejarawan asal Prancis, yang menulis karya dengan judul asli *L’Affaire Sadrach Un Essai de Christianisation a Java au XIXe Siecle*, terbitan Association Paris 1981, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kiai Sadrach: Riwayat Kristenisasi di Jawa*. Karya ini menunjukkan fakta yang luas tentang keberhasilan misi Kristen oleh aktivitas orang-orang pribumi sendiri pada abad ke-19. Sadrach yang dijadikan tokoh sentral penelitian ini merupakan contoh kesuksesan dari perjalanan agama Kristen di Jawa Tengah bagian selatan. Kesuksesan penelitian ini dilanjutkan oleh penelitian lain yang ditulis oleh Soetarman Soediman Partonadi, dengan judul *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya: Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa pada abad XIX*. Karya ini diterjemahkan dari judul asli *Sadrach Community and Its Contextual Roots; A Nineteenth Century Javanese Expression Of Christianity*. Dua karya besar ini merupakan perolehan awal dari pengumpulan data

tentang sejarah konversi ke agama Kristen di Jawa Tengah bagian selatan yang berbentuk literatur. Dalam dua karya tersebut memuat banyak sekali sumber data dari arsip-arsip pemerintah kolonial Hindia Belanda yang kemudian harus dilacak lebih lanjut.

Proses selanjutnya adalah kegiatan verifikasi data yang dilakukan dengan meneliti arsip-arsip pemerintah kolonial di abad ke-19 yang tersimpan di Arsip Nasional yang sebagian juga digunakan oleh para peneliti lain yang juga menulis tentang Bagelen pada abad ke-19, yang ternyata jumlahnya juga cukup banyak. Nampaknya Bagelen merupakan kawasan yang cukup menarik bagi para sejarawan, baik sejarawan asing maupun sejarawan lokal. Kegiatan verifikasi selanjutnya adalah mengadakan survey ke lokasi pusat kegiatan Sadrach di Bagelen, tepatnya di sebuah dusun kecil bernama Karangjoso yang pada saat Sadrach hidup merupakan kawasan terisolir di *afdeeling* Purworejo, *regentschap* Kutoarjo di wilayah karesidenan Bagelen. Survey ke lokasi dalam hal ini dapat juga disebut sebagai kegiatan verifikasi sumber dari segi sumber lain, yakni sumber lisan dari masyarakat umum para pengikut Sadrach dan masyarakat Islam di sekitarnya.

Bagelen, dalam pengertian wilayah karesidenan sebagaimana pada abad ke-19 tentu berbeda dengan Bagelen dalam pengertian zaman abad ke-21 pada saat penelitian ini dilakukan. Pada akhir abad ke-19 Bagelen adalah sebuah wilayah karesidenan yang tentu saja merupakan wilayah yang sangat luas, meliputi *afdeeling* Wonosobo, Temanggung, Magelang, Purworejo, dan Kebumen. Sedangkan Bagelen dalam pengertian sekarang (zaman kemerdekaan Republik Indonesia) hanya merupakan nama sebuah wilayah kecamatan yang berada di bawah pemerintahan kabupaten Purworejo. Walaupun pada saat penelitian ini dilakukan sudah memasuki zaman di abad ke-21 namun untuk mencapai lokasi dusun Karangjoso yang dahulu pernah menjadi wilayah *mananegara*-nya Mataram Islam ini ternyata masih harus ditempuh dengan jalan kaki sejauh kurang lebih 3 kilo meter dari jalan raya yang dilalui jalur transportasi umum. Ini menunjukkan bahwa dari dahulu hingga sekarang dusun tersebut masih

merupakan desa yang boleh disebut sebagai wilayah periferal atau pinggiran atau bahkan eksternal.

Dalam kegiatan survey ditemukan satu fakta baru bahwa gereja Karangjoso sebagai pusat kegiatan Kristen Jawa, bersebelahan dengan sebuah dusun, tempat di mana terdapat Masjid Tegalsari, masjid yang seusia dengan Gereja Karangjoso. Diceritakan oleh beberapa sumber lisan setempat bahwa di dusun Tegalsari ini dikenal Tokoh agama Islam yang bernama Kyai Imam Pekih, pendiri Masjid Tegalsari. Tokoh ini dikenal sebagai tokoh Islam yang menjalin persahabatan baik dengan Kyai Sadrach, pendiri gereja Karangjoso. Salah satu keturunan Kyai Imam Pekih yang masih hidup pada masa itu yang bernama Kyai Jaed menceritakan bahwa Kyai Imam Pekih memang bersahabat baik dengan Kyai Sadrach walaupun mereka berbeda agama. Namun jika dipahami memang ada kesamaan di antara mereka berdua, yakni sama-sama kuat memegang budaya dan tradisi Jawa.

Fakta lain yang didapat dari cerita lisan setempat adalah bahwa pada masa Sadrach hampir tidak ada kasus konversi dari agama Islam ke agama Kristen, tetapi yang terjadi adalah konversi dari agama Jawa ke Kristen atau ke Islam. Diceritakan pula oleh mereka, baik oleh pengikut Sadrach maupun pengikut Imam Pekih, bahwa dalam sejarahnya dua komunitas yang berbeda tersebut, yakni antara Islam dan Kristen, walaupun letak pusat peribadatan mereka berdekatan, akan tetapi tidak pernah terlibat konflik bahkan selalu menjalin hubungan baik hingga sekarang. Jadi dapat disimpulkan bahwa pada saat itu terjalin suatu harmoni antara proses kristenisasi dan proses islamisasi. Proses konversi di kawasan ini terjadi tanpa ketegangan budaya, baik dari agama Jawa ke agama Islam maupun ke agama Kristen.

Keterkaitan fakta di atas dengan penelitian ini adalah bahwa hasil verifikasi ini membantah kesan terjadinya konversi dari agama Islam ke agama Kristen pada masa Sadrach. Akan tetapi konversi hanya terjadi dari penganut agama Jawa sebagai agama lokal ke agama Kristen, dan pada saat yang sama konversi juga terjadi dari agama Jawa ke agama Islam. Hanya saja karena kasus Sadrach ini menjadi perhatian besar bagi pemerintah Kolonial berkaitan dengan kepentingan misi gereja Pemerintah maka

catatan pemerintah tentang kebijakan-kebijakan yang berkaitan dengan misi tersebut menjadi sangat banyak. Berbeda dengan kasus konversi ke agama Islam yang tidak memiliki keterkaitan yang cukup relevan dengan kepentingan mereka maka tidak banyak arsip yang mencatat peristiwa tersebut. Terlebih lagi kasus Sadrach pada saat itu merupakan kasus kontroversial bagi pemerintah kolonial Hindia Belanda sehingga mendapat perhatian yang cukup besar.

Kritik terhadap sumber terutama difokuskan kepada asumsi-asumsi yang disampaikan oleh para peneliti kolonial sebelumnya, seperti L. Adriaanse berupa generalisasi bahwa kasus Sadrach ini disamakan dengan Diponegoro. Peneliti-peneliti semacam ini terlalu berorientasi politik dan hanya melulu berpatokan kepada laporan-laporan yang ditulis untuk kepentingan pemerintah yang seringkali sangat naif. Kebanyakan peneliti kolonial sangat dipengaruhi oleh asumsi politik mereka. Padahal jika diteliti dari sudut sejarah lisan akan banyak memunculkan fakta yang lebih kaya, seperti adanya harmoni antar umat beragama yang berbeda, toleransi, solidaritas sosial, dan juga hubungan-hubungan sosial lainnya.

Sebagai sebuah otokritik, bahwa latar belakang penelitian inipun sebenarnya masih terlalu banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran kolonial karena tidak dapat disangkal bahwa referensi atau sumber-sumber bacaan penelitian yang melatarbelakangi gagasan penelitian inipun didominasi oleh karya-karya orang Belanda dan orang Indonesia yang belajar kepada guru-guru Belanda. Akan tetapi karena konsistensi harus dijaga maka rencana atau proposal penelitian yang kerangkanya sudah disepakatipun harus dipenuhi dan penelitian dengan tema yang sama harus dilanjutkan, yakni tentang mengapa dan bagaimana terjadinya Konversi ke agama Kristen pada masa kebijakan ekonomi liberal ini. Penelitian-penelitian lain dengan tema seperti toleransi, harmoni, solidaritas sosial antar umat beragama, dan sebagainya, semoga dapat dilakukan di lain kesempatan.

Setelah melalui sederet tahapan metode sejarah hingga analisis yang sudah dicoba untuk diuraikan maka tahap yang terakhir dari metode sejarah adalah historiografi atau pemaparan

sejarah. Dalam tahap ini sama dengan penulisan laporan yang disusun berdasarkan kerangka tematik penelitian mengenai bagaimana historisitas posisi geografis Karangjoso di Bagelen dalam struktur perwilayahan politik kolonial, bagaimana spiritualitas petani Karangjoso pada masa itu, mengapa dan bagaimana terjadinya konversi ke agama Kristen pada masyarakat petani di Karangjoso pada masa kebijakan ekonomi liberal pemerintah kolonial Hindia Belanda akhir abad ke-19.

C. Hasil Penelitian

1. Karangjoso di Bagelen; Kawasan Eksternal dari Pusat Kekuasaan Politik Islam di Jawa

Pada zaman pemerintahan Sultan Agung, Bagelen memang merupakan wilayah negara agung (*negaragung*) dari struktur perwilayahan kekuasaan Mataram Islam, (Laksono, 1985: 67), namun dalam perkembangannya Bagelen pun pernah dikategorikan sebagai wilayah *mancanegara*. Sejak jatuh ke tangan Hindia Belanda tahun 1830 Bagelen merupakan karesidenan baru, wilayah ini merupakan bekas kawasan kekuasaan kasunanan Surakarta dan kasultanan Yogyakarta. Setelah melalui perjanjian antara Belanda dengan Sunan dan Sultan pada tanggal 22 Juni 1830, yaitu setelah berakhirnya perang Diponegoro maka Bagelen resmi berada dibawah kekuasaan pemerintah Hindia Belanda dan berstatus karesidenan yang meliputi *afdeeling* Purworejo, *afdeeling* Kebumen, serta *afdeeling* (kemudian menjadi *rechentschap*) Wonosobo. Sedangkan, pada zaman kerajaan Mataram Daerah Bagelen hanya meliputi *afdeeling* Purworejo dan *afdeeling* Kebumen saja. Batas utara karesidenan Bagelen adalah karesidenan Pekalongan, sebelah timur karesidenan Kedu dan Yogyakarta, sebelah selatan adalah Lautan Selatan (Samudera Indonesia) dan sebelah Barat Laut adalah Karesidenan Banyumas dan Tegal. (Laksono, 1985; 63)

Letak Karangjoso sendiri pada saat itu berada di wilayah *afdeeling* Purworejo. Menurut C. Guillot, penulis

buku *Kyai Sadrach; Riwayat Kristenisasi di Jawa abad IX*, Karangjoso terletak sekitar 7 kilometer dari Kutoarjo ke arah selatan. Jika dirunut secara geografis Karangjoso memang terletak di dataran rendah Bagelen yang sebagian terdiri dari daerah rawa-rawa, yang sering disebut sebagai Rawa Wawar dan Rawa Tambak Baya, terletak di antara pegunungan Karangbolong dan pegunungan Kelir. Di dataran rendah ini terdapat desa-desa kecil yang menggantungkan diri pada tanah pertanian di rawa-rawa jika musim kering, sedangkan pada musim hujan dataran tersebut tidak dapat digunakan sebagai lahan pertanian karena segera dipenuhi air. (P.M. Laksono, 1995; 64)

Di antara desa-desa kecil itu adalah desa atau dusun Karangjoso yang diceritakan sebelumnya sebagai daerah yang dikenal sangat *angker* dan tidak berpenghuni, sehingga hanya orang-orang yang memiliki ilmu batin yang kuat saja yang mampu menembus kawasan tersebut, dan salah seorang yang memiliki kekuatan tersebut adalah Sadrach, orang yang mengawali pembukaan lahan tersebut sebagai tempat tinggal dan dikenal dalam sejarah kristenisasi di Jawa sebagai inisiator berdirinya jemaat Kristen Mardiko.

2. Spiritualitas Kejawen Petani Karangjoso di Karesidenan Bagelen

Secara umum mentalitas budaya dan keagamaan masyarakat petani di karesidenan Bagelen abad XIX dapat digambarkan sebagai masyarakat petani jawa, yang oleh Clifford Geertz wilayahnya disebut sebagai wilayah *kejawen*. Secara etnosains pada masa ini masyarakat petani di karesidenan Bagelen dapat disebut sebagai masyarakat pewaris budaya Hindu dan Islam, dan kebudayaannya dapat disebut sebagai budaya Jawa atau Kejawen. Wilayah *kejawen* sendiri merupakan sebutan bagi wilayah yang selama kurang lebih satu abad berada dibawah kekuasaan feodal Raja Mataram Islam.

Menurut Denys Lombard Nusa Jawa telah mengalami dua kali mutasi (Indianisasi dan Islamisasi) namun hanya pulau

Jawa di samping Bali yang benar-benar tersentuh oleh mutasi pertama (Indianisasi). (Denys Lombard, 1996; 5). Sebagai pewaris budaya Hindu dan Islam yang sudah sejak lama mengenal budaya agraris, masyarakat petani di Jawa mengalami perubahan-perubahan dalam pola dan sistem pertanian. Terutama dengan datangnya kolonialisme Barat yang terus merubah pola-pola tersebut sesuai dengan kebijakan yang dibuat menurut kebutuhan negara Belanda sebagai negara induk tentunya.

Secara keagamaan masyarakat petani di karesidenan Bagelen pada umumnya juga dipengaruhi oleh unsur-unsur kejawen, yakni spiritualitas yang mencerminkan nilai-nilai seperti yang terlihat pada budaya Jawa. Meskipun secara politis formal kerajaan Mataram sudah sejak awal menganut ajaran Islam, namun unsur-unsur ajaran Hindu dan warisan kuno pra-hindu (animisme-dinamisme) tetap mewarnai praktek-praktek ritual keagamaan yang berlaku di kerajaan tersebut. Bahkan dapat dimungkinkan bahwa masyarakat petani di pedesaan-pedesaan kecil masih banyak yang menganut kepercayaan animisme dan dinamisme sebagai agama lokal yang mereka kenal sebagai agama Jawa.

Walaupun pengaruh dua kali mutasi dan warisan ajaran kuno secara mayoritas mempengaruhi masyarakat Jawa termasuk masyarakat Bagelen, namun bukan berarti bahwa dalam hal ini gambaran masyarakat Jawa secara keseluruhan sama secara persis. Khususnya mengenai masyarakat petani di Karangjoso. Karangjoso sendiri merupakan wilayah yang secara geografis cukup marginal atau dapat dikatakan sebagai wilayah eksternal dari pusat politik Islam di Jawa, maka perbedaan atau keunikan yang dimilikinyapun bukan merupakan hal yang mustahil. Terlebih lagi corak keagamaan masyarakat di sekitar pusat kekuasaan kerajaan Mataram juga lebih didominasi oleh fanatisme Islam dengan mengedepankan unsur-unsur formal keagamaan, didukung dengan unsur mistik Jawa, ketimbang mengedepankan unsur substansialnya, sebagaimana dianut oleh para priyayi yang mempunyai

tradisi “kebatinan” mistik Jawa sangat kuat (Marcel Boneff, 1983; 227-246).

Pembentukan spiritualitas dan keagamaan masyarakat petani pinggiran seperti Karangjoso pun lebih didukung oleh semangat untuk tetap melestarikan keselarasan warisan adat dan nilai-nilai luhur dari budaya yang sudah mapan selama berabad-abad dalam masyarakat petani Jawa, dengan tetap mempertahankan unsur mistik dari pada mengedepankan praktek peribadatan formal yang relatif mereka anggap terlalu rumit.

Secara sosial ekonomis masyarakat petani Karangjoso adalah petani yang tergolong sangat miskin. Sebagai golongan “wong cilik” sebagian besar dari mereka termasuk petani yang tidak memiliki lahan, bahkan banyak di antara mereka yang tidak memiliki tempat tinggal. Dalam terminologi J.C. Scott masyarakat petani semacam ini sering disebut sebagai orang-orang yang kalah selalu yang mencari cara untuk mengadakan perlawanan, meskipun selalu tetap tertindas. Dalam hal ini konversi agama adalah salah satu bentuk atau cara perlawanan petani terhadap para priyayi lokal dan kaum kolonial.

Secara sosiologis, memang yang disebut petani bukan hanya sekedar masyarakat yang menyangkut profesi yang selalu berkaitan dengan tanah dan tanaman, sawah, ladang, atau kebun, tetapi lebih merupakan masyarakat yang memiliki kaitan dengan sistem pertanian atau sistem ekonomi, ideologi, termasuk di dalamnya spiritualitas, dan lain-lain tentang karakteristik dan gaya hidup yang sangat dominan. Petani biasanya selalu menggambarkan kehidupan sekelompok masyarakat yang relatif miskin, subsisten, subordinal, dan tertindas semenjak zaman pra-kolonial hingga zaman kemerdekaan, bahkan di zaman reformasi saat ini sekalipun. Semenjak zaman kerajaan hingga zaman kolonialisme, atau jauh sebelum munculnya sistem tanam paksa (*cultuurstelsel*) hingga diterapkannya sistem ekonomi liberal, gambaran mengenai petani, secara politis maupun ekonomis merupakan gambaran yang kurang lebih sama dengan zaman-zaman yang

lain, yakni tertindas, atau dalam istilah James. C.Scott. disebut sebagai “orang-orang yang kalah”. (James C. Scott, 2000)

a. Terjadinya Konversi ke Agama Kristen

Untuk mengetahui masuknya agama Kristen di kawasan bekas perkebunan nila di Bagelen tersebut, perlu dilihat lebih dulu mengenai proses awal masuknya agama Kristen di Jawa. Sebagaimana dikemukakan oleh C.Guillot dalam *L’Affaire Sadrach; un essai de Christianisation a Java au XIXe siècle*, yang dalam terjemahan bahasa Indonesia menjadi *Kyai Sadrach; Riwayat Kristenisasi di Jawa Abad ke XIX*, bahwa secara umum kristenisasi di Jawa bersumber pada masyarakat Eropa.

Mengenai masuknya agama Kristen di Jawa erat sekali dengan cerita pembabatan hutan di paruh pertama abad XIX oleh Belanda. Pada awalnya agama Kristen dibawa oleh orang Eropa, sebagaimana di Jawa Timur dan Jawa Barat, di wilayah Jawa Tengah, kristenisasi juga berkembang pesat di perkebunan, seperti misionaris Coolen di Daerah Ngoro di Jawa Timur, Jellesma dan Tunggul Wulung dalam pembabatan hutan di Mojowarno, Gunsch di Sidokare, L. Jolle di Simo, dan Sadrach di Karangjoso.

Agama Kristen yang masuk di wilayah bekas perkebunan nila di Bagelen ini dapat dilihat dari latar belakang sebelumnya. Di Karangjoso masyarakatnya memiliki corak kekristenan yang khas Jawa, mereka menamakan diri dengan sebutan “Kristen Mardiko”. Hal ini dengan mudah mengingatkan kepada kekristenan Tunggul Wulung yang berkembang di Gunung Muria yang juga memiliki corak kekristenan Jawa, hal ini sering diasumsikan bahwa konversi di Karangjoso merupakan kelanjutan dari proses yang terjadi di sekitar Gunung Muria tersebut, di mana Sadrach sebagai pendeta “Kristen Mardiko” di Karangjoso pernah belajar

ngelmu batin dan menjadi Murid Kyai Tunggul Wulung, seorang “guru ngelmu” kebatinan Jawa.

Mengenai hal-hal yang dapat disebut sebagai penyebab atau pembuka jalan adanya konversi agama di kalangan masyarakat petani di Karangjoso di antaranya adalah:

a. Ideologi Ratuadilisme Pasca Diponegoro

Kegagalan lakon yang diperankan oleh Diponegoro dalam perang Jawa sering diidentikkan atau diartikan sebagai turunya pamor Islam di Jawa dan hilangnya sang ratu adil. Kepercayaan ini pada mulanya menjadi pegangan kaum konservatif dalam gerakan-gerakan protes masyarakat petani. Pada saat berlangsungnya proses kristenisasi di karesiden Bagelen kepercayaan semacam ini masih menjadi isu sentral di kalangan masyarakat petani. Oleh karenanya wajar jika sebagian misionaris Belanda seperti L. Adriaanse beranggapan bahwa tidak sedikit dari mereka melakukan konversi karena alasan yang sama, yakni mereka menganggap bahwa Yesus Kristus adalah sang Ratu Adil yang mereka nantikan. Akan tetapi dalam hal ini Adriaanse terlalu berlebihan ketika membuat kesimpulan bahwa masyarakat petani Karangjoso menganggap bahwa Sadrach adalah sang Ratu Adil karena tidak ada bukti bahwa Sadrach pernah memproklamirkan diri sebagai ratu adil. Walau bagaimanapun kekhasan adalah milik Karangjoso karena peran Kyai Sadrach, pendeta Jawa yang pada saat itu kharismanya dianggap melampaui Diponegoro.

b. Peran Budaya Patron-klien.

Struktur masyarakat yang berpola patron-klien dalam masyarakat petani di Bagelen sudah terjadi sejak awal zaman kerajaan Mataram hingga zaman pemerintah kolonial Hindia Belanda di

masa kebijakan ekonomi liberal. Pola hubungan tersebut sangat kondusif dalam mengantarkan masyarakat petani ke dalam komunitas ideologis baru yang disebut sebagai Jemaat Kristus. Hubungan antara Sadrach dan para petani yang menjadi jemaatnya adalah sebuah pola hubungan yang kokoh antara seorang patron dengan para klien.

Pola hubungan patron-klien pada masyarakat petani Jawa yang merupakan warisan dari tradisi di zaman klasik menjadi sangat meluas selama kekuasaan VOC. (W.F. Wertheim, 1999; 188) Pola ini berlanjut pada masa-masa sesudahnya, yakni zaman tanam paksa maupun zaman liberal. Adanya kemiskinan yang berkepanjangan, faktor-faktor ketergantungan, baik terhadap keadaan alam maupun secara sosial ekonomis dari seorang klien terhadap patron masih mendominasi masyarakat petani miskin yang jumlahnya selalu jauh lebih banyak dari petani yang mempunyai tanah. Kondisi ketergantungan yang begitu tinggi tersebut menyebabkan pola patron-klien menjadi sistem yang paling mapan dan aman bagi para petani miskin dan subsisten. Mengikuti kehendak dan perintah patron adalah suatu keniscayaan dan satu-satunya pilihan yang paling aman dan etika subsistensi (James C. Scott, 1976; 39).

Menurut sumber lisan di Karangjoso, tanah mBabrik sekarang yang sebagian dijadikan sebagai lahan sawah dan sebagian lagi menjadi pemakaman penduduk, termasuk makam Sadrach sendiri, semula adalah tanah milik Sadrach yang dibelinya dari pemerintah. Kyai Sadrach adalah orang yang cukup kaya di wilayah Bagelen. Sebagai anak angkat dari Tuan dan Ny. Philips rumah peninggalan Sadrach menampakkan bekas rumah seorang tuan tanah dengan beberapa senjata

dan asesoris perabotan rumah buatan Cina yang cukup mahal, yang mampu dibeli oleh orang-orang yang mempunyai banyak uang. Melihat para petani pengikutnya tidak memiliki tanah untuk sekedar menjadi tempat tinggal, apalagi untuk bercocok tanam, maka diberikanlah sebagian tanah di Babrik kepada para pengikutnya untuk digarap tentunya. Sampai sekarang tanah tersebut masih menjadi milik keturunan para pengikut Sadrach. Salah seorangnya tersebut bernama Wiryo Widodo, Seorang petani yang pada saat penelitian ini dilakukan menjadi juru kunci makam Kyai Sadrach.

b. Mistisisme dan Kharisma Kepemimpinan Jawa

Sadrach dengan segala kemampuan unggul (*linuwih*)-nya tentang ngelmu tinggi merupakan potensi besar bagi ketertarikan masyarakat petani di sekitar Karangjoso. Masyarakat sangat mengagumi kedahsyatan akan kekuatan ngelmu *kejawen* (mistik jawa) yang sangat erat kaitannya dengan ideologi ratuadilisme. Keyakinan masyarakat petani akan datangnya *superhero* sangat kuat. Dia diyakini akan menjadi penolong dan penyelamat masyarakat yang mengalami ketertindasan, baik secara fisik maupun sosial, dan terlebih lagi secara mental. Demikian pula sistem kolonialisme dengan program-program ekonominya yang seringkali tidak menyejahterakan masyarakat petani tetapi bahkan menyengsarakan. Pemerintah kolonial dengan sistem ekonominya yang kadang jauh dari memperhatikan keadilan seringkali membangkitkan semangat lama dalam nostalgia kepahlawanan yang pernah dimilikinya. Kharisma dan kedermawanan Sadrach sangat mendukung pengaruhnya sebagai guru jawa yang bijak di hadapan para pengikutnya. Dia mengabarkan injil sebagai sebuah keyakinan baru yang sering mereka sebut sebagai *ngelmu* baru, ilmu mistik yang mereka sebut

sebagai *ngelmu* Jawa adalah sesuatu yang pada saat itu dianggap mempunyai kekuatan dahsyat yang hanya dimiliki oleh orang-orang sakti seperti Pangeran Diponegoro. Dengan datangnya Kyai Sadrach yang mampu menundukkan daerah rawa-rawa yang angker seperti yang mereka lihat di Karangjoso adalah suatu kehebatan yang sangat dahsyat, sehingga masyarakat menganggapnya sebagai sesuatu yang luar biasa karena orang yang mampu menundukkannya pasti orang yang berilmu sangat tinggi. Bahwa kemudian Sadrach mengabarkan injil kepada mereka adalah merupakan kabar gembira yang selama itu mereka harapkan. Mereka benar-benar menemukan pahlawan baru, ratu adil yang selama ini menghilang semenjak kekalahan perang Diponegoro.

c. Liberalisasi dari Kemiskinan Struktural

Bagi para petani miskin seperti petani di Karangjoso, melakukan konversi atau pindah agama ke agama Kristen dapat menaikkan status sosial mereka menjadi kelas menengah. Para bangsawan kelas menengah ke atas yang selama masa kolonialisme banyak merugikan para petani akan terdepak statusnya setelah secara keagamaan mereka memeluk agama Kristen karena dijanjikan pembebasan dari Yesus Kristus. Mereka pun dapat sejajar dengan kaum kolonial kulit putih yang memeluk agama yang sama.

Terhadap kolonialisme sendiri masyarakat petani mempunyai kesempatan untuk melawan mereka dengan mengedepankan ajaran pembebasan dari Yesus Kristus, tuhan yang mereka sembah dan mereka perkenalkan juga. Alasan ini tentu saja berbarengan dengan alasan lain yang senada dengan perlawanan terhadap kolonialisme seperti tuntutan penyamaan status yang tumbuh melalui kesadaran sejarah setelah selama berabad-abad selalu tertindas.

D. Penutup

Proses kristenisasi yang terjadi pada masyarakat petani di salah satu *onderdistrict* di karesidenan Bagelen tahun 1870-1900 ini, tidak semata-mata hanya dapat dijelaskan dengan alasan ratuadilisme saja sebagaimana penelitian-penelitian para kolonialis sebelumnya. Kesimpulan mereka semacam ini nampaknya lebih dilatarbelakangi oleh kekhawatiran atau trauma terhadap pengalaman Kasus kepemimpinan Diponegoro yang dimitoskan sebagai ratu adil sehingga mampu memobilisasi dan meradikalisasikan petani Jawa dalam melawan pemerintah kolonial. Hal ini nampak dari sumber-sumber yang digunakan oleh mereka yang selalu menggambarkan persepsi yang sama.

Alasan terjadinya konversi dapat dijelaskan sebagai kasus liberasi dengan pola difusi yang mencirikan ideologi mesianisme dan kepribumian atau nativisme para petani. Fakta tersebut didukung oleh situasi sosial dan budaya patron-klien yang secara ekonomis mengkondisikan para petani pengikut Sadrach sebagai petani subsisten, namun dari segi sosial politik mereka cenderung lebih rasional. Berbeda dari konsep James. C. Scott dalam konsep ekonomi moral, Samuel Popkins dalam hal ini berkonsep tentang petani rasional (Samuel Popkins, 1979). Oleh karena kasus tersebut telah mengantarkan sebuah kesadaran baru, kesadaran tradisional tentang persamaan status sosial maupun politik mereka. Ketergantungan para petani sebagai klien terhadap Sadrach sang patron dapat dipahami baik secara ekonomis maupun psikologis karena mereka telah diberikan tanah garapan dan ngelmu baru yang membuat mereka menjadi pengikut setia.

Selain itu kemampuan menyelami, meramu, mengolah pengetahuan dan mentalitas masyarakat petani Jawa di Karangjoso telah mampu mengantarkan kesuksesan pengkabaran Injil yang khas Jawa menyaingi para pekabar Injil dari misionaris Belanda, baik dari swasta maupun dari pemerintah sekaligus juga menyaingi proses islamisasi, khususnya di kalangan masyarakat yang sangat kental berbudaya Jawa.

Selain faktor di atas yang tidak kalah pentingnya adalah faktor perlawanan terhadap kelas bangsawan (priyayi) lokal dan

pemerintah kolonial. Cukup masuk akal ketika konversi dikaitkan dengan alasan ratuadilisme atau mesianisme dengan teologi pembebasan sang Yesus Kristus.

Terkait dengan empat faktor yang melatarbelakangi, nampaknya konversi dalam kasus ini lebih didorong oleh faktor pembebasan yang didukung oleh pelestarian budaya yang sudah mapan. Konsep difusi, akulturasi dan inovasi dapat mengantarkan proses sinkretisme dalam hal spiritualitas keagamaan mereka.

Berbeda dengan kesimpulan dari penelitian L. Adriaanse dalam *Sadrach Krings*, (L. Adriaanse, 1899) bahwa satu-satunya alasan masyarakat petani Karangjoso masuk Kristen adalah karena menganggap bahwa Kristus adalah Ratu Adil. Pendapat ini sebenarnya tidak terlalu jauh dari fakta hanya saja Adriaanse terlalu berlebihan dalam menganggap satu-satunya alasan dan menganggap adanya unsur kesengajaan pada Sadrach sebagai penyeleweng dari ajaran Kristus dan memproklamirkan diri sebagai Kristus dan Ratu Adil.

DAFTAR PUSTAKA

- Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya; Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris, Jilid 3*. Jakarta; PT Gramedia Pustaka Utama. 1996
- Hendropuspito, *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1983
- C. Guillot, *Kiai Sadrach; Riwayat Kristenisasi di Jawa* (terj.). Jakarta, Graffiti Pers. 1985.
- G. Wilson & M.H. Wilson, *The Analysis of Social Change Based on Observation in Central Africa*, Cambridge University Press. 1945.
- James.C. Scott, *Senjatanya Orang-orang yang Kalah, Bentuk-bentuk Perlawanan sehari-hari Kaum Tani*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2000
-, *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara* Jakarta: LP3ES. 1976
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press. 1990.
- Marcel Boneff, "Islam di Jawa dilihat Dari Kudus. dalam *Citra Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan. 1983
- PM. Laksono, *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa: Kerajaan dan Pedesaan; Alih Ubah Model Berpikir Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1985.
- Robert. W. Hefner, "World Building and The Rationality of Conversion" on *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. University of California Press Berkeley and Los Angeles. California. 1993.
- Samuel Popkins, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Los Angeles: University of California. 1979.
- Soetarman Soediman Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Konekstualitasnya; Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa*, (terj.). Jakarta. PT BPK Gunung Mulia dan Taman Pustaka Kristen Yogyakarta. 2001.
- W.F. Wertheim, *Masyarakat Indonesia Dalam Masa Transisi; Studi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.1999.

ISLAM DI TENGAH PERUBAHAN: Islam di Surabaya Akhir Abad XIX- Awal XX

Oleh: Siti Maimunah

A. Pendahuluan

Pada bagian kedua abad XIX merupakan periode baru bagi imperialisme Belanda. Politik Kolonial Belanda berbeda sekali dengan politik yang dijalankan sebelumnya. Periode sebelum tahun 1850 ekspansi Belanda dapat disamakan dengan kolonialisme dalam arti Marxisme. Yakni Belanda bertujuan untuk mengumpulkan modal dan memasarkan hasil produksinya di negeri jajahan. Dengan kata lain kolonialisme Belanda pada periode itu bermotifkan ekonomi. Akan tetapi pada masa sesudahnya, politik kolonial Belanda tidak dapat diterangkan dari segi ekonomi semata, tetapi sifat dan sebab-sebabnya harus dipelajari dari segi perluasan militer, perluasan pegawai, perluasan politik, dan agama. Masing-masing sebagai faktor penentu dan faktor pembantu. Memang motif-motif ekonomi sangat menguasai politik kolonial Belanda, tetapi ini tidak berarti bahwa faktor-faktor lainnya dapat diabaikan. Bahkan sebaliknya beberapa contoh menunjukkan sejarah imperialisme Belanda adalah manifestasi dari idealisme politik dan agama (Sartono Kartodirdjo, 1993: 5).

Perubahan orientasi tersebut terjadi juga di Surabaya. Keberadaan kolonial Belanda, baik langsung maupun tidak, baik sedikit atau banyak telah membawa perubahan, baik politik, ekonomi, sosial, budaya maupun keagamaan dalam kehidupan

masyarakat Surabaya. Kota Surabaya merupakan kota pelabuhan yang menghubungkan daerah-daerah pedalaman. Pada tahun 1830-an Surabaya telah menjadi pusat industri gula yang terus berkembang dan pada tahun 1860-an telah diterapkan mesin uap untuk penggilingan dan pemrosesan gula. Hal ini membangkitkan pabrik-pabrik gula yang lebih besar dan juga industri pengolahan logam dan rekayasa yang menunjangnya. (Howard Dick, James J. Fox dan Jamie Mickie, 1997: 327).

Pada tahun 1850-an di Surabaya dibuka pelayanan antar pulau dengan kapal uap dan didirikan sebuah pangkalan angkatan laut yang menjadikan industri perbaikan kapal berkembang dengan pesat. Kemudian pada dekade akhir abad XIX dibuka jaringan kereta api dan trem serta bengkel rekayasanya. Di samping itu, pada awal abad XX industri di Surabaya telah ditandai dengan diversifikasi barang-barang konsumsi. Surabaya telah lama memiliki pabrik-pabrik roti, minuman, es, dan batu bata serta ubin (Howard Dick, James J. Fox dan Jamie Mickie, 1997: 327-328).

Pada tahun 1870 M dengan adanya UU Agraria dan UU Gula, Surabaya terbuka lebar bagi masuknya modal swasta dan investor asing. Pada tahun 1880 Surabaya menjadi kawasan yang penting dalam perdagangan internasional dan merupakan titik sentral dari jaringan perdagangan dan pelayaran yang luas yang meliputi seluruh kepulauan bagian timur. Pada saat itu Surabaya dapat dikatakan mempunyai kedudukan yang lebih penting daripada Batavia dan Semarang dalam luasnya jaringan (Andreas Clemens, J. Thomas Linblad, and Jeroen Touwen, 1992: 20). Kota Surabaya juga semakin berkembang dengan dijadikannya sebagai pusat administrasi pemerintahan di Jawa Timur.

Hal tersebut merupakan daya tarik Surabaya bagi etnis-etnis lain. Mereka datang sebagian besar ialah untuk mencari pekerjaan. Mereka berkelompok menurut asalnya. Surabaya mempunyai masyarakat yang heterogen, melebihi heterogenitas masyarakat-masyarakat kota pantai lainnya. Etnis-etnis yang datang ke Surabaya seperti Tionghoa, Arab, dan etnis timur lainnya selalu mengalami peningkatan. Pada tahun 1920 M orang Tionghoa berjumlah 18.020; Arab 2.593 dan etnis timur lainnya 165. Pada tahun 1921 jumlah tersebut menjadi 23.206 orang Tionghoa; 3.155

orang Arab dan 363 etnis timur lainnya. Jumlah tersebut masih jauh lebih kecil bila dibandingkan dengan jumlah penduduk pribumi di Surabaya sebanyak 148.411 pada tahun 1920(*Statistiche*, 1932: 1).

Di samping kemajuan dalam bidang ekonomi, politik, sosial budaya, terjadi pula kemajuan dalam bidang keagamaan. Banyak didirikan perkumpulan yang di dalamnya dibahas tentang ajaran agama Islam. Madrasah juga banyak didirikan, antara lain *Nahdlat al-Wathan* (Kebangkitan Tanah Air), *Khithab al-Wathan* (Mimbar Tanah Air), dan *Ahl al-Wathan* (Keluarga Tanah Air) (Slamet Effendy Yusuf, 1983: 7). Organisasi-organisasi juga banyak bermunculan, seperti: SI (Sarekat Islam), Muhammadiyah, NU (Nahdlatul Ulama), dan sebagainya.

SI mempunyai andil yang besar di Surabaya. Meskipun SI didirikan di Solo, ketika di Surabaya mengalami pertumbuhan yang pesat. Sekitar tahun 1913-1920 SI mencerminkan struktur dan proses gerakan Islam Indonesia. SI menarik massa baik di perkotaan maupun di pedesaan. Sebelumnya, belum pernah mobilisasi massa begitu berhasil (Huub de Jonge, 1989: 33). Tokoh SI Surabaya yang terkenal ialah HOS Tjokroaminoto. Rumahnya dijadikan markas SI, banyak tamu dari berbagai kalangan yang mengunjunginya, baik priyayi maupun rakyat jelata, kiai maupun intelektual, baik dari bangsa sendiri maupun bangsa Asing (M. Masyhur Amin, 1995: 16).

Mas Mansur bersama Haji Ali dan Faqih Hasyim mendirikan perkumpulan *Ihya al-Sunnah* (Menghidup-hidupkan Sunnah) pada tahun 1920. Kemudian mendirikan *Tabligh Ta'mir al-Ghafilin* yang pada tahun 1921 diubah namanya menjadi Cabang Muhammadiyah Surabaya yang dipimpin oleh Mas Mansur, dibantu Haji Ashari Rawi, Haji Ali Ismail, dan Kyai Desman. Pada tahun 1925, ketika rapat tahunan Muhammadiyah, dibahas perbedaan pendapat antara kalangan pembaharu dengan ulama tua. Satu tahun sebelumnya, yakni pada tahun 1924 kaum tua mempersoalkan pemakaian kitab-kitab baru untuk membahas Islam. Terjadi adanya penghinaan terhadap *Tafsir al-Manar* di Gombang, Purwokerto, Kudus, dan Jember. Permasalahan ini didiskusikan di Surabaya yang dihadiri oleh Sjoerkati, Mas

Mansur, Wahab Hasbullah, dan beberapa ulama terkenal lainnya dalam Kongres Al-Islam di Surabaya pada 24-25 Desember 1924, yang membahas masalah ijtihad, kedudukan *Tafsir al-Manar* serta pembaharuan Muhammadiyah dan Al-Irsyad (MT. Arifin, 1990: 52-53).

Selain SI dan Muhammadiyah, organisasi yang tidak kalah pentingnya adalah NU yang didirikan di Surabaya pada tahun 1926. Salah satu pendirinya adalah Wahab Hasbullah, memiliki pergaulan yang luas di kalangan eksponen pergerakan politik. Pada tahun 1931 Wahab Hasbullah bersama tokoh NU lainnya pernah membeli sebuah percetakan beserta sebuah gedung sebagai pusat aktivitas NU di jalan Sasak 23 Surabaya. Dari sinilah dia merintis tradisi jurnalistik modern dalam NU. Hal ini dilandasi oleh pemikiran untuk menyebarkan gagasan NU secara lebih efektif dan efisien yang selama ini dijalankan melalui dakwah panggung dan pesantren. Berangkat dari situ diterbitkan majalah *Suara Nahdlatul Ulama* yang kemudian diganti namanya menjadi *Berita Nahdlatul Ulama*. Majalah ini membahas tentang nasehat-nasehat tentang ketinggian budi pekerti, rukun Islam (ada kalanya berupa tanya jawab), petunjuk tentang memajukan organisasi, suri teladan, ijtihad, berita tentang kemodernan, aktivitas dunia Kristen, dan lain-lain (*Berita Nahdlatul Ulama*, 1936). Masih banyak lagi pers Islam yang menyuarakan aspirasi umat Islam dan meninggikan ajaran Islam, baik yang diterbitkan oleh orang-orang pribumi maupun Arab, misalnya: *Sinar Islam*, *Suara Pembaharuan*, *Al-Irsyad*, dan lain-lain.

Oleh karena itu penelitian ini berusaha untuk mengungkap perubahan-perubahan yang terjadi di Surabaya pada akhir abad XIX-awal abad XX dan apakah perubahan-perubahan itu kondusif bagi perkembangan Islam atau sebaliknya? Dengan demikian tulisan ini merupakan tulisan yang bernuansa sejarah lokal. Dengan mengungkap salah satu sejarah lokal suatu wilayah yang terkait dengan dinamika Islam, diharapkan dapat memberikan salah satu model eksistensi Islam, khususnya pada masa kolonial Belanda. Di samping itu diharapkan dapat menambah wawasan bahwa ada hubungan yang erat antara perkembangan ekonomi

dengan perkembangan Islam, meskipun faktor-faktor yang lain tidak dapat diabaikan.

Pembahasan tentang keberadaan Islam di Surabaya di tengah perubahan belum banyak mendapat perhatian. Meskipun demikian banyak karya atau tulisan yang membahas tentang Surabaya yang dapat dijadikan sebagai referensi dalam penulisan ini. *Balanced Development: East Java in the New Order*, buku yang diedit oleh Howard Dick, James J. Fox, dan Jamie Mickie ini menjelaskan pembangunan ekonomi dan sosial Jawa Timur selama dua puluh lima tahun pertama orde baru. Meskipun pembahasan dalam buku ini ditekankan pada masa orde baru, dibahas pula masa lalu Jawa Timur, khususnya Surabaya, terutama bab X dan XV. Dalam bab X dijelaskan peranan Surabaya pada abad XIX-awal abad XX sebagai pelabuhan alam dan hubungannya dengan daerah pedalaman dan Surabaya sebagai kota industri. Uraian itu kurang lebih dua halaman. Kemudian pada bab XV dibicarakan tentang peran ekonomi kota Surabaya, hanya saja penekanannya pada masa orde baru. William H. Frederick dalam bukunya yang berjudul *Visions and Heat* menjelaskan tentang masyarakat Surabaya pada akhir masa kolonial Belanda dan masa Jepang. Dia menulis pergumulan antar etnis di Surabaya yang didominasi oleh orang Eropa dan beragamanya etnis yang ada di sana. *Perkembangan Kota dan Arsitektur Kolonial Belanda di Surabaya 1870-1940*, sebuah buku yang ditulis oleh Handinoto ini menguraikan tentang perkembangan arsitektur di Surabaya dibarengi dengan kedatangan para arsitek profesional yang berpendidikan akademis dari Belanda.

Oud Soerabaia: De Geschiedenis van Indie's Eerste Koopstad Oudste Tijden tot de Instelling van Gemeenteraad (1906) dan Nieuw Soerabaia: De Geschiedenis van Indie's Voornamste Koopstad in de Eerste Kwarteeuw Sedert Hare Instelling 1906-1931, Keduanya adalah karya G.H.von Faber. Dalam karya ini dijelaskan asal-usul nama Surabaya, dan dinamika Surabaya mulai abad XII sampai awal abad XX (1931), baik aspek politik (Pergantian penguasa-penguasa yang ada di Surabaya), ekonomi (perkembangan kota Surabaya sebagai kota pelabuhan dan industri), sosial (hererogenitas masyarakat) maupun budaya (pola

hidup orang Belanda mempengaruhi orang-orang pribumi). Mengenai aspek keagamaan hanya dibahas sepintas. Karya ini sangat membantu dalam memahami perkembangan dan perubahan yang terjadi di Surabaya pada masa kolonial.

Surabaya, City of Work: A Socioeconomic History 1900-2000, buku yang ditulis oleh H.W. Dick membahas sejarah sosial ekonomi Surabaya tahun 1900-2000. Surabaya dengan pelabuhan alamnya menjadi kota yang besar. Pada tahun 1910-1920-an merupakan masa emas industri gula. Pelabuhan Surabaya ditingkatkan, sehingga menjadi pelabuhan yang canggih di Asia Tenggara. Akan tetapi pada tahun 1930-an terjadi depresi besar-besaran dalam bidang ekonomi, sehingga perdagangan dengan luar negeri mandeg, ekspor industri gula menjadi runtuh. Pemulihan ekonomi di Surabaya terjadi sekitar tahun 1970-an.

Buku-buku tersebut secara umum membahas tentang Surabaya sebagai kota pelabuhan dan industri. Buku-buku yang membahas tentang umat Islam pada umumnya tidak memfokuskan pada sejarah lokal dan juga tidak mengaitkan antara hubungan sosio-ekonomi dengan kebangkitan Islam. Moehamad Habib Mustopo dalam karyanya yang berjudul *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan* menjelaskan bahwa ciri kebudayaan Islam pada masa itu merupakan sintesa antara unsur kebudayaan Hindu-Budha dengan unsur kebudayaan Islam. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* karya Deliar Noer membahas gerakan Islam di Indonesia secara umum. Dalam buku itu dijelaskan bahwa, baik organisasi sosial, pendidikan, maupun politik masing-masing mempunyai sifat dan kecenderungan sendiri-sendiri. Sifat dan kecenderungan itu dibentuk oleh pemimpin organisasi dan lingkungan organisasi itu tumbuh. Ada organisasi non-koperasi, koperasi, progolongan kebangsaan dan tampaknya anti golongan kebangsaan serta yang bersifat toleran di samping yang keras.

B. Teori dan Metode

Menurut Geertz perubahan-perubahan masyarakat akan berjalan setahap demi setahap dalam waktu yang lama. Tahapan itu

dimulai dari karakteristik fungsi lembaga-lembaga masyarakat, kemudian merembes melalui kehidupan keluarga, sistem pendidikan, organisasi-organisasi ekonomi dan politik, akhirnya muncul sebagai perubahan-perubahan sosial budaya yang besar di masyarakat (Cliffort Geertz, 1977: xx).

Masing-masing perubahan memerlukan perubahan yang lain, supaya dapat berkembang dengan subur dan secara keseluruhan semua perubahan itu menghasilkan dan juga merupakan hasil dari pergantian-pergantian yang fundamental dalam nilai, sikap, kepercayaan, dan kebudayaan. Perubahan-perubahan yang terpenting adalah munculnya partai politik, organisasi-organisasi, baik organisasi buruh, organisasi wanita, organisasi pemuda, organisasi keagamaan, dan organisasi massa lain yang berpolakan aliran; dipergunakannya landasan-landasan baru untuk menetapkan tingkatan-tingkatan sosial yang timbul bersamaan dengan munculnya partai dan organisasi-organisasi itu. (Cliffort Geertz, 1977: 78-80).

Akhir abad XX merupakan abad perubahan bagi sejarah masyarakat Indonesia dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari proses modernisasi yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda. Perubahan dalam bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya terjadi karena diberlakukannya intensifikasi politik kolonial Belanda melalui proses birokratisasi, komersialisasi, industrialisasi, edukasi, inovasi dan renovasi teknologi dalam bidang pertanian yang sangat berpengaruh bagi daerah-daerah di Indonesia (W.F. Wertheim, 1956: 38-50). Salah satu hasil yang tidak disengaja adalah timbulnya mobilisasi sosial yang lebih tinggi dan munculnya golongan intelegensia. Didirikannya sekolah-sekolah dengan masuknya lembaga-lembaga modern, masyarakat Indonesia mengalami perubahan.

Ada sebagian orang yang berpendapat bahwa kedatangan kolonialisme Belanda dengan segala pengaruhnya menimbulkan westernisasi dan kristenisasi. Dengan kata lain, akan menghambat perkembangan Islam. Pandangan semacam ini tidak semuanya benar, karena di beberapa wilayah perluasan pengaruh Barat membangkitkan keagairahan keagamaan atau mendorong terjadinya

islamisasi. Perkembangan Islam baik struktural maupun kultural di daerah tersebut terjadi bersamaan dengan berkembangnya pengaruh monopoli kongsi dagang Barat atau kekuasaan kolonial (*Lembaran Sejarah*, 2000: 48).

Liberalisasi, asosiasi kultural, dan politik etis di luar perhitungan Belanda justru menimbulkan sejumlah dampak positif bagi umat Islam. Kebijakan semacam ini tidak hanya mendorong tumbuhnya persepsi dan citra yang benar di kalangan orang-orang Belanda, tetapi juga melicinkan jalan menuju kebangkitan Islam atau sedikitnya intensifikasi Islam (Karel A. Steenbrik, 1995: xxvi).

Sebagai akibat dari perubahan-perubahan tersebut, terutama yang disebabkan oleh kemajuan yang pesat dalam ilmu pengetahuan dan teknologi muncul apa yang disebut dengan kebangkitan Islam. Istilah “kebangkitan”, “*resurgence*” (tindakan bangkit kembali) mempunyai makna yang signifikan dalam pergerakan Islam. Pertama *resurgence* merupakan pandangan dari dalam, suatu cara yang banyak digunakan oleh kaum muslim dalam melihat timbulnya dampak agama di kalangan penganutnya. *Resurgence* mengandung kesan bahwa Islam menjadi penting kembali, bahwa ia mendapatkan kembali prestise dan harga dirinya. Kedua, “bangkit kembali” menunjukkan suatu gejala yang pernah terjadi sebelumnya. ada petunjuk bahwa ada unsur-unsur dalam bangkitnya Islam saat ini yang mempunyai pertalian dengan masa lalu. *Resurgence* sebagai suatu istilah mengandung suatu tantangan, bahkan ancaman bagi mereka yang berfaham lain. Tidak sedikit muslim yang beranggapan bahwa dengan memilih Islam sebagai alternatif berarti harus berhadapan dengan sistem sosial yang dominan. Kelompok-kelompok di luar, termasuk mereka yang ditantang tampaknya menganggap kebangkitan Islam sebagai ancaman bagi kedudukan mereka (Harun Nasution dan Azyumardi Azra, 1985: 70-71).

Sumber-sumber yang digunakan dalam penelitian ini ialah sumber tertulis berupa buku, majalah, surat kabar, tesis dan disertasi, dan lain-lain. Pengumpulan sumber dalam penelitian ini dilacak dan dicari di perpustakaan Nasional, Arsip Nasional, LIPI, Arsip di Kantor Wilayah Muhammadiyah Surabaya, Arsip di

kantor wilayah Nahdlatul Ulama (NU) Surabaya, Departemen Agama Surabaya, Perpustakaan Biro Statistik Surabaya, Arsip Daerah Surabaya dan beberapa perpustakaan di Yogyakarta. Data yang diperoleh ada yang berupa data primer dan sekunder. Data primer berupa majalah dan surat kabar sezaman, misalnya: *Majalah Almoersjid*, *Berita Nahdlatul Ulama*; surat kabar *Sinar Islam*, *Soeara Perdamaian*, *Soeara Pembaharoean*, dan *Berita Soeabaja*. Sumber-sumber sekunder berupa buku-buku, makalah, tesis, dan disertasi.

Setelah data terkumpul, kemudian diklasifikasikan dan dicari bagian-bagian yang sangat terkait dengan permasalahan. Langkah berikutnya adalah melakukan kritik. Kritik ekstern dilakukan dengan cara meneliti sisi fisik dari sumber yang ada terkait, dengan keadaan kertas, tinta, bahasa, ungkapan, ejaan, dan lain-lain. Di samping itu, juga dengan cara melihat tulisan itu ditulis oleh siapa dan sumber yang digunakannya. Misalnya saja dalam buku yang diterbitkan oleh Pemerintah Kotamadya Daerah Tingkat II Surabaya yang berjudul *Sekilas Sejarah Surabaya* dan buku yang ditulis oleh William H. Frederick yang berjudul *Visions and Heat*, terdapat perbedaan nama-nama kampung yang dihuni oleh orang pribumi. Peneliti lebih menggunakan sumber yang berasal dari William H. Frederick, karena ditulis oleh orang yang konsen dalam penulisan sejarah dan juga banyak menggunakan data sezaman. Kritik intern dilakukan dengan jalan membandingkan antara tulisan yang satu dengan tulisan yang lain dengan melihat isi buku itu sendiri untuk mendapatkan data yang akurat.

C. Aplikasi Teori/Hasil Penelitian

Jauh sebelum kedatangan orang Belanda, telah datang bangsa-bangsa lain ke Surabaya, misalnya Cina dan Arab. Bukti-bukti sejarah Cina menunjukkan keberadaan orang-orang Cina di kota pelabuhan Jawa sejak abad XV M. Orang-orang Cina semakin banyak berdatangan ke Nusantara secara umum disebabkan: Pertama, kedatangan orang-orang Cina ke perkebunan di Sumatera Utara dan Bangka sekitar tahun 1860 M dan 1890 M. Kedua, penghapusan undang-undang kekaisaran Cina pada tahun 1894 M

yang melarang imigrasi. Ketiga, pada tahun 1900 M terjadi pelanggaran kebijakan kolonial Belanda atas pembatasan masuk dan bermukimnya orang-orang Cina (Azyumardi Azra, 2002: 206-207). Tidak menutup kemungkinan mereka juga mengalir ke Surabaya. Orang Cina di Jawa Timur terutama Tinggal di daerah perkotaan dan membentuk golongan minoritas yang berpengaruh di bidang perekonomian.

Sekitar abad XV M orang-orang Arab datang ke Surabaya dan pada tahun 1680 M. Syekh Awal Bobsaid merupakan keturunan Arab Hadramaut yang datang pertama kali ke Surabaya. Dia dikenal dengan sebutan “Syekh Awal” yakni yang pertama kali datang. 1909 M keluarga Bobsaid ini menjadi kapten Arab (*Kapitein der Arabieren*) sampai tahun 1950 M. Sejak tiba di Surabaya etnis Arab kebanyakan memilih Ampel dan sekitarnya sebagai tempat tinggal (Abdurrahman Patji, 1983: 57). Faktor pertama mereka datang ke Surabaya ialah faktor ekonomi, terutama dalam sektor pertokoan. Di samping bangsa-bangsa lain, suku-suku lain juga banyak berdatangan ke Surabaya, seperti: Makasar, Bugis Bali, Mandar, Maluku, Madura, dan lain-lain. Untuk orang-orang Madura sudah lama mempunyai pola migrasi. Pada abad XX mereka telah bermigrasi dalam jumlah yang besar ke kota Surabaya untuk bekerja sebagai buruh kasar di pelabuhan atau di bidang konstruksi, tukang becak, pengangkut barang, dan penjaa gudang bagi para pedagang Cina (Howard Dick, James J. Fox dan Jamie Mickie, 1997: 21-22).

Secara resmi Surabaya berada di bawah kekuasaan orang Belanda pada tahun 1743 M. Akan tetapi sebelum itu sudah ada orang Belanda yang berada di Surabaya. Ini dapat diketahui ketika tahun 1617 Jan Pieterzon Coen mendirikan loji di Surabaya, sehingga ia dapat mengadakan hubungan dagang dengan daerah sekitarnya. Tahun 1677 M kompeni mengirim Cornelis Spellman dengan tentara yang lengkap ke Surabaya. Mereka inilah yang dapat mengalahkan Trunojoyo, kemudian Surabaya diserahkan ke Mataram. Di samping itu pada tahun 1706 pasukan kompeni di bawah pimpinan Govert Knol mendarat di Surabaya untuk menghadapi pasukan Untung Suropati dan tahun 1746 ketika van Imhoff berada di Surabaya, ia mengunjungi sebuah bangunan yang

diberi nama “Rumah di Atas Bukit” yang pernah didiami kompeni di Surabaya (Handinoto, 1996: 20-22).

Ketika kedatangan orang-orang Belanda, Surabaya tidak banyak mengalami perkembangan. Baru ketika Herman Willem Daendels sebagai Gubernur di pulau Jawa (1808-1811) Surabaya mengalami banyak kemajuan. Pada masanya kekuatan militer ditingkatkan dengan menambah resimen infantri dua regu yang terdiri dari orang Ambon dan 750 orang Bali, mendirikan benteng *Lodewijk*, memperbesar pabrik senjata *Altelleri Contructie Winkel* yang didirikan oleh Rothenbuhler, memerintah di Jawa Timur 1799-1808 dan berkedudukan di Surabaya, mendirikan asrama prajurit yang sekaligus sebagai tangsi dan markas dan mendirikan rumah sakit militer (Handinoto, 1996: 26-27). Banyak fasilitas umum dibangun, seperti industri-industri baru, kantor pos, dan sebagainya. Penyediaan fasilitas ini banyak berkaitan dengan pembangunan jalan Ayer-Panarukan. Pada masa itu dapat dikatakan bahwa kota Surabaya telah berkembang dari sebuah desa yang kecil menjadi salah satu kota di Jawa yang dapat dibanggakan.

Pada tahun 1841 didirikan pabrik mesin “*De Phoenix*”, dok kapal api di kawasan Kalimas (1845), mulai dipikirkannya pengelompokan kawasan industri dengan dipindahkannya *Constructie Winkel ke Werfstraat* (sekarang jalan penjara) (1850). Pada tahun 1856 mulai beroperasinya pabrik mesin “*De Voerharding*”. Di Jawa Timur pada tahun 1909 didirikan perusahaan listrik swasta *Algemeene Nederlandsche Indische Electriciteit Maatschappij* (ANIEM atau perusahaan listrik Hindia Belanda) yang berkantor pusat di Surabaya. Perusahaan ini dengan cepat mampu membangun beberapa pembangkit tenaga listrik berikut sistem distribusinya di kota-kota besar di Jawa dan Kalimantan (G.H. Von Faber, 1931: 170). Kawasan Industri berkembang pesat di pinggiran Kalimas. Hal ini mendorong Kota Praja Surabaya membeli tanah-tanah di seputar daerah Jagir (Ngagel) pada tahun 1916. Pada tahun 1920 didirikan pabrik cat dan pabrik-pabrik lainnya (H.W. Dick, 2002: 12).

Adanya UU Agraria tahun 1870 para pengusaha Belanda dan Eropa lainnya dapat menyewa tanah, baik dari pemerintah kolonial

Belanda maupun penduduk Jawa. Mereka membuka perkebunan besar di Jawa Timur yang maju pesat, yaitu perkebunan dan industri gula. Gula menjadi komoditi ekspor yang penting. Tumbuh pula kantor dagang-kantor dagang dan bank-bank untuk mendukung kegiatan perkebunan. Di samping itu setelah tahun 1859, pelabuhan Surabaya menjadi pelabuhan yang penting ketika pemerintah mengangkat pelabuhan ini menjadi salah satu pusat ekspor-impor yang utama di Jawa, di samping Batavia dan Semarang. Proses perkembangan pelabuhan Surabaya (Tanjung Perak) dengan membangun dermaga Kalimas yang dimulai tahun 1900 dan selesai tahun 1916. Pelabuhan itu dilengkapi dengan fasilitas rumah pribadi, taman, pasar, toko, dan sebagainya dibangun secara serentak dengan bendungan. Semua itu selesai tahun 1926 (Indriyanto, 1999: 13).

Pada abad XX jaringan pelabuhan dan kereta api bertambah luas. Hal ini untuk meningkatkan perdagangan gula, karena pelabuhan itu bisa menghubungkannya dengan pabrik-pabrik gula di Porong, Tanggulangin dan Pasuruan. Selama tahun 1901-1905 aktivitas perdagangan ekspor-impor di pelabuhan Surabaya menunjukkan pertumbuhan yang dramatis dengan peningkatan 50 %. Keadaan ini diperkirakan bahwa pelabuhan Surabaya mempunyai potensi menjadi pelabuhan internasional yang diatur di bawah pemerintahan kolonial Belanda sebagai alat eksploitasi (Indriyanto, 1999: 14).

Di samping itu, pada tahun 1870 terusan Suez sudah dibuka, sehingga jarak pelayaran antara Eropa, terutama Belanda dengan Indonesia semakin singkat dan banyak orang pribumi juga tertarik untuk pergi ke kota untuk mencari pekerjaan. Surabaya juga merupakan pusat perdagangan dalam negeri di Indonesia bagian timur (sebelah timur dari Kalimantan Barat. Secara historis, Surabaya mempunyai hubungan yang erat dengan Banjarmasin (Kalimantan Selatan), Samarindah (Kalimantan Timur) dan sebelah timur dengan pulau Bali, Lombok, dan pulau lain di Nusa Tenggara. Setelah Makasar mengalami kemunduran sebagai pelabuhan internasional, Sulawesi dan Maluku juga masuk ke jaringan perdagangan Surabaya (Howard Dick, James J. Fox, dan Jamie Mackie, 1997: 471-472).

Kegiatan dalam bidang pendidikan lebih banyak berorientasi pada kepentingan politis pemerintah Hindia Belanda daripada pelayanan sosial. Sejak tahun 1867 kritik tentang ketidakcocokan sistem pendidikan nasional telah dilancarkan dalam perdebatan-perdebatan dalam parlemen Belanda oleh H.H. van Kol. Meskipun Belanda telah mendirikan sekolah-sekolah khusus bagi anak-anak pribumi, seperti: HIS, MULO, AMS. Sekolah-sekolah itu masih berorientasi pada kebudayaan Belanda (Koentjaraningrat, 1984: 82-83).

Usaha untuk memajukan pendidikan masyarakat umum secara merata baru berkembang pada permulaan abad XX sejalan dengan politik etis dengan partisipasi swasta dan subsidi dari pemerintah. Tumbuh inisiatif dari misi-misi agama (Islam, Katolik, dan Protestan) serta dari perkumpulan-perkumpulan pendidikan Cina dan perdagangn untuk mendirikan sekolah.

Informasi mengenai dunia pendidikan, antara lain dapat dicatat: tahun 1818 didirikan sekolah dasar untuk anak-anak orang Belanda dengan nama *Gouvernement Europeesche Lagere School*, Sekolah Pelayaran (1835), pada tahun 1849 dan 1856 didirikan lagi sekolah *Gouvernement Europeesche School*, sekolah teknik swasta dengan nama *Ambachtschool* (2 Mei 1853), *Gouvernement Ambachtschool* (1862), HBS (*Hogere Burger School*), *Javaansche School*, merupakan sekolah dasar untuk anak-anak pribumi (1853), HIS (*Hollandsche Indische School*) untuk anak-anak pribumi yang mampu dan *Sekolah Ongko Loro* bagi mereka yang tidak mampu (G.H.Von Faber, 1931: 250-251, 254. Sekolah Pertukangan Swasta (1858), Sekolah kedokteran Hewan untuk pribumi (1860), Sekolah Pertukangan Negeri (1862), Sekolah Teknik untuk pribumi (1909), Sekolah Kedoktera (1923). Di samping sekolah-sekolah tersebut, sampai tahun 1860 di Surabaya terdapat 162 pondok pesantren (Handinoto, 1996: 60). Misi agama dalam penyelenggaraan pendidikan berlatar belakang pada pelayanan sosial kepada masyarakat dan peyebaran agama.

Perkembangan penduduk di Surabaya juga mengalami perkembangan yang pesat. Pada permulaan tahun 1850 penduduk peranakan Arab-Melayu berjumlah 441 jiwa, sedang pada akhir tahun itu jumlah mereka menjadi 662 jiwa. Penduduk Melayu

dalam sensus termasuk juga orang Makasar, Bali, dan suku lainnya berjumlah 1358 jiwa. Orang Moor (orang Keling) dan orang Koja hanya berjumlah 136 jiwa. Penduduk Eropa yang jumlahnya tidak banyak terdiri dari berbagai macam kebangsaan, seperti: Belanda Inggris, Jerman, Perancis, Italia, Belgia, Hongaria dan lainnya berjumlah 373 jiwa pada tahun 1857, yang terbanyak adalah Belanda berjumlah 293 jiwa (J. Hageman: 34).

Kemudian mengenai komposisi penduduk pada tahun 1905, 1917, dan 1930 serta jumlah penduduk tahun 1920, 1925, 1930, 1935, dan 1940 dapat dilihat dalam tabel 1 dan 2 di bawah ini.

Tabel 1: Komposisi penduduk Surabaya berdasarkan etnis tahun 1905, 1917, dan 1930 (G.H. von Faber, 1933: 34; H.W. Dick, 2002: 42 dan 125).

Tahun	Eropa	Cina	Arab	Timur Asing	Pribumi
1905	8.063	14.843	2.482	-	124.473
1917	15.000	19.000	2.660	300	143.200
1930	26.025	39.038	-	5479*	271.897

*Termasuk Arab.

Tabel 2: Jumlah penduduk Surabaya tahun 1920, 1925, 1930, 1935, dan 1940 (H.W. Dick, 2002: 121).

Tahun	Jumlah
1920	192.492
1925	265.974
1930	342.439
1935	370.709
1940	396.709

Berdasarkan pada etnis yang ada, masyarakat Surabaya pada abad XX secara umum terbagi menjadi tiga lapisan, yaitu: Pertama, orang-orang Belanda dan orang-orang Eropa lainnya. Kedua,

orang-orang dari bangsa Timur Asing, yaitu: Melayu, Tionghoa, Arab, dan India. Lapisan ketiga adalah orang-orang Indonesia. Dengan sistem ini, maka dalam kegiatan kehidupan sosial di Surabaya, orang-orang Belanda dan orang-orang Eropa lainnya menerapkan perbedaan dan pemisahan terhadap lapisan yang ada di bawahnya. Dalam pemerintahan, Belanda membentuk dua jalur. Pertama pemerintahan kolonial diperuntukkan bagi warga Belanda dan Eropa lainnya serta orang-orang Timur Asing. Kedua, pemerintahan pamong praja bagi orang-orang Indonesia. Demikian juga dalam hal pendidikan, pemerintah kolonial Belanda memisahkan sarana pendidikan bagi setiap etnis. Kesempatan memperoleh pendidikan berdasarkan pada status (William H. Frederick, 1988: 3).

Pelapisan masyarakat Surabaya juga terlihat pada jenis pekerjaan. Orang-orang Belanda dan Eropa lainnya menguasai perekonomian yang penting, sebagai pemilik perusahaan industri, perkebunan dan pemilik modal. Orang-orang Indonesia sebagian besar bekerja sebagai tenaga buruh kasar, buruh pelabuhan, buruh pabrik dan hanya sebagian kecil yang menempati pekerjaan yang terhormat.

Meskipun demikian, pada masa akhir pemerintahan kolonial Belanda di Indonesia telah tumbuh lapisan menengah baru di kalangan orang Indonesia. Sebagai akibat dari kesempatan mendapatkan pendidikan modern bagi warga Indonesia hingga tingkat tinggi. Di samping itu lahir pemimpin-pemimpin Islam yang menyadari kondisi yang ada pada waktu itu. Pemerintah kolonial tidak menduga bahwa orang-orang yang mereka didik yang dipengaruhi kebudayaan Barat, tampil sebagai pemimpin gerakan nasionalis yang sadar diri. Kebijakan pendidikan yang diletakkan secara integral dengan kebijakan Islam pemerintah kolonial Belanda dan dirancang untuk meningkatkan intelektual kaum pribumi sangat berpengaruh terhadap rakyat. Kaum muslim khawatir tentang subsidi secara besar-besaran yang diberikan pemerintah kolonial Belanda kepada sekolah-sekolah Kristen akan berakibat pada merosotnya pengaruh Islam. Di sisi lain pemerintah kolonial Belanda mengabaikan lembaga-lembaga Islam. Kaum muslim menuntut agar pemerintah tidak melakukan kristenisasi di

negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Kebijakan tentang netralitas agama telah mereka abaikan, mereka telah terbukti “menganakemaskan” kaum Nasrani. Padahal netral seharusnya tidak memihak dan tidak campur tangan sama sekali, atau membantu semuanya secara seimbang tanpa mencampurinya (Aqib Suminto, 1985: 27). Persaingan antara Belanda yang pada hakikatnya adalah Kristen dan penduduk pribumi yang mayoritas beragama Islam tidak bisa dilepaskan dari persaingan agama. Oleh karena itu demi kelestarian penjajahannya di Indonesia, Belanda berpandangan bahwa penguasaan terhadap Islam merupakan faktor kunci pemecahan dan kristenisasi merupakan faktor penting dalam proses penjajahan (Alb. C. Kruyt, 1906: 98).

Kenyataan yang tidak dapat dipungkiri adalah munculnya organisasi massa dengan kecenderungan yang kuat terhadap Islam, yaitu Sarekat Islam. Tidak lama kemudian disusul oleh organisasi Muhammadiyah dan empat belas tahun kemudian oleh Nahdlatul Ulama. Kelahiran dan pertumbuhan gerakan keagamaan ini, setidaknya-tidaknya merupakan akibat langsung dari kegagalan kebijakan kolonial Belanda terhadap Islam. Snouck Hurgronje sebagai penggagas utama dalam kebijakan ini keliru menilai bahwa peradaban Barat lebih unggul daripada peradaban Islam, Islam tidak mampu dijadikan sebagai landasan yang kuat dalam gerakan modernisme (Alwi Shihab, 1998: 100). Kegagalan pemerintah kolonial Belanda yang berpendapat bahwa agar aspek-aspek yang bersifat ritual dibiarkan dan aspek-aspek politik ditindak tegas akan meredam gejolak umat Islam. Meskipun organisasi-organisasi itu tidak menyatakan dirinya sebagai organisasi politik, gerakan-gerakan keagamaan itu secara sadar telah memperjuangkan kemerdekaan rakyat Indonesia. Ajaran-ajaran Islam telah mendorong kesadaran nasional, sehingga memunculkan asosiasi atau perkumpulan-perkumpulan.

Dengan demikian pada permulaan abad XX terjadi perubahan dalam Islam di Indonesia yang dalam garis besarnya dapat digambarkan sebagai kebangkitan, pembaharuan, bahkan pencerahan (renaissans), faktor pendorongnya antara lain: Pertama, sejak tahun 1900 di beberapa tempat muncul dorongan yang kuat untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang kebanyakan

dari Muhammad Abduh adan murid-muridnya. Semboyan inilah yang digunakan oleh umat Islam Indonesia untuk menilai kebiasaan agama dan kebudayaan yang ada. Kedua, muncul sikap perlawanan nasional terhadap penguasa kolonial Belanda. Ketiga, Orang-orang Islam berusaha untuk memperkuat oganisasinya di bidang sosial ekonomi, baik untuk kepentingan mereka sendiri maupun untuk kepentingan rakyat banyak. Keempat, adanya usaha dari orang-orang atau organisasi Islam untuk mengadakan pembaharuan pendidikan Islam. Mereka tidak puas dengan metode tradisional dalam mempelajari al-Qur'an dan studi Islam. Mereka memperbaiki metode pembelajarannya dan materinya. Mereka juga mengusahakan pendidikan umum untuk orang Islam (Karel A. Steenbrink, 1994: 25-28).

Perluasan pendidikan gaya Barat tidak hanya memproduksi jenis tenaga kerja yang diperlukan oleh negara dan kegiatan bisnis swasta Belanda, tetapi yang lebih penting ialah menjadi alat utama untuk mengangkat dan menuntun rakyat bumiputra menuju modernitas dan persatuan. Di samping itu tidak semua yang dianggap sebagai kaum terpelajar di Surabaya pernah mengalami pendidikan pendidikan bergaya Barat yang menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar dan kurikulumnya didasarkan pada kurikulum yang disetujui oleh pemerintah Belanda. Akan tetapi banyak pula yang berasal dari pesantren dan kemudian melanjutkan pendidikannya ke Mekah maupun Mesir. Mereka ini banyak berkenalan dengan ide-ide pembaharuan, baik yang berasal dari muhammad Abduh maupun lainnya.

Model pendidikan Barat ini juga sudah dikenal oleh beberapa orang Indonesia yang mempelajari islam di malaysia, India atau Mesir. Di samping itu masyarakat Arab di kota-kota besar di Indonesia, termasuk Surabaya pada permulaan abad XX sering mendatangkan guru-guru dari Tunisia dan Syiria. Melalui guru-guru tersebut mereka mengenal sistem pendidikan Barat. Guru-guru itu kebanyakan mendapat pengaruh dari perancis dan mereka sangat dihormati oleh kalangan muslim Arab (Karel A. Steenbrink, 1994: 25).

Salah satu guru Jamiatul Khair di Surabaya yaitu Ahmad al-Awif yang datang ke Surabaya pada tahun 1913 telah berkenalan

dengan karya-karya Muhammad Abduh. Dia memberikan tekanan pada ilmu alat (Abduh sangat menaruh perhatian pada pelajaran bahasa Arab sebagai alat untuk memahami sumber-sumber Islam) lebih menekankan pada pengertian dan gaya kritik daripada hafalan, juga mengajarkan pelajaran umum seperti sejarah, ilmu bumi disamping mata pelajaran agama: pemakaian buku-buku yang bergambar dan pemikiran kembali pada al-Qur'an dan Hadis (Deliar Noer, 1988: 70). Di samping Jamiatul Khair, Al-Irsyad dan Al-khairiyah juga berkembang di Surabaya. Cabang Al-Irsyad Surabaya pada tahun 1930-an mendirikan sekolah guru dua tahun dan sebuah sekolah dasar tingkat rendah dengan nama *Schakelschool* (Deliar Noer, 1988: 75).

Beberapa tokoh yang mendapatkan pendidikan dengan sistem Barat termasuk Mas Mansur dan Wahab Hasbullah mendirikan *Tashwir al-Afkar* (Potret Pemikiran) di Surabaya pada tahun 1914. *Tashwir al-Afkar* tidak hanya menghimpun kaum ulama pesantren, tetapi menjadi ajang tukar-menukar informasi antar tokoh nasionalis dan sekaligus menjadi jembatan komunikasi antar generasi tua dan generasi muda. Gaung kelompok ini sampai ke seluruh kota di Jawa Timur, bahkan ke daerah-daerah lain seluruh Jawa. Kelompok ini mendiskusikan masalah-masalah kemasyarakatan yang muncul, pemikiran keilmuan dan dunia politik (Saifullah Ma'shum, 1998: 145).

Dalam *Tashwir al-Afkar* banyak dari kalangan pesantren yang berehasil dibina dalam cakrawala pemikiran yang lebih luas dan terbuka. Di samping hasil-hasil yang positif, perdebatan yang bebas yang berlangsung dalam *Tashwir al-Afkar* menjamah masalah *khilafiyah* (diperselisihkan atau kontroversial artinya dalam dirinya sendiri mengandung kemungkinan untuk disetujui atau tidak). Masalah itu antara lain mengenai soal bermazhab, kebebasan berijtihad, taqlid dan beberapa hal lain yang sifatnya sangat *furu'* (cabang dan kecil) seperti soal *tawassul*, *qunut*, *membaca ushalli*. Inilah yang kemudian menimbulkan keretakan di tubuh *Tashwir al-Afkar* yang pada akhirnya Mas Mansur keluar dari perkumpulan ini.

Wahab Hasbullah bersama Mas Mansur (sebelum keluar dari *Tashwir al-Afkar*) menghimpun sejumlah ulama dalam *Nahdlat*

al-Wathan (Kebangkitan Tanah Air) yang mendapatkan kedudukan hukumnya pada tahun 1916. *Nahdlat al-Wathan* (NW) merupakan tempat untuk menggembleng para remaja dan juga tempat untuk menatar calon pemimpin muda untuk melakukan dakwah. NW bermaksud untuk memperbaiki pendidikan dengan menerapkan sistem klasikal. NW berkembang dengan pesat dan tersebar di Surabaya. Cabang-cabangnya ada di Gresik dibawah kepemimpinan K.H.A. Faqih, di Malang dipimpin oleh K.H. Nachrawi Rais dan di Semarang oleh K.H. Ridwan serta cabang-cabang lain yang tersebar di berbagai daerah (Saifullah Ma'shum, 1998: 176). Banyak guru agama yang bergabung dan mengambil idenya. HOS Tjokroaminoto juga membantu mendirikan NW. Kemudian pada tahun 1918 Wahab Hasbullah mendirikan koperasi pedagang *Nahdlat al-Tujjar* (Andree Feillard, 1999: 9). Gedung NW ini tergolong megah dan indah, berlantai dua, yang dibangun oleh Abdulkahar (Saifullah Ma'shum, 1998: 175).

Pada tahun 1922 dibentuk *Ta'mir al-Masjid* untuk meningkatkan kegiatan kemasjid. Abdullah Ubaid dan Thohir Bakri pada tahun 1924 membentuk organisasi yang bernama *Syubban al-Wathan* (Pemuda Patriot) untuk membahas masalah agama, program dakwah, peningkatan pengetahuan bagi para anggota dan sebagainya. Organisasi ini bermarkas di sebuah Gedung di ujung perempatan jalan Bubutan (sekarang jalan Penghela) Surabaya. Kemudian pada tahun 1932 didirikan BANO (Barisan Anshor Nahdlatol Oelama) yang kemudian menjadi ANO (Anshar Nahdlatol Oelama) dan seterusnya menjadi GP Anshar (Gerakan Pemuda Anshar) sampai sekarang (Saifullah, 1998: 172-178).

Para pendiri *Syubban al-Wathan* adalah kader-kader Wahab Hasbullah yang berdomisili di wilayah kerja NW. Tampaknya kader-kader Wahab Hasbullah yang berdomisili di wilayah Tashwir al-Afkar tidak mau ketinggalan. Kemudian mereka mendirikan *Da'wah al-Syubban*. *Syubban al-Wathan* lebih menitikberatkan pada pembentukan kader-kader pemimpin, sedangkan *Da'wah al-Syubban* lebih menekankan pada pendalaman ilmu agama (Saifullah Ma'shum, 1998: 176).

Syubban al-Wathan mendapatkan sambutan yang antusias dari pemuda Surabaya. Ratusan pemuda mendaftarkan diri sebagai anggota. Hal ini dikarenakan program dan kegiatan yang diselenggarakan dapat memenuhi keinginan pemuda pada saat itu. Program itu antara lain: Kursus-kursus, dakwah keliling, dan latihan-latihan bagi peningkatan kualitas anggotanya. Di samping itu pendirinya adalah dua “Macan Podium”. Abdullah Ubaid juga mengisi pengajian rutin di NIROM, radio milik pemerintah Hindia Belanda. Melalui media inilah ide-ide Syubban al-Wathan tersebar (Saifullah Ma’shum: 174).

Di Surabaya juga didirikan madrasah yang diberi nama dengan Madrasah Mufidah oleh Mas Mansur dengan mengikuti sistem pengajaran di Mesir. Tujuan didirikannya Madrasah Mufidah ialah mencetak kader-kader bangsa, tenaga penerus yang akan menyambung perjuangan orang-orang tua. Mas Mansur dalam memajukan umat juga menggunakan jalur media massa. Dia menerbitkan majalah *Suara Santri*. Majalah ini memperoleh kesuksesan, apalagi penggunaan kata santri pada waktu itu sangat digemari. Dia juga menerbitkan majalah *Djinem*. Keduanya dimaksudkan untuk memperbaiki kaum muslim dan rakyat pada umumnya. Dia juga membantu di majalah *Siaran* dan *Kentungan* di Surabaya. Mas Mansur menyusun buku kecil tentang hadis nabawiyah yang berisi tentang tanya jawab ucapan-ucapan Nabi saw untuk pelajaran murid-murid sekolah Islam, menulis buku *Syarat Sahnya Nikah* yang dibantu oleh Wondosudirdjo yang dicetak pertama kali pada tanggal 1 Januari 1928, *Adab al-Bahs wa al-Munadarah*, tentang tata cara berdiskusi dan cara memecahkan masalah yang sulit dan rumit. Buku yang terakhir ini banyak digunakan sebagai pedoman dalam permusyawaratan utusan-utusan dalam Muhammadiyah. Selain itu dia juga gemar menggunakan majalah-majalah lain dalam menyebarkan ide-idenya, seperti: *Penganjur, Islam Bergerak* di Yogyakarta; *Panji Islam, Pedoman Masyarakat* di Medan; dan *Adil* di Solo (Saleh Said: 29-31). Di samping itu, dia juga banyak menulis dalam surat kabar.

SI juga mempunyai peranan yang besar dalam memajukan umat Islam di Surabaya. Para anggota SI secara individu

diwajibkan mengikuti ajaran Islam – bertindak benar, taat pada hukum negara dan pemerintah, tidak minum-minuman beralkohol atau menghisap candu – semua aksi kolektif dari SI diarahkan untuk melawan pencurian, kebakaran, zina dan kesulitan-kesulitan para anggota yang penyebabnya bukan ulah mereka sendiri. Dengan kata lain tolong-menolong di antara anggota diarahkan untuk menanggulangi kerugian mutlak (Takashi Shiraisi, 1997: 61).

SI sekitar tahun 1916-1921 telah mencantumkan kata nasionalisme dalam acara kongres tahunannya. Sebelumnya hanya kata-kata kongres begitu saja. Hal ini mengindikasikan bahwa partai tersebut telah tersebar di seluruh persada tanah air dan kongres itu dihadiri oleh utusan segenap daerah. Pencantuman kata itu mencerminkan suatu usaha yang sadar dari pemimpin-pemimpinnya untuk menyebarkan dan menegakkan cita-cita nasionalisme dengan Islam sebagai ajaran yang dianggap dasar dalam pemikiran tersebut (Deliar Noer, 1988: 126).

Perkembangan SI di Surabaya tidak bisa dilepaskan dari diri HOS Tjakroaminoto. Ketika HOS Tjakroaminoto duduk sebagai anggota Dewan Rakyat (semacam parlemen), dia dan kawan-kawannya mengajukan mosi kepada pemerintah Belanda pada tanggal 18 Mei 1918. Mosi itu terkenal dengan sebutan “Mosi HOS Tjakroaminoto”. Mosi itu berisi: (1) bahwa hak pilih sepenuhnya harus ada pada rakyat, (2) badan perwakilan mempunyai hak legislatif penuh, dan (3) pemerintah bertanggung jawab kepada parlemen yang mempunyai kekuasaan tertinggi. Akan tetapi mosi itu tidak ditanggapi oleh pemerintah kolonial Belanda, sehingga Tjakroaminoto keluar dari Dewan Rakyat (M. Masyhur Amin, 1980: 32-33).

Ketika SI dipimpin oleh HOS Tjakroaminoto didirikan surat kabar *Oetoesan Hindia*, *Fajar Asia* dan Majalah *Al-Jihad* bersama kawan-kawan seperjuangannya (M. Masyhur Amin, 1980: 26). Pada tanggal 26 Januari 1913 diadakan Kongres yang pertama di Surabaya. Kongres ini merupakan titik tolak perkembangan SI, sehingga menjadi besar. Hadir dalam acara ini Pengurus Besar SI, pendiri SI, H. Samanhudi dan utusan-utusan dari daerah: Semarang, Kudus, Malang, Sepanjang, Madiun, Ngawi; tokoh setempat: Patih Surabaya, asisten-asisten wedana, pejabat-pejabat

polisi, mantri, guru-guru, beberapa tokoh Cina dan Arab serta beberapa pejabat pemerintah Surabaya lainnya. Massa rakyat kurang lebih delapan ribu sampai sepuluh ribu orang turut meramaikannya. (*Sarekat Islam Lokal*, 1975: XXVIII).

Dengan adanya SI di Surabaya orang-orang Islam banyak mendirikan toko. HOS Tjokroaminoto bersama H. Agus Salim mendirikan organisasi Hindia (1926) dengan tujuan memberikan penerangan haji bagi umat Islam yang akan menunaikan ibadah haji, N.V. Fajar Asia (1927), Majelis Ulama (1928) sebagai tempat bermusyawarah dan berdamai bagi para penganut aliran-aliran dalam Islam yang kerap kali membesar-besarkan masalah *khilafiyah* dan Balai Persatuan dan Permusyawaratan Umat Islam sebagai wadah pembelaan umat Islam dari serangan-serangan kaum nasionalis yang sering mencemoohkan umat Islam dan Islam. Atas ide dia dapat dibentuk lembaga-lembaga sosial dalam organisasi yang dipimpinnya, seperti: *Khazanah al-Amwal*, *Nazirah al-Awqaf* dan *Waliyah al-Zakah* (M. Masyhur Amin, 1980: 34). SI juga menerbitkan majalah *Al-Islam*.

Pada akhir September sampai awal Oktober 1918 dilaksanakan Kongres CSI (Central Sarikat Islam) di Surabaya yang menandai perubahan besar dalam aktivitas CSI. Tema pidato dalam kongres adalah penyusunan “kekuatan”. Mereka sudah berani menyampaikan kekecewaan kepada pemerintah atau pejabat setempat dengan cara terus terang. Mereka menentang cara-cara “meminta dan memohon”, ketika orang mengerti bahwa mereka dapat menuntut hak mereka dan menyusun kekuatan melalui organisasi yang baik untuk menentang “masyarakat kapitalis (M. Masyhur Amin, 1980: 111-112).

Pada tanggal 6 Oktober 1924 berdirilah Komite Khilafat di Surabaya, yang kemudian namanya diganti dengan Sentral Komite Khilafat Hindia Timur. Tidak lama kemudian berdirilah sub-komite-sub komite di Yogyakarta, Pekalongan, Babad, Cirebon, Betawi, Pasuruan, Menes, Jampang Kulon, Cianjur, Ambon Banjarmasin, Temanggung, Makasar, Bandung dan Garut (*Soeara Perdamaian*, 4 Maret 1926)

Pada tanggal 25/26 Desember 1924 Komite Khilafat mengadakan Kongres Al-Islam luar biasa di Surabaya untuk memilih utusan yang akan berangkat ke Kairo untuk membicarakan, memilih, dan mengangkat seseorang khalifah baru dalam dunia Islam. Dalam kongres itu diputuskan bahwa utusan yang akan berangkat ke Kairo ialah: R.M. Soerjopranoto, K.H. Fachroddin, dan K.H. Wahab Hasbullah. Selang beberapa lama setelah kongres itu, Komite Khilafat Surabaya menerima telegram dari Hoofd Comite Chilaafat di Kairo yang menyatakan bahwa kongres Islam yang ditetapkan di Kairo pada bulan Maret 1925 tidak bisa dilaksanakan, karena adanya rintangan-rintangan yang terjadi di Hijaz dan Kairo. (*Soeara Perdamaian*, 4 Maret 1926)

Setelah peperangan antara Ibn Saud dengan Syarif Husein dan anaknya, Syarif Ali, berhenti dan keadaan Hijaz dan Kairo aman kembali, maka Ibn Saud kemudian mengirim kembali surat kepada Komite Khilafat di Surabaya supaya utusan-utusan umat Islam dari Hindia Timur datang ke Hijaz untuk membicarakan tentang urusan dan penyerahan tanah suci kepada umat Islam sedunia dan masalah khilafat. Masalah ini kemudian dibicarakan dalam Kongres Al-Islam di Bandung mulai tanggal 6-8 Pebruari 1926. Dalam kongres itu diputuskan bahwa yang akan diutus ke Hijaz ialah HOS Tjakroaminoto dan Mas Mansur (Deliar Noer, 1988: 243).

NU juga mempunyai peranan yang besar dalam memajukan Islam di Surabaya. Pada awalnya NU diperkirakan hanya sebagai organisasi lokal di Surabaya, tetapi baru sepuluh tahun (1926-1936) NU telah melebarkan sayapnya ke seluruh pulau Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi dan sebagian Maluku (Saifuddin Zuhri, 1983: 36). Ketika NU melangsungkan muktamar yang ke-2 di Masjid Ampel Surabaya pada tahun 1927 dihadiri kira-kira 15.000 orang, 36 ulama terkemuka dari seluruh pulau Jawa. Mereka datang dari Jakarta, Indramayu, Cirebon, Banyumas, Purbalingga, Kudus, Solo, Pekalongan, Purwokerto, Malang, Surabaya, Semarang, Jember, Rembang, Lasem, dan Jombang (Pengurus Nahdlatul Ulama Cabang Kotamadya Surabaya, 1980: 118). Hal ini menunjukkan dukungan yang luas dari masyarakat dan ulama. Perkembangan yang pesat ini tidak bisa dilepaskan dari peranan dari Wahab Hasbullah yang merupakan seorang

organisateur yang kuat dan dianggap sebagai pendorong berdirinya NU serta merupakan motor penggerak dari organisasi ini. Faktor yang lebih penting lagi adalah kharisma K.H. Hasyim Asy 'ari yang menjadikan NU cepat populer.

Pada awal pertumbuhannya NU merupakan organisasi kota dengan ulama dan Madrasah di Surabaya. Memang NU lebih mudah mendirikan madrasah yang kurang lebih memakai model Barat untuk di kota daripada di pedesaan di Jawa, demikian juga dengan pengambilan guru untuk pelajaran umum. NU juga sudah lama menerapkan administrasi yang modern, misalnya ketika K. Mahfudz Shidiq terpilih menjadi ketua Tanfidziyah pada tahun 1937. Dia pergi ke kantor NU di jalan Sasak no, 23 Surabaya setiap pagi seperti halnya seorang pegawai kantor. Dia juga mendapatkan gaji rutin, sehingga dia dapat berkonsentrasi terhadap pengelolaan organisasi. Suatu hal yang masih langka pada saat itu, apalagi dilakukan oleh organisasi non pemerintah (Karel A. Steenbrink, 1994: 68). NU juga banyak menerbitkan majalah, seperti *Suara Nahdlatul Ulama*, kemudian diganti dengan nama *Berita Nahdlatul Ulama*, *Suluh NU*, *Terompet Anshar*, dan surat kabar *Duta Masyarakat*.

Pada akhir Maret 1939 MIAI menyelenggarakan Kongres al-Islam ke-2 di Solo. Dalam kongres itu Mas Mansur mengemukakan bahwa MIAI merupakan tempat bermusyawarah untuk kepentingan agama Islam, dan merupakan badan perwakilan yang terdiri dari wakil-wakil atau utusan-utusan dari beberapa perhimpunan yang ber-dasar agama Islam. Di samping itu MIAI juga merupakan tempat perkenalan, saling bertemu dan menjalin tali persahabatan. Dengan demikian dapat terwujud persatuan lahir dan batin para alim ulama dan pemimpin Islam seluruh Indonesia (Soebagijo I.N., 1982: 33). Tujuannya adalah untuk membicarakan dan memutuskan soal-soal yang penting bagi kemaslahatan umat dan agama Islam, hasil dari keputusan itu harus dipegang teguh dan dilakukan bersama-sama oeh segenap perhimpunan yang menjadi anggotanya (Deliar Noer, 1988: 265).

MIAI (Majlis Islam A'la Indonesia) juga merupakan salah satu organisasi Islam yang lahir di Surabaya pada bulan September 1937 atas inisiatif Mas Mansur. Pembentukan MIAI ini

berlangsung dari tanggal 18-23 September 1937. Sebelumnya dia telah menghubungi alim besar Surabaya K.H. Dahlan (non partai) untuk mendapatkan sokongannya, dan ia pun menyetujui. Pertemuan MIAI itu dihadiri tidak kurang dari 70 ulama dari Jawa dan Madura. Mas Mansur, Wahab Hasbullah, dan Dahlan adalah tokoh utama dalam pertemuan yang menghasilkan MIAI itu (Amir Hamzah Wiryosukarto, 1992: xx).

Masih banyak lagi usaha yang dilakukan oleh umat Islam di Surabaya untuk memajukan umat Islam, misalnya mendirikan sekolah *Al-Irsyad School* (*Soeara Pedamaian*, 18-25 Maret 1926), Sekolah Gadis Islam di Ampel (*Soeara Pedamaian*, 15 Juli 1926), surat kabar *Zaman Baroe* yang diterbitkan oleh *Vereeniging Attahdibiyah* (*Soeara Pedamaian*, 18-25 Maret 1926) orang Arab menerbitkan surat kabar *Pertimbangan*, dan juga *Al-Iqbal* untuk kalangan pemuda Arab.

D. Kesimpulan

Pada akhir abad XIX - awal abad XX di Surabaya terjadi perubahan yang signifikan, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial budaya maupun pendidikan. Dijadikannya Surabaya sebagai pusat administrasi di Jawa Timur mendorong dibangunnya kantor-kantor pemerintahan dan infrastrukturnya. Dalam bidang ekonomi, Surabaya menjadi kawasan perdagangan dan industri yang penting. Surabaya telah berubah dari sebuah desa kecil menjadi kota metropolitan. Dalam bidang sosial budaya muncul heterogenitas penduduk yang beraneka ragam. Dalam bidang pendidikan terjadi perubahan dari sistem pendidikan yang bersifat tradisional menjadi modernis.

Perubahan-perubahan itu, khususnya dalam bidang ekonomi telah menciptakan kemakmuran, bukan hanya di kalangan orang-orang Belanda, tetapi juga bagi rakyat pribumi, khususnya umat Islam. Banyak sarana dan prasarana dibangun, seperti: Masjid, madrasah atau sekolah, munculnya organisasi-organisasi Islam dan pers.

Dibangunnya madrasah atau sekolah memberi peluang bagi generasi muda memahami ajaran Islam dan membuka

cakrawala pemikiran mereka. Melalui sarana ini transformasi ilmu pengetahuan dan nilai-nilai agama Islam berjalan sangat efektif. Dibentuknya organisasi-organisasi Islam mempunyai fungsi yang signifikan dalam meningkatkan kehidupan keagamaan umat Islam. Organisasi umat Islam berfungsi untuk menjalin ukhuwah islamiyah, sebagai wadah untuk membahas masalah-masalah keislaman, sebagai sarana untuk mengkritik kebijakan-kebijakan kolonial Belanda yang berusaha mendiskreditkan Islam dan umat Islam. Melalui organisasi memudahkan untuk mensosialisasikan nilai-nilai yang terdapat dalam budaya Islam, seperti ketika bertemu mengucapkan salam, memakai pakaian yang menutup aurat atau simbol-simbol lainnya.

Pertumbuhan pers yang pesat, khususnya majalah dan surat kabar mempunyai arti yang penting bagi perkembangan Islam. Melalui pers tercipta jaringan komunikasi antar pemimpin Islam dan pemimpin Islam dengan umatnya, sebagai pembangkit kesadaran kolektif akan persamaan nasib sebagai satu umat (Islam) dan sebagai kritik sosial terhadap penyimpangan-penyimpangan ajaran Islam. Pers juga sebagai wahana penyampai gagasan pembaruan Islam dan juga pemberi informasi tentang perkembangan dunia Islam.

Kebangkitan Islam di Surabaya juga karena perbaikan sistem pendidikan. Diperkenalkannya ilmu-ilmu umum. Pendidikan model Barat yang diperkenalkan oleh Belanda diadopsi dan diakomodasi, sehingga pendidikan Islam di samping mengajarkan ilmu-ilmu agama, juga ilmu-ilmu umum. Pendidikan model Barat juga diperoleh melalui para pelajar Islam yang belajar ke Mekah, Mesir, dan Malaysia atau India. Di samping itu masyarakat Arab di kota-kota besar seperti Surabaya pada permulaan abad XX sering mendatangkan guru-guru dari Tunisia dan Syiria. Melalui mereka sistem pendidikan Barat diperkenalkan.

Meskipun terjadi perkembangan Islam di Surabaya, perkembangan itu dibatasi juga oleh kebijakan-kebijakan kolonial yang bersifat rasial dan diskriminatif. Dapat dikatakan bahwa kebijakan pemerintahan kolonial Belanda lebih mementingkan

orang-orang Eropa daripada orang-orang pribumi yang mayoritas beragama Islam. Mereka mendiskreditkan umat Islam dan menganakemaskan kalangan Nasrani. Mereka berusaha menghilangkan pengaruh Islam atau setidaknya mengurangi-nya. Terlepas dari dampak negatif kedatangan kolonial Belanda, pemerintah kolonial Belanda telah membawa pengaruh positif dalam berbagai bidang, khususnya bidang keagamaan.

Di samping faktor-faktor tersebut, faktor penting lainnya adalah ajaran agama Islam itu sendiri. Islam mengajarkan kepada umatnya untuk bersungguh-sungguh dalam mencari karunia Allah, antara lain terdapat dalam al-Qur'an surat al-Jumu'ah ayat 9-11, Surat Alam Nasyrah ayat 5-8 dan Surat Ibrahim ayat 7. Dalam Islam materi itu harus dilengkapi dengan spirit keagamaan, karena manusia diharapkan dapat menggunakan materi sesuai dengan nilai-nilai Ilahi. Dengan spiritualitas materi, membuat kehidupan dan hidup punya arti sakral, kesadaran yang bercirikan Islam, mereka tidak bersikap serakah terhadap karuniaNya. Kesadaran yang didasarkan pada ketuhanan berkaitan erat bukan saja pada peran yang bersifat sakral dan nilai-nilai yang abadi, tetapi juga dengan makna pembangunan dan tujuan hidup.

Dengan mempelajari dan memahami situasi dan kondisi pada saat itu dapat dikatakan bahwa perubahan-perubahan yang terjadi di Surabaya sangat kondusif bagi perkembangan Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rachman Patji. "Asimilasi Golongan Etnis Arab: Suatu Studi lapangan di Kelurahan Ampel Surabaya". *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu Sosial Indonesia*, no. 1, jilid X, Juni 1983.
- Alb. C Kruyt. "De Inlandsche Staat en de Zending". *Indish Genootschap*, 23 Oktober 1906.
- Almoersjid*. No. 18. Th. 2 (10 Januari 1939)
- Almoersjid*. No. 19. Th. 2 (1 Pebruari 1939)
- Alwi Shihab. *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Amir Hamzah Wiryosukarto, *Kiyai Haji Mas Mansur: Kumpulan Karangan Tersebar*. Yogyakarta: Persatuan, 1992.
- ANRI. *Serikat Islam Lokal*. Jakarta: ANRI, 1975.
- Aqib Suminto. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Azyumardi Azra. *Islam Nusantara: Jaringan Lokal dan Global*. Bandung: Mizan, 2002.
- Berita Nahdlatoel Oelama*. 15 Januari 1936. Tahun ke-5.
- Breman, J. C. *Djawa: Pertumbuhan Penduduk dan Struktur Demografis*. Djakarta: Bhratara. Djakarta: Bhratara, 1971.
- Bruinessen, Martin Van. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994.
- Chairul Anam. *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Solo: Jatayu, 1985.
- De Jonge, Huub, ed. *Agama Kebudayaan dan Ekonomi*. Jakarta: Rajawali Pers, 1989.
- Deliar Noer. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Dick, H.W., James J. Fox dan Jamie Mackie, ed. *Pembangunan yang Berimbang: Jawa Timur dalam Era Orde Baru*, tej. Bambang Sumantri. Jakarta: Gramedia, 1997.
- Dick, H.W. *Surabaya, City of Work: A Socioeconomic History 1900-2000*. Ohio: Ohio University Press, 2002.
- Feillard, Andree. *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*. Yogyakarta: LkiS dan The Asia Fondation, 1999.

- Frederick, William H. *Vision and Heat: The Making of Indonesia Revolution*. Ohio: Ohio University Press, 1988.
- Geertz, Clifford. *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modrnisasi Ekonomi*. Jakarta: Gramedia, 1977.
- G. H. Von Faber. *Oud Soerabaia*, 1931.
- _____. *Niew Soerabaia*, 1933.
- Harun Nasution dan Azyumardi Azra, penyunting. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Obor, 1985.
- Handinoto. *Perkembangan Kota dan Arsitektur Kolonial Belanda di Surabaya 1870-1940*. Yogyakarta: Andi, 1996.
- Indriyanto. "The Port of Surabaya 1900-1940". Makalah ini dipresentasikan dalam *Conference on Modern Economic History of Indonesia*. Yogyakarta: 26-28 Juli 1999.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- M. Masyhur Amin. *Saham HOS Tjakroaminoto dalam Kebangunan Islam dan Nasionalisme*. Yogyakarta: Nur Cahaya, 1980.
- _____. *HOS Tjakroaminoto: Rekonstruksi Pemikiran dan Perjuangannya*. Yogyakarta: Cokroaminoto University Press, 1995.
- Mochamad Habib Mustopo. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Jendela, 2001.
- MT. Arifin. *Muhammadiyah: Potret yang Berubah*. Surakarta: Institut Gelanggang Pemikiran Filsafat Sosial Budaya dan Kependidikan Surakarta, 1990.
- Nasution. *Perkembangan Ekonomi Karesidenan Surabaya 1830-1930*. Tesis Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tidak diterbitkan, 1998.
- Pengurus Nahdlatul Ulama Cabang Kotamadya Surabaya. *Kebangkitan Umat Islam dan Peranan NU di Indonesia*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.
- Saifuddin Zuhri. *K.H. Wahab Hasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama*. Yogyakarta: Pustaka Falaakiyyah, 1983.
- Saifullah Ma'shum, ed. *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*. Bandung: Mizan dan Yayasan Saifuddin Zuhri, 1998.
- Saleh Said. *Kyai Mas Mansur: Membuka dan Menutup Sejarahnya*. Surabaya: Budi, t.t.

- Sartono Kartodirdjo. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 dari Emporium sampai Imperium*, jilid I. Jakarta: Gramedia, 1988.
- _____. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme*, jilid II. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Sejarah Muhammadiyah*. Yogyakarta: Majelis Pustaka P.P. Muhammadiyah, 1995.
- Shiraishi, Takashi. *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997.
- Sinar Islam*. 12 Juli 1917.
- Sinar Islam*. 28 Pebruari 1918.
- Sinar Islam*. 7 Maret 1918.
- Sinar Islam*. 14 Maret 1918.
- Slamet Effendy Yusuf, dkk. *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak-jejak NU*. Jakarta: Rajawali Pers, 1983.
- Soeara Perdamaian*. 14 Januari 1926.
- Soeara Perdamaian*. 4 Maret 1926.
- Soeara Perdamaian*. 18-25Maret 1926.
- Soeara Perdamaian*. 15 Juli 1926.
- Soebagijo I.N. K.H. Mas Mansur: *Pembaharu Islam di Indonesia*. Jakarta: Gunung Agung, 1982.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- _____. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Bandung: Mizan, 1995.
- _____. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Tim Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarata: Direktorat Pembinaan Kelembagan Agama Islam, 1984/1985.
- Zein M. Wiryoprawiro IAI. *Perkembangan Arsitektur Masjid di Jawa Timur*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

KOMUNITAS SUFISME DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH LOKAL

Oleh: Dudung Abdurrahman

A. Latar Sejarah Lokal

Sejarah lokal dalam pengertiannya yang sederhana adalah kisah kelampauan dari kelompok-kelompok masyarakat yang berada pada daerah geografis yang terbatas, dalam tulisan ini difokuskan terhadap komunitas sufisme di daerah Priangan. Komunitas sufisme tersebut sebetulnya bermuara pada kehidupan religius dalam pengamalan keagamaan Islam melalui tarekat, namun hubungan *deadic* antara Guru dan Murid atau Pengikut Tarekat dapat menunjukkan model kehidupan sosial, sehingga proses-proses hubungan antar mereka melahirkan gerakan sosial-keagamaan yang khas. Gerakan-gerakan yang terjadi di kalangan Kaum Tarekat itu juga seringkali ditunjukkan dalam kegiatan-kegiatan yang bertujuan untuk pengembangan kegiatan sosial dan partisipasi politik.

Sementara itu, gerakan Kaum Tarekat mengalami perubahan model hubungan dan kegiatannya terutama pada abad XX berlangsung atas dinamika internal komunitas suatu tarekat pada tingkat lokal yang bersamaan dengan dinamika umat Islam pada tingkat nasional, bahkan juga disebabkan pengaruh gerakan Kaum Sufi di dunia Islam. Reformasi Kaum Sufi di daerah-daerah pusat Islam, baik dilakukan individu-individu ataupun gerakan-gerakan sosial, menyebar ke berbagai wilayah (negara) Muslim di Gurun Sahara Afrika Selatan, Asia Tenggara, Asia Tengah, bahkan sampai ke Cina (Sirriyeh, 1999: 2), maka pengaruhnya berkembang di Indonesia dalam gerakan-gerakan tarekat pada

tingkat lokal. Seperti halnya di daerah Priangan, dapatlah dikatakan bahwa gerakan mereka merupakan bagian dari wacana perkembangan dan pembaruan Islam di bidang sufisme tersebut. Kaum Tarekat di daerah ini melakukan pembaharuan dan pengembangan ajaran sufisme melalui pengabdian mereka dalam kehidupan keagamaan. Sementara itu mereka juga berperanan penting dalam gerakan-gerakan sosial maupun politik umat Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya bagi kebangkitan nasional dan perjuangan kemerdekaan Indonesia.

Gejala perubahan lainnya dari gerakan Kaum Tarekat di daerah ini, dapat diperhatikan dari basis sosial penganut (murid-murid tarekat) pada dua periode sejarah abad XX. Pengikut tarekat pada periode sebelum kemerdekaan Indonesia lebih banyak datang dari masyarakat petani di pedesaan, sedangkan sesudah kemerdekaan pengikut tarekat itu juga datang dari kalangan masyarakat kota. Karena faktor ini mendorong gerakan Kaum Tarekat dapat memainkan peranan yang tidak kalah penting daripada gerakan-gerakan pembaruan Islam seperti Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam, dan Nahdatul Ulama (NU). Bahkan Kaum Tarekat telah menampilkan gerakannya yang unik, yaitu terjadi dalam keragaman model pengembangan ajaran tarekat, fungsi ajaran dan ritual bagi dinamika sosial, dan model-model relasi sosial mereka terhadap kekuatan-kekuatan politik.

Keunikan-keunikan gerakan Kaum Tarekat seperti tersebut di atas secara khusus dapat diperhatikan pada tiga tarekat dengan pusat perguruannya masing-masing sebagai berikut. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (selanjutnya disingkat TQN) di Pondok Pesantren Suryalaya (selanjutnya disebut *Kaum Godebag*); Tarekat Idrisiyyah (selanjutnya disebut *Kaum Wara'i*) di Pondok Pesantren Pagendingan, keduanya di daerah Tasikmalaya; dan Tarekat Tijaniyyah (selanjutnya disebut *Kaum Tijani*) di daerah Garut. Ketiga tarekat ini bertahan sebagai basis spiritual dan sosio-keagamaan yang bersifat lokal, meskipun untuk TQN Suryalaya sendiri pengaruhnya melampaui batas wilayah pusat perguruan tarekat tersebut. Berbeda dengan tarekat-tarekat yang sama di daerah lain, khususnya Taekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang pusat perguruannya terdapat di daerah-

daerah Sumatera, Banten, Jawa Tengah dan Timur, NTB, dan daerah lainnya, TQN Suryalaya memiliki sistem pengembangan yang khas.

Sudut pandang historis atas kelangsungan serta perubahan gerakan Kaum Tarekat dalam studi ini dipetakan berkenaan dengan pengembangan ajaran sufisme, corak kepemimpinan dan pengaruh para Sufi pada basis sosial pengikut tarekat, dan model-model hubungan sosial-politik. Perubahan aspek-aspek ini yang terjadi dalam gerakan tiga tarekat tersebut diasumsikan, bahwa pengembangan sufisme pada periode kolonial terbatas dalam praktek tarekat dengan pola kepemimpinan yang terkonsentrasi kepada seorang mursyid, dan pengikutnya kebanyakan petani pedesaan; sedangkan sesudah kemerdekaan aspek-aspek tersebut berubah menjadi model gerakan sosial tarekat dengan kepemimpinan kelompok (*mursyid* dan sejumlah wakilnya) serta pengikutnya ditambah penduduk perkotaan. Adapun kelangsungan serta perubahan gerakan Kaum Tarekat di bidang sosial-politik, diasumsikan terjadi dalam bentuk perlawanan mereka terhadap pemerintah pada periode kolonial, kemudian pada masa kemerdekaan berubah menjadi kerjasama dalam bentuk hubungan-hubungan sosial-politik antara komunitas tarekat masing-masing dengan pemerintah.

Studi sejarah lokal ini memiliki arti penting bagi historiografi Islam di Indonesia, dengan alasan-alasan di antara lain sebagai berikut:

Pertama, pembuktian historis dalam studi ini yang didasarkan pada unit kajiannya melalui tiga tarekat di daerah Priangan, dimaksudkan untuk mencari kejelasan tipologi gerakan tarekat. Keunikan sejarah masing-masing tarekat sebagaimana dikemukakan di atas dipandang mewakili model-model gerakan sufisme di dunia Islam, karena karakteristik penyebaran tarekat pada umumnya berlangsung dalam tradisi keterjalinan (*silsilah*) antar para Sufi, tetapi gerakan Kaum Tarekat lokal ini juga dapat mewakili sejarah perkembangan aliran-aliran sufisme di Indonesia, karena ketiga tarekat itu bukan saja berperan sebagai pusat perguruannya yang berkedudukan di tingkat lokal,

melainkan dari masing-masing pusat tarekat itu telah menyebar cabang-cabangnya pada lingkup nasional.

Kedua, gerakan Kaum Tarekat di Priangan cukup menonjol aktivitasnya di bidang keagamaan, bahkan kekuatan massa pengikutnya pada setiap tarekat sangat potensial bagi gerakan-gerakan sosial dan hubungan-hubungan politik. Sementara itu, wacana sejarah Indonesia abad XX lebih banyak memberikan perhatian terhadap gerakan Kaum Tarekat hanyalah dijadikan bagian dari pembahasan yang lebih luas mengenai perkembangan umat Islam. Bahkan terdapat kesimpulan sepihak, bahwa sufisme dan komunitas tarekat pada abad XX merupakan gejala dan wahana pelarian dari tanggungjawab sosial dan politik (*Pesantren*, No. 1 Vol. II, 1992: 5). Karenanya studi ini mencoba menyanggah kesimpulan semacam itu, sebab peran keagamaan dan sosial Kaum Tarekat merupakan suatu kekuatan sosial yang justru diperhitungkan berbagai pihak di dalam proses politik dan kebijakan-kebijakan.

Alasan-alasan di atas merupakan pangkal tolak dan pendorong studi ini untuk memetakan model-model gerakan keagamaan berdasarkan pembuktian-pembuktian historis. Studi ini juga dilakukan untuk menjelaskan variasi sejarah lokal dalam upaya memperkaya informasi tentang tipologi gerakan sufisme. Tipe-tipe gerakan tarekat khususnya dalam konteks perubahan sosial dan politik merupakan fakta sejarah dan keagamaan yang tidak dapat diabaikan dari perkembangan umat Islam pada umumnya, sehingga studi ini berguna memberikan sumbangannya terhadap analisis mengenai hubungan agama dan sosial-politik dalam sejarah Indonesia.

B. Orientasi Metodologi

Komunitas sufisme secara umum dapat dipahami sebagai pengamal aspek ajaran Islam yang menekankan kebersihan dan kesucian hati. Komunitas seperti ini banyak melakukan ibadah dalam rangka hubungan dekat kepada Allah untuk memperoleh ridha atau perkenan-Nya serta agar mencapai ma'rifat. Karena itu perilaku sufisme merupakan model keagamaan yang tumbuh

dalam penghayatan Islam. Perkembangan sesuatu komunitas sufisme biasanya didasarkan kelompok sosial-keagamaan di bawah kepemimpinan Kaum Sufi dengan peranan utama mereka sebagai guru serta pengembang sesuatu tarekat. Atas kedudukan serta peran Kaum Sufi itulah setiap komunitas tarekat menciptakan berbagai bentuk hubungan sosial di dalam lingkungannya sendiri maupun hubungannya dengan kelompok-kelompok sosial-politik di luar komunitas mereka.

Perkembangan komunitas sufisme dalam studi ini lebih dibatasi dalam sistem tarekat. Berdasarkan terminologi sufisme, bahwa tarekat itu sendiri pada dasarnya adalah suatu metode praktis yang dijalankan para Sufi dalam membimbing murid untuk merasakan hakikat Tuhan (Trimingham, 1973: 3-4). Namun tarekat juga biasa dihubungkan dengan nama ordo sufisme, dilihat dari kegiatan guru sufi (disebut juga *syekh* atau *mursyid*) mengajarkan sesuatu tarekat kepada murid-murid melalui latihan-latihan spiritual (*riyadah*). Kaum Sufi memegang peranan utama dalam menentukan tingkat kemampuan spiritual murid, sehingga apabila seorang murid dipandang telah memiliki kemampuan tertentu, maka dia berhak menduduki *khalifah* (pengganti atau wakil) untuk menyampaikan metode-metode gurunya (Rahman, 1984: 194). Sebaliknya, para murid sesuatu tarekat yang biasanya datang dari berbagai lapisan masyarakat menunjukkan kepatuhan sebagai pengikut para Sufi dan berperan menjadi penunjang gerakan-gerakan tarekat. Berdasarkan pola-pola hubungan guru-murid itulah biasanya komunitas sufisme terbentuk sebagai sistem sosial yang khas.

Kekhasan komunitas sufisme dalam studi ini dapat dipelajari lebih lanjut berdasarkan acuan konseptual di bawah ini :

Sosial-keagamaan Sufisme

Sufisme yang berkembang melalui tarekat-tarekat, seperti dikemukakan di atas, merupakan sistem kepercayaan yang menjadi landasan Sufi di dalam membentuk kepribadian mereka yang berpengaruh kepada para penganut. Karenanya keyakinan dan ritus-ritus religius sufisme bukan hanya membentuk fakta

keagamaan, melainkan juga sebagai fakta-fakta sosial. Menurut pengertian Durkheim (1938), bahwa keyakinan dan ritus seperti itu pada dasarnya benar-benar bersifat individual mempengaruhi cara berpikir dan berperilaku individu. Namun, menurutnya, konteks sosiologi agama memperlihatkan dampak sosial dari praktek-praktek yang berkaitan dengan kategori-kategori religius, sehingga praktek-praktek ritual yang menggambarkan kebersamaan memiliki dampak sosial yang sangat signifikan bagi kolektifitas (Turner, 2006: 83). Gagasan Durkheim ini, seperti halnya dipahami Parsons, bahwa tatanan sosial yang ditekankan pada fakta moral eksternal dan *kesadaran kolektif* telah menjadi bagian subyektifitas individual melalui mekanisme ritual religius. Setiap masyarakat memiliki keyakinan kolektif tertentu yang disebarkan melalui ritual-ritual tertentu pula (*Ibid.*, 87).

Sosial-keagamaan yang ditampilkan komunitas sufisme biasanya dicirikan sebagai sistem yang memenuhi kebutuhan orang-orang kampung (*tribesmen*) yang buta huruf, baik dalam kehidupan sosial maupun religius. Pada waktu itu kesalehan dan unsur pembentuk religiusitas masyarakat rural sangat bertolak belakang dengan gaya hidup rasional dan formal masyarakat urban. Bagi masyarakat rural yang buta huruf, orang suci adalah penubuhan agama dalam bentuk emosi, yang ditata secara hierarkhis berdasarkan pewarisan kharisma (*Ibid.*). Proses religiusitas yang dilakukan para Sufi memberikan kesempatan untuk melestarikan dan menyempurnakan ekspresi religiusitas, yaitu dengan tradisi yang diistilahkan *barakah* maka hal itu bisa diterapkan pada individu maupun kelompok. Melalui proses tersebut para Sufi biasanya populer, membaur, mewariskan kharisma, dan kurang bersifat ortodoks.

Komunitas Sufisme dan Politik

Karakteristik komunitas sufisme sebagaimana uraian di atas menurut sejarahnya melahirkan tipe-tipe hubungan sosial termasuk hubungan komunitas tersebut dengan kekuatan-kekuatan politik. Di sinilah sistem hubungan-hubungan sosial berfungsi terhadap gerakan politik sesuatu komunitas sufisme. Untuk ini konsep

utama yang dapat dijadikan pertimbangan teoretis, sesuai watak kepemimpinan yang biasa berlaku dalam komunitas ini, adalah konsep “*kharisma*” atau kewibawaan. *Kharisma* dalam konteks ini seperti dipahami Karl D Jackson sebagai “kewibawaan tradisional”, dan konsep ini adalah suatu jenis kekuasaan. Sementara itu, kekuasaan tersebut didefinisikan sebagai interaksi antara pribadi-pribadi atau kelompok yang pada saat tertentu seorang pelaku (Sufi, yang mempengaruhi) mengubah pelaku kedua (yang dipengaruhi, Penganut/Murid) (Jackson, 1990: 201) Kewibawaan tradisional para Sufi cenderung merupakan penggunaan kekuasaan personal yang dihimpun melalui peranan mereka pada masa lampau dan masa kini sebagai penyedia, pendidik, pelindung, dan sumber nilai-nilai agama, bahkan status unggulnya menjadi media hubungan ketergantungan pihak lain.

Kepemimpinan kharismatik para Sufi serta kemampuannya mempertahankan sufisme, secara teoretik merupakan kemampuan agama dapat bertahan dalam masyarakat sekuler. Posisi agama seperti ini, oleh sejarawan atau sosiolog biasa dikaitkan dengan fungsi politik agama sebagai alat bagi kaum minoritas untuk melawan, mengadakan protes, dan kritik politik. Peran oposisional yang dimainkan pemuka agama dalam konflik kolonialisme, misalnya dalam kasus pemberontakan rakyat melawan Kolonial Belanda pada abad XIX, bisa dijadikan pertanda adanya kemampuan agama bertahan dan melawan kolonialisme dalam skala global. Demikian pula muatan ritual dan ideologis para Sufi bisa berkembang secara rasional karena adanya kepentingan politik mereka, sekalipun karakter esensial sufismetarekat tetap dikembangkan. Selanjutnya, perilaku politik pada komunitas sufisme bisa dikaji lewat respon-respon formatif yang ditujukan pada kerangka politik tempat komunitas sufisme itu membentuk dan mengembangkan doktrin-doktrin dan praktek-prakteknya (*Ibid.* : 359).

Gerakan sosial-politik komunitas sufisme dalam studi ini sebetulnya berlangsung dalam Sejarah Islam di Indonesia pada periode modern. Karena itu menganalisa respons politik mereka dapat dipergunakan dua fase berbeda tapi saling berkaitan, yaitu *pembaruan Islam* dan *nasionalisme sekuler*. Pada *fase pertama*,

ketika respons Islam berlangsung terhadap kolonialisme Eropa, terdapat penekanan menyeluruh akan pentingnya skriptualisme (komitmen terhadap aktivitas duniawiah), kritik sosial terhadap religiusitas rakyat, dan gerakan untuk mereformasi institusi-institusi sosial, terutama pendidikan, hukum, dan keluarga. Sementara itu, *fase kedua*, pembaruan Islam dilakukan dalam berbagai upaya melegitimasi perubahan sosial dan sikap-sikap baru yang mengacu pada tradisi digantikan oleh komitmen yang lebih sekuler terhadap nasionalisme dan politik nasional tanpa keluar dari kerangka asumsi-asumsi religius. Dalam fase-fase tersebut justru komunitas sufisme dianggap penyebab utama tersebarnya etika irrasional dan pasif di kalangan umat Islam.

Komunitas Sufisme dan Perubahan Sosial

Posisi komunitas sufisme tidak hanya merupakan satu-satunya kelompok yang mempunyai akses terhadap atau hubungan dengan sistem luar. Mereka tidak hanya menahan arus perubahan, tetapi bahkan secara aktif mendorong terjadinya perubahan mendasar di bidang pengembangan ajaran sufi, menciptakan peluang-peluang pendidikan berbasis perbaikan moral dan spiritual, dan merespons beberapa problematika dampak modernisasi. Posisi komunitas sufisme menghadapi arus perubahan sosial lebih banyak dilihat dari peran para Sufi, sehingga untuk analisisnya konsep “mediator” dapat dipergunakan sebagai landasan teoretis konteks ini. Konsep “mediator” seringkali dipergunakan para ahli ilmu sosial sebagai pendekatan untuk menganalisis perubahan dalam masyarakat dan peringkat integrasi nasional. “Mediator dapat didefinisikan sebagai orang-orang atau kelompok yang menempati posisi penghubung dan perantara antara masyarakat dan sistem nasional yang bercorak perkotaan (Horikoshi, 1985: 5). Seiring dengan posisi struktur dalam jaringan masyarakat yang kompleks, “mediator” ini dapat juga diperankan oleh pemimpin tradisional yang “membentengi titik-titik rawan dalam jalinan yang menghubungkan sistem lokal dengan keseluruhan sistem yang lebih luas; bertindak sebagai penyangga atau penengah antara kelompok-kelompok yang saling

bertentangan, menjaga terpeliharanya daya pendorong dinamika masyarakat yang diperlukan bagi kegiatan-kegiatan mereka.

Komunitas sufisme dalam sejarahnya dapat dipastikan selalu berpapasan dengan bermacam-macam perubahan sosial yang memberikan pengaruh terhadap sistem sosial dan dinamika politik mereka. Karena itu studi ini berusaha melacak struktur sosial, konflik-konflik sosial dan kepentingan, sistem-sistem tradisional dan keagamaan, dan pola hubungan antar kelompok di dalam masyarakat yang bersangkutan (Poloma, 1984: 23), yang diduga merupakan faktor dominan atas perubahan-perubahan pada komunitas tersebut. Kemudian perubahan yang terjadi di dalam gejalanya yang lebih kompleks dapat pula dilihat dari adanya *transformasi struktural*. Berdasarkan konsep ini, menurut Sartono Kartodirdjo, perubahan dapat ditelusuri dari adanya proses integrasi dan disintegrasi, atau disorganisasi dan reorganisasi, dan proses seperti itu telah mengubah secara fundamental dan kualitatif jenis solidaritas (Kartodirdjo, 1982: 161-162), sebagaimana terjadi dalam proses gerakan sosial-politik komunitas sufisme.

Sehubungan dengan analisis terhadap perubahan sosial yang terkait dengan komunitas sufisme, perlu ditekankan di sini, bahwa yang dimaksud adalah perubahan-perubahan struktur dan fungsi sosial tiga kelompok Tarekat yang dilihat atau digunakan dalam menganalisis perubahan-perubahan seiring dengan perkembangan politik (Burke, 2001: 195-196). Penekanan analisa pada pengertian yang sempit menyangkut dinamika internal komunitas ini, tetapi pada definisi yang lebih luas berkenaan dengan perubahan-perubahan itu dalam hubungannya dengan situasi eksternal.. Studi ini mengarahkan pembahasannya berdasarkan model evolusi (model Spencer) yang menekankan pada evolusi sosial, yakni perubahan sosial yang berlangsung secara pelan-pelan dan kumulatif, dan perubahan sosial itu ditentukan dari dalam (endogen). Dalam hal ini menurut Spencer, perubahan terjadi dari 'homogenitas yang tidak koheren ke heterogenitas koheren' (*Ibid.*, 198), diasumsikan model perubahan seperti ini terjadi dalam perkembangan sosial komunitas sufisme di Priangan.

Model Spencer itu juga dikembangkan antara lain oleh Weber tentang perubahan sosial yang menghasilkan model modernisasi, yaitu proses perubahan dipandang secara esensial sebagai suatu perkembangan dari dalam, dan dunia luar hanya berperan sebagai pemberi rangsangan untuk ‘adaptasi’. Proses perubahan yang dimaksudkan Weber, digambarkan dalam pertentangan antara masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Budaya masyarakat tradisional sering dikatakan religius, magis dan bahkan tak rasional, sementara budaya masyarakat modern dianggap sekuler, rasional, dan ilmiah. Weber sendiri menganggap sekularisasi, atau ia sebut sebagai ‘hal yang mengecewakan pada dunia’ (*Enzauberung der welt*) dan bentuk-bentuk organisasi yang lebih rasional adalah karakteristik pokok proses modernisasi, yakni konsep ‘rasa keterpanggilan Protestan (asketisme duniawi) dipandang sebagai tahap krusial dalam proses modernisasi (*Ibid.*, 200).

Kesejajaran model perubahan sosio-kultural seperti tersebut di atas dengan yang terjadi dalam sejarah Kaum sufi tampaknya cukup jelas. Misalnya, Tarekat menjadi semakin penting dan terus memainkan peranan dalam kehidupan religius yang tradisional, tetapi mereka juga akomodatif terhadap modernisasi dengan ragam bentuk gerakan, khususnya di bidang politik masyarakat pendukung, sedangkan sikap-sikap masyarakat luar (khususnya birokrasi sekuler) semakin berperan memberdayakan fungsi sosial maupun kehidupan non-duniawi yang disumbangkan Kaum sufi. Namun demikian, studi ini tidak sepenuhnya berdasarkan penjelasan tentang perubahan sosial yang dibangun dalam model Spencer, yang bersifat *evolitif* dan *linear* saja, karena di dalam gerakan Kaum Sufi itu diasumsikan terjadi perubahan yang pada dasarnya bersifat internal bagi sistem sosial mereka dengan pengembangan potensi dan pertumbuhan cabang-cabang, tetapi perubahan di dalamnya juga menggambarkan model atau sekuens (tahapan) perkembangan masyarakat. Oleh karena itu, dengan mengacu model perubahan sosial tersebut, maka dapat dikemukakan sebuah sintesis, mengikuti pendapat Peter Burke, bahwa implikasi model-model perubahan pada dasarnya selalu terkait dengan konsepsi kontinuitas (*Ibid.*, 240). Dalam hal ini apa

yang disebut sebagai “teori generasi” oleh Karl Mannheim sesungguhnya menekankan pada ‘lokasi bersama dalam proses-proses sosial dan sejarah’ dalam bentuk pandangan tertentu terhadap dunia atau mentalitas.

Metode Penelitian

Studi ini berusaha melacak faktor-faktor yang melatarbelakangi dan mempengaruhi perkembangan komunitas sufisme lokal itu dipelajari melalui pendekatan sejarah. Berdasar pendekatan ini, penjelasan atas peristiwa-peristiwa masa lampau (*historical explanation*) didasarkan babakan waktu masa Kolonial dan masa Kemerdekaan. Meskipun demikian, kategori-kategori pembahasan masalah atas peristiwa-peristiwa yang unik dan logis tidaklah secara kaku mengikuti babakan historis tersebut, melainkan peristiwa-peristiwa yang dikategorikan seperti tipologi gerakan sufisme dan perubahan-perubahan gerakannya di bidang sosial-politik dipetakan berdasar kelanjutan dan perubahan peristiwa di antara dua periode sejarah tersebut.

Dalam menjelaskan sejarah ini digunakan konsep-konsep yang relevan dengan karakteristik obyek penelitian. Konsep sosial-keagamaan seperti dipaparkan di muka berguna sebagai penjelas atas peristiwa sejarah dimaksud, sedangkan pemahaman atas peristiwa-peristiwa sosial dipergunakan pendekatan sosiologi, khususnya berkenaan dengan perilaku hubungan aktor yang memimpin dan penganut yang dipimpin, interpretasi terhadap situasi yang menjadi faktor hubungan, bentuk-bentuk gerakan sosial, dan kejadian-kejadian sebagai dampak gerakan (Berkhofer, 1971: 67-74).

Penelitian ini bertolak dari telaah dokumen dan observasi awal tentang tiga kelompok tarekat: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (selanjutnya disebut *TQN*), Tarekat Idrisiyyah (selanjutnya disebut *Idrisi*), dan Tarekat Tijaniyyah (selanjutnya disebut *Tijani*), yang menunjuk realitas sufisme serta tipologi gerakan. Kemudian fokus gerakan dalam bidang sosial-politik dilihat dalam hubungannya dengan politik Pemerintah. Untuk ini, data awal yang dicari adalah faktor-faktor dominan yang

mendorong munculnya gerakan, seperti asal-usul dan pencetus gerakan, sosialisasi ajaran sebagai dasar gerakan, mobilisasi pengikut, dan kausalitas gerakan serta faktor *counter action* terhadap gerakan (Smelser, 1962: 1-23). Data seperti ini berguna untuk memperdalam pembahasan tipologi gerakan tarekat dan analisis tentang peristiwa hubungan sosial-politik. Sementara itu, data tentang kebijakan Pemerintah Kolonial (Belanda dan Jepang) dan Pemerintah Indonesia (Orde Lama, Orde Baru, dan Orde Reformasi), dicari sehubungan analisis kejadian-kejadian yang mendorong sikap dan reaksi politik komunitas sufisme.

Penelitian ini menetapkan pesantren dan cabang-cabang tarekat di daerah Priangan sebagai unit analisis. Lokasi penelitian ditetapkan di Pesantren-pesantren Suryalaya dan Pagendingan (keduanya di daerah Tasikmalaya), dan Pesantren Biru di daerah Garut. Generalisasi dilakukan dengan memosisikan kasus ini dalam konteks hubungan sosial-politik yang lebih luas, baik umat Islam di daerah Priangan maupun Pemerintah di tingkat nasional. Obyek penelitian ini digambarkan secara kualitatif dalam perspektif perubahan. Karena itu, pembahasan atas perubahan-perubahan yang terjadi dalam gerakan komunitas sufisme, didekati dari dua arah yang berhubungan. *Pertama*, secara *deduksi*, model-model umum perubahan berdasar teori-teori yang telah dikemukakan, dibandingkan untuk melihat bagaimana model perubahan yang terjadi dalam sejarah gerakan Kaum Sufi. Dengan metode ini bentuk serta perubahan gerakan mereka dapat ditemukan dan dimodifikasi. *Kedua*, secara *induksi*, proses perubahan berdasar model-model yang khas terjadi di dalam setiap gerakan, digambarkan untuk mencari keseimbangan hubungan problematis antara peristiwa dan struktur pada beberapa kasus gerakan. Selanjutnya, berdasar proses induksi ini dapat memberikan generalisasi *continuity and changes* mengenai agama dan politik.

Tujuan studi ini adalah untuk mencapai penulisan sejarah, maka upaya merekonstruksi masa lampau atas obyek penelitian itu ditempuh dengan metode sejarah. Menurut prosedur metode ini, langkah pertama penelitian dilakukan dengan *heuristik* (pengumpulan data). Penelitian ini melakukan pengumpulan data

atas sumber-sumber tertulis, yang dilangsungkan dengan *metode penggunaan bahan dokumen* (Kuntjaraningrat, 1989: 25; Kuntowijoyo, 1995: 94-97). Kritik sumber, secara internal dan eksternal, selayaknya prosedur kedua dalam metode sejarah ini, dilakukan bersamaan dalam proses pengumpulan data. Kedua kritik sejarah tersebut juga diberlakukan dalam seleksi informan dalam proses pengumpulan data melalui metode wawancara. Kelangkaan sumber-sumber tertulis yang dapat memberikan informasi lebih banyak tentang obyek, mengharuskan penelitian ini menempuh metode *wawancara* secara mendalam kepada para saksi sejarah dan tokoh-tokoh gerakan sekarang (Kuntowijoyo, 1994: 23). Bahkan dari sebagian mereka, data *life history* para tokoh Sufi generasi pertama dapat diterangkan secara gamblang.

Setelah data terkumpul, *interpretasi* sejarah dilakukan sebagai langkah ketiga. Prosedur penelitian sejarah memang harus berlangsung demikian, tetapi langkah ini pun dilaksanakan dalam proses penulisan sejarah (*historiografi*) yang sesungguhnya merupakan langkah terakhir metode sejarah. Proses interpretasi atau sama maksudnya dengan analisis data menurut ilmu sosial lain, adalah melakukan sintesis fakta-fakta yang diperoleh melalui eksplanasi sejarah (Alfian, 1985:7). Karenanya, mekanisme interpretasi dilangsungkan terhadap data dokumenter dan hasil wawancara, berdasarkan kategori masalah yang mengacu kepada kerangka teori penelitian ini. Fakta-fakta sejarah selanjutnya dikategorikan sesuai tipe gerakan Kaum Sufi, hubungan sosial-politik, dan keduanya dalam konteks perubahan. Kategorisasi fakta ini sekaligus mencerminkan garis besar *historiografi* di dalam uraian logis atau kausal untuk memperkuat kesimpulan di akhir penulisan sejarah lokal ini.

C. Fenomena Lokal tentang Sufisme

Komunitas sufisme di Priangan, yaitu: Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Idrisiyyah, dan Tijaniyyah, merupakan tarekat yang dikembangkan Kaum Sufi dalam mendakwahkan ajaran-ajaran Islam bersifat esoterik (*batiniyah*) kepada masyarakat. Melalui tarekat-tarekat tersebut mereka mewarisi pemikiran para Sufi

sebelumnya, tetapi setiap guru Sufi di daerah penelitian ini juga tidak luput dari upaya-upaya interpretasi serta modifikasi terhadap metode para Sufi klasik dan abad pertengahan itu untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman serta kebutuhan spiritual masyarakat kontemporer. Reinterpretasi para Sufi tersebut pada gilirannya merupakan proses aktualisasi dengan pola-pola yang membedakan sistem ritual serta gerakan keagamaan sesuatu tarekat daripada yang lain.

Kaum Sufi pada masing-masing tarekat itu sebetulnya menunjukkan sistem rujukan yang sama terhadap sumber-sumber ajaran Islam pada umumnya (Quran dan Hadits) dan produk pemikiran ulama di bidang ilmu kalam, fikih, dan tasawuf. Namun Kaum Sufi lebih mengkonsentrasikan pemahaman terhadap sumber-sumber ajaran tersebut bagi pengembangan dimensi-dimensi batiniah (*tasawuf*) dalam sistem keislaman itu. Pola umum penafsiran serta pengembangan ajaran Islam dalam sejarah tradisi Kaum Sufi dapat digambarkan dalam skema berikut ini:

Upaya Kaum Sufi mengembangkan ajaran tasawuf di dalam tradisi tarekat berdasarkan sistem transmisi dalam mata-rantai (*silsilah*) keguruan yang baku pada masing-masing tarekat, sehingga karena sistem transmisi itulah menunjukkan karakteristik ajaran serta aplikasinya dalam sistem ritual yang sesungguhnya setiap tarekat sama-sama bertujuan untuk mendekatkan diri hamba kepada Allah melalui *wirid* dan *zikir*. Jalan ruhaniah Kaum Sufi diklaim oleh para pendukungnya pada setiap tarekat sebagai sistem ajaran yang tidak bertentangan dengan ajaran pokok Islam, manakala dibuktikan dengan ketersambungan sistem transmisi dimaskud sampai kepada Nabi, di samping itu juga dapat dibuktikan dengan kesesuaian pengembangan ajarannya yang didukung ilmu-ilmu lain, khususnya ilmu fiqh. Meskipun demikian kadar interpretasi mereka juga berbeda-beda menurut keyakinan dan kapasitas keilmuan para Sufi itu.

Proses aktualiasi tasawuf dalam rangkaian ritual TQN Suryalaya, Idrisiyah, dan Tijaniyah di daerah penelitian ini memberikan pengertian tentang keislaman sebagai manifestasi hubungan tasawuf itu sendiri dengan ilmu kalam dan ilmu fikih. Praktek tasawuf dengan metode *zikrullah* sesungguhnya

diorientasikan kepada pencapaian keislaman untuk penguatan ketauhidan (dengan *zikir tahlil* atau kalimat *la ilaha illa Allah*), sedangkan proses pencapaian makna keislaman yang bersifat esoterik ini juga didukung dengan pemberlakuan ajaran syareat yang lebih menekankan aspek eksoterik (aktualisasi fikih) dalam praktek ibadah. Hal ini bisa diperhatikan dari praktek tarekat TQN Suryalaya misalnya, yang menetapkan pelaksanaan *zikrullah* pada setiap pelaksanaan salat lima waktu. Demikian pula pada tarekat Idrisiyah, yang frekuensi praktek *zikrullah*-nya dikembangkan dalam rangkaian salat-salat wajib dan sunnat; sedangkan tarekat Tijaniyah memandang sah pengamalan ritual tarekat apabila dilengkapi dengan tata-cara peribadatan yang benar menurut syareat, bahkan tarekat itu sendiri dipandang sebagai pembuka bagi kesadaran pelaksanaan syareat itu. Dengan demikian, terjadi saling mengisi dan memperkuat dimensi-dimensi keislaman itu dalam tradisi Kaum Sufi pada masing-masing tarekat yang mereka kembangkan, sungguhpun inti ajaran serta ritual mereka tetap bertumpu pada proses penguatan dan pembersihan batiniyah melalui pengamalan *zikir* dan *wirid* tarekat.

Pengembangan ajaran tarekat oleh Kaum Sufi di Priangan itu hampir tidak mengalami perubahan esensial dari ajaran para Sufi pencetus masing-masing tarekat. Sejarah ketiga tarekat di daerah ini hanya menunjukkan perubahannya dalam pola aktualisasi ajaran tasawuf seiring kebutuhan spiritual atau jalan ruhaniah masyarakat yang juga terjadi akibat tantangan kehidupan di setiap periode yang mereka hadapi. Dalam hal aktualisasi ajaran tasawuf tersebut, Kaum Sufi menggagas metode pengembangan tarekat sesuai kebutuhan spiritual masyarakat. Penafsiran serta modifikasi dalam rangka reaktualisasi ajaran tarekat dilakukan misalnya dalam tradisi TQN Suryalaya memenuhi kebutuhan masyarakat dalam pengobatan penyakit kejiwaan; dalam tradisi Idrisiyah yang disebutnya sebagai pendidikan elite ruhaniah; sedangkan tradisi Tijaniyah lebih menekankan pada fasilitas tarekat untuk pemenuhan modal batiniyah bagi kesuksesan duniawiyah. Hasil aktualisasi tersebut menjadi ciri pembeda antar komunitas sufisme dalam sejarah perkembangan setiap tarekat di daerah penelitian.

Gerakan Kaum Sufi atas pengembangan ajarannya seperti tersebut di atas telah membentuk sistem komunitas yang didasarkan pola hubungan (*patron-klien*) melalui rangkaian ritual tarekat dan pola-pola hubungan *Guru-murid* lainnya berbasis sosial-keagamaan. Posisi setiap komunitas tarekat mengembangkan gerakannya sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari sejumlah gerakan-gerakan umat Islam pada umumnya. Peranan mereka yang utama adalah memantapkan aspek spiritual bagi kehidupan dan perkembangan keagamaan, ternyata melalui kekuatan serta pemanfaatan komunitas sosial tarekat juga mereka dapat melakukan gerakan di bidang lain seperti sosial, pendidikan, dan ekonomi. Dengan demikian gerakan Kaum Sufi selalu mengiringi dinamika sosial dan politik, khususnya yang terjadi pada tingkat lokal di Priangan, baik melalui aktivitas internal masing-masing tarekat maupun aktivitas mereka yang terjalin dengan gerakan-gerakan keagamaan lain seperti ormas-ormas Islam dan kekuatan sosial-politik lainnya. Sebegitu luas peranan mereka juga memberikan sumbangan kepada pemerintah dalam pembangunan masyarakat.

Peranan sosial Kaum Sufi dalam menggerakkan komunitas tarekat secara umum dibuktikan dalam sejarah perkembangan ketiga tarekat di Priangan. TQN Suryalaya misalnya, memberikan pengertian komunitasnya tentang bertingkah laku dalam masyarakat muslim, bangsa, dan negara, sebagaimana dapat dibaca pada karya Abah Anom, *Tanbih dan Azas Tujuan TQN*. Pemikiran guru Sufi ini memberikan makna bagi aktualisasi ajaran tarekat yang berpengaruh terhadap pola hubungan sosial yang toleran, baik di dalam kenyataan komunitas TQN itu sebagai gerakan keagamaan maupun peranan-peranan mereka yang berfungsi terhadap kehidupan sosial dan politik di luar komunitas mereka. Akibat potensi sosial itulah, TQN Suryalaya memperoleh sambutan berbagai lapisan masyarakat dengan jumlah yang besar. Demikian pula yang dialami Kaum Sufi dalam Tarekat Idrisiyah, dengan sistem komunitasnya yang relatif eksklusif, telah membentuk sistem solidaritas sosial tersendiri. Potensi sosial Tarekat Idrisiyah berperan memperkokoh keagamaan masyarakat Islam, khususnya melalui penguatan aspek syari'ah dalam

kehidupan tarekat. Sungguhpun kuantitas sosial Idrisiyah ini tergolong sedikit jumlahnya, tetapi ia memiliki posisi “tawar-menawar” dengan pemerintah dan kekuatan sosial-politiknya untuk dijadikan mitra di dalam mensukseskan pembangunan bangsa. Kecenderungan potensi sosial-politik kedua tarekat tersebut hampir sama ditunjukkan dalam gerakan Tarekat Tijaniyah, yang tergolong lentur dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan sosial maupun politik. Kaum Sufi pada Tarekat Tijaniyah ini mengembangkan ajarannya secara fundamental, tetapi fleksibel mengembangkan peranannya di masyarakat, sehingga gerakan tarekat ini juga memperoleh respons berbagai komponen masyarakat dan memberikan arti penting terhadap politik pemerintah serta kekuatan-kekuatan sosial-politik lainnya.

Oleh karena itu, komunitas sufisme dengan basis sosialnya yang didasarkan sistem hubungan Guru Sufi dan Murid Tarekat jelas merupakan fakta-fakta sosial (keagamaan) yang dinamik. Segala aktivitas keagamaan dan sosial yang ditampilkan komunitas ini bukan hanya memperkuat partisipasi mereka dalam dinamika masyarakat Islam pada umumnya, melainkan gerakan-gerakan mereka itu juga berpengaruh secara timbal-balik dengan politik pemerintah guna mensukseskan program-program pembangunan masyarakat.

Proses hubungan timbal-balik antara Kaum Sufi, Masyarakat, dan Pemerintah, tercermin dalam sejarah gerakan setiap tarekat. Secara garis besar, bahwa Kaum Sufi menawarkan jalan ruhaniyah melalui tarekatnya direspons oleh masyarakat dengan berbagai alasan. Kepada TQN Suryalaya mereka meresponnya karena kekuatan kharismatik *Mursyid* yang dapat dijadikan pelindung dari tantangan kekuasaan di masa kolonial, sedangkan pada masa kemerdekaan Indonesia mereka menjadikannya sebagai tokoh panutan di dalam menyangga krisis mental dan spiritual masyarakat. Gejala seperti ini juga merupakan respons sebagian masyarakat terhadap Tarekat Tijaniyah di Garut. Sementara itu, respons masyarakat kepada Tarekat Idrisiyah terjadi bukan semata-mata faktor kharisma guru Sufi, melainkan masyarakat tertarik dengan proses ortodoksi Islam yang dikembangkan para mursyid tarekat ini.

Adapun hubungan timbal-balik antara Kaum Sufi dengan Pemerintah secara gradual berlangsung dalam proses antagonistik terhadap Pemerintah Kolonial, sedangkan kepada Pemerintah Indonesia mereka bersikap akomodatif dan partisipatif. Semua guru Sufi pada tiga tarekat yang diteliti, dengan cara mereka yang berbeda, menampilkan perilaku politik antagonistik terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah Kolonial. Berbeda halnya dengan perilaku mereka terhadap pemerintah dan negara Indonesia, bahwa mereka selalu mendukung negara yang sah didirikan orang Islam sepanjang pemerintah negara itu juga memberikan perhatian dan melindungi kepentingan umat Islam. Sebaliknya pihak pemerintah sendiri ataupun kekuatan sosial-politiknya selalu menjadikan Kaum Sufi dan kekuatan massanya sebagai “partner strategis” di dalam memperkokoh status pemerintahan pada masa Orde Lama, ataupun dalam rangka mensukseskan program-program pembangunan di masa Orde Baru. Politik timbal-balik tersebut berbeda di antara tiga komunitas (tarekat-tarekat) sufisme di Priangan, yaitu tergantung kepada kreasi setiap guru Sufi dalam mengerahkan aktivitas serta gerakan masing-masing tarekat.

Orientasi gerakan komunitas sufisme lokal menunjukkan modelnya yang berbeda pada aspek aktualisasi ajaran dan implementasinya dalam kehidupan sosial maupun politik. Secara skematik model orientasi dan kecenderungan gerakan ketiga tarekat di sini dapat digambarkan sebagai berikut:

No	Gerakan Kaum Sufi	Sifat Gerakan	Bentuk Gerakan	Implikasi Sosial-politik
1	TQN Suryalaya	Pragmatisme	Aktualisasi Tarekat	Akomodasionis
2	Tarekat Idrisiyah	Fundamentalisme	Ortodoksi Tarekat	Revivalis
3	Tarekat Tijaniyah	Fundamentalisme -pragmatis	Revalidasi Tarekat	Demokratis

Ketiga gerakan tarekat dalam studi ini berdasarkan aktivitasnya dapat dipahami memiliki peran dan fungsi sosial-politik yang

ditentukan oleh kebijakan serta sikap masing-masing guru Mursyid. Faktor kharismatik dan kearifan setiap guru Mursyid menentukan variasi gerakan tarekat-tarekat itu. Kepeloporan Mursyid-mursyid TQN Suryalaya cenderung *pragmatis*, karena Abah Sepuh memulai menggerakkan tarekatnya dalam situasi yang telah cukup mapan dengan sistem keagamaan masyarakat (tradisional), dan model seperti ini dipertahankan terus oleh Abah Anom kecuali aktualisasinya pada kebutuhan praktis-psikologis masyarakat. Demikian model yang ditempuh mereka dengan cara tersebut berlanjut pada sikap serta perilakunya yang *akomodatif* dalam kehidupan sosial maupun politik mereka.

Lain halnya dengan gerakan Kaum Sufi di kalangan Tarekat Idrisiyah Pagendingan, mereka mengikuti pencetus tarekat ini dengan gerakannya yang *fundamentalis*. Fundamentalisme di sini terutama tampak dari cita-cita mereka mengembalikan tradisi tasawuf sebagaimana dicontohkan Nabi saw. yang menekankan kepada fungsi moralitas masyarakat. Untuk ini gerakan tarekat bukan sebatas memperkuat tradisinya dengan sistem ritual, tetapi segi-segi syari'ah yang dipandang memperkokoh pembentukan moralitas dan spiritualitas masyarakat dipertahankan sebagai model gerakan tarekat ini. Model gerakan demikian juga dijadikan landasan di dalam partisipasi mereka di bidang sosial dan politik. Tanpa harus dikembangkan dengan sikap antagonistik terhadap realitas sosial maupun politik yang dihadapi, kalangan Idrisiyah mempertahankan citra fundamentalnya dengan sikap kompromi untuk melakukan revitalisasi agama pada masyarakat umum maupun elite politik.

Di antara dua model gerakan Kaum Sufi tersebut di atas, Tarekat Tijaniyah Garut cenderung mengembangkan gerakannya secara *fundamentalisme-pragmatis*. Mereka sangat fundamental mempertahankan doktrin pendiri tarekat ini, Syeikh Ahmad at-Tijani, baik dalam kepatuhan mereka terhadap ajarannya maupun pembelaan serta pengagungan terhadap kedudukannya sebagai Wali. Namun para *Khalifah* dan *Muqaddam* tarekat ini mengaplikasikan ajaran-ajaran itu sesuai kebutuhan praktis masyarakat di dalam kehidupan duniawi mereka. Implementasi ajaran Tarekat Tijaniyah terpola dalam kebutuhan-kebutuhan pragmatis masyarakat

kat, sehingga bentuk gerakan tarekat ini memberikan implikasi kepada perilaku demokratis dalam kehidupan sosial-politik mereka. Model gerakan seperti ini beralasan karena Khalifah sendiri bersikap moderat terhadap faham dan golongan sosial keagamaan, sebagaimana juga mereka akomodatif terhadap kekuatan-kekuatan sosial-politik dan pemerintah.

D. Simpulan

Pendirian pokok disertasi ini, bahwa berdasarkan gerakan sufisme melalui tiga tarekat di Priangan itu, Kaum Sufi memiliki potensi mengerahkan fungsi tarekat dan sosial-keagamaan ke dalam gerakan-gerakan sosial-politik mereka dan hubungannya dengan perubahan politik lokal maupun nasional pada abad XX. Dalam pencarian ini ditemukan sistem komunitas sufisme dalam tarekat-tarekat yang mempunyai kepercayaan agama, kepemimpinan, sosial pengikut, dan pengalaman politik yang berbeda-beda. Karena itu paradigma yang dapat dikembangkan adalah “komunitas sufisme melakukan gerakan sosial-politik atas kewibawaan dan fungsi mediator untuk kepentingan-kepentingan; dan gerakan sosial-politik mereka berubah seiring perubahan politik bangsa”.

Pada akhirnya, apapun bentuk, kecenderungan, dan model gerakan Kaum Sufi melalui tarekat-tarekatnya, mereka sama-sama memberikan sumbangan yang sangat berarti bagi perkembangan agama, kehidupan sosial, maupun dinamika politik. Kaum Sufi sepanjang sejarahnya di Priangan telah membangun sistem komunitas yang beragam berdasarkan prinsip keyakinan dan aktivitas ritual yang berbeda satu sama lain. Namun keragaman pola gerakannya dalam mengembangkan nilai-nilai keagamaan sufistik khususnya tidaklah berarti menciptakan segmentasi sosial yang mengarah konflik sosial. Keragaman gerakan mereka justru mengarahkan kepada peningkatan moralitas dan spiritualitas masyarakat. Dengan demikian sumbangan sosial Kaum Sufi dapat dilihat pada tingkat fungsionalisasi agama (tarekat) bagi masyarakat, bukan pada kenyataan strukturalnya yang berbeda. Adapun sumbangan Kaum Sufi bagi kehidupan politik, bahwa tidaklah mereka mengerahkan massa tarekat ataupun keterlibatan-

nya dalam struktur politik adalah semata-mata untuk kepentingan kekuasaan. Kaum Sufi lebih mengembangkan model partisipasinya di bidang politik demi pencapaian cita-cita moralisasi serta religiusitas di lingkungan kekuatan sosial-politik ataupun elite birokrasi pemerintah.

Berdasarkan studi sejarah lokal ini, maka suatu keniscayaan bagi Kaum Sufi dan komunitas tarekatnya untuk mengembangkan, memodifikasi, serta reaktualisasi ajaran-ajaran tasawuf dan praktek tarekat, terutama dalam rangka pemenuhan spiritualitas sekaligus perbaikan moralitas masyarakat, khususnya di era globalisasi sekarang ini. Kontribusi Kaum Sufi akan sangat bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya dalam rangka pemenuhan kebutuhan ruhaniah mereka, sedemikian halnya bagi para elite politik bukan hanya menjadikan Kaum Sufi sebagai partner bagi penguatan posisi politik, melainkan cukup strategis bagi kontrol kekuasaan melalui religiusitas sufisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlash, 1980.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- _____, ed. *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010.
- Alfian, T. Ibrahim, *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini*. Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 12 Agustus 1985.
- Arifin, K.H. Shohibulwafa Tajul. *Tanbih dan Asas Tujuan Thoriqat Qadiriyyah Naqsyabandiyah*. Tasikmalaya: Yayasan Serba Bhakti, t.th.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1984.
- Badruzzaman, Ikyan. *Hubungan Syari'at dan Tasawuf dalam Manuskrip Jawahir al-Ma'ani*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992.
- _____. *K.H. Badruzzaman dan Perkembangan Thariqat Tijaniyah di Garut*. Garut: Zawiyah Thariqat Tijaniyah, 2007.
- Badruzzaman, K.H. *Jauhar al-Musawwan*. Garut: Pesantren Al-Falah, t.th.
- _____. *Dzikir Jahr dan Khafi*. Garut: Pesantren Al-Falah, t.th.
- _____. *Silk as-Suni*. Garut: Pesantren al-Falah, t.th.
- Berkhofer Jr., Robert F. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York: The Free Press, 1971.
- Burke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. Mestika Zed & Zulfami. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Dahlan, Muhammad. *Sepintas mengenai Thariqat Al-Idrisiyah*. Tasikmalaya: Yayasan Fadriss, 1979.

- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosia*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Jackson, Karl D. *Kewibawaan Tradisional, Islam, dan Pemberontakan*. Jakarta: Pustaka Grafika, 1990.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- . *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 1992
- Kuntowijoyo. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1987.
- . *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: PT. Tiara Kencana, 1994.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Mulyati, Sri (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005).
- Nasution, Harun, Ed., *Thoriqot Qodiriyah Naqsyabandiyah: Kenang-kenangan Ulang Tahun Pondok Pesantren Suryalaya ke-85 (1905-1990)*. Tasikmalaya: IAILM, 1990.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad Bandung: Penerbit Pustaka Al-Husna, 1994.
- Ruchani, Bisri "Tarekat Tijaniyah di Kabupaten Garut Jawa Barat", dalam *Tarekat Tijaniyah di Jawa Barat dan Jawa Tengah*. Semarang: Balai Penelitian Airan Kerohanian/Keagamaan, 1991.
- Salamah, Ummu. "Tradisi Tarekat dalam Perspektif Perubahan Sosial di Garut Jawa Barat", *Disertasi* (belum diterbitkan). Bandung: Program Pascasarjana UNPAD, 1997.
- . *Sosialisme Tarekat: Menjejaki Tradisi dan Amaliyah Spiritual Sufism*. Bandung: Humaniora, 2005.
- Simuh. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 1995.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufi dan Anti Sufi*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 1999.
- Smelser, Neil J. *Theory of Collective Behaviour*. London: The Free Press, 1962.

- Sunardjo, Unang. *Pesantren Suryalaya dalam Perjalanan Sejarahnya*. Tasikmalaya: Yayasan Seraba Bhakti, 1985.
- Suyuthi, Mahmud. *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang: Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat*. Yogyakarta: Galangpress, 2001.
- Thomas O’Dea, *The Sociology of Religion*. Terj. Tim Penterjemah YSOGAMA, *Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Trimingham, J.Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1973.
- Turner, Bryan S. *Agama dan Teori Sosial*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1995.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1992.
- Pesantren*, No. 3/vol.II/1985; *Pesantren*, No. 1 Vol. II, 1992 dan No.1/vol.IX/1992.

KEBANGKITAN MUSLIM SANTRI DI TASIKMALAYA DALAM ERA PERGERAKAN NASIONAL

Oleh: Maman Abdul Malik, Sy.

A. Pendahuluan

Islam merupakan agama yang dominan di Indonesia (Effendi, 1985: 36). Ia telah menjadi faktor penting dalam sejarah Indonesia sejak penyebarannya sekitar abad XIII (Ricklefs, 1982: 3). Peranan Islam dalam sejarah nasional Indonesia tidak perlu diragukan, baik sebagai dasar solidaritas nasional, dasar motivasi dan sikap ideologis, maupun sebagai unsur pendorong atau pengesahan perubahan kultural dan struktural. Sejak beberapa abad yang lampau hampir tidak pernah terjadi peristiwa besar dalam sejarah Indonesia yang tidak diwarnai oleh pantulan-pantulan keislaman (Abdullah, 1984: 25). Dewasa ini sebagian besar bangsa Indonesia mengaku beragama Islam, sekalipun jumlahnya yang pasti tidak diketahui secara tepat. Oleh karena itu, secara material sejarah umat Islam Indonesia merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sejarah nasional Indonesia secara keseluruhan.

Dalam masa penjajahan, Islam selalu muncul sebagai sumber inspirasi menentang penguasa kolonial, baik melalui perlawanan bersenjata maupun dalam perjuangan melalui organisasi pergerakan (Abdullah, 1976: 4). Setelah Indonesia merdeka umat Islam tetap berperan serta secara aktif mengisi berbagai sektor kehidupan, dalam upaya melaksanakan pembangunan manusia Indonesia seutuhnya. Dengan demikian, peran umat Islam amat dominan dalam menentukan arah perjalanan sejarah Indonesia.

Pemeluk Islam yang dari segi kuantitas merupakan bagian terbesar bangsa Indonesia, dari sudut pandang sosio-religius dapat dibedakan atas dua kelompok besar yang merupakan cerminan dari kualitas dan kadar pemahaman keislaman masing-masing. Dalam konsep budaya Jawa, dua kelompok besar itu disebut santri dan abangan. Istilah santri dan abangan, untuk menunjuk dua kelompok Muslim yang secara tipologis berbeda itu, dalam konteks ilmiah dewasa ini sudah sangat populer terutama setelah orang-orang Barat melakukan penelitian, baik secara antropologis maupun secara sosiologi-etnografis, di beberapa daerah pedesaan di Jawa.

Telaah mengenai santri dan abangan menjadi sangat menarik, karena pengalaman dan sikap religius kedua kelompok tersebut besar pengaruhnya terhadap kehidupan sosial, politik, dan keberagaman di Indonesia (Muhtarom, 1988: xvii). Tanpa maksud mengecilkan arti dan peranan kaum abangan dalam perjalanan sejarah Indonesia, tulisan ini hanya memusatkan telahnya pada aktivitas kaum santri di Tasikmalaya pada masa pergerakan nasional menjelang kemerdekaan Indonesia.

Pengertian santri yang dimaksud dalam kajian ini ialah pemeluk Islam yang patuh melaksanakan perintah agamanya dalam kehidupan sehari-hari, yakni mempercayai hal-hal yang termasuk dalam rukun iman, melaksanakan rukun Islam, serta berpandangan hidup sesuai dengan ajaran agama yang mereka anut. Berbeda dengan kaum abangan yang pandangan hidup dan kesehariannya masih banyak dipengaruhi oleh tradisi Jawa sebelum Islam (Muhtarom, 1988: 6). Dengan demikian, antara santri dan abangan dapat dibedakan dari sisi perilaku religiusnya. Menurut Geertz, sikap hidup kaum santri lebih menitikberatkan pada segi-segi keislaman, sedangkan sikap hidup kaum abangan lebih menitikberatkan pada segi-segi animistis dan sinkretisme Jawa yang menyeluruh (Geertz, 1983: 8).

Berdasarkan pengertian di atas, maka yang dimaksud dengan santri dalam kajian ini tidak mengacu pada satu kelompok sosial yang didasarkan atas kelahiran atau profesi tertentu dalam masyarakat. Dengan melihat ciri-ciri santri sebagaimana disebutkan di atas, maka santri bisa saja terdapat dalam setiap

kelompok sosial. Oleh karena itu, seorang santri mungkin saja berasal dari kalangan ningrat atau priyayi, rakyat biasa, pedagang, petani, pengusaha, pegawai, guru, maupun profesi lainnya (Bachtiar, 1983: 540-544). Bahkan, seorang santri tidak selamanya harus berlatar belakang pendidikan pesantren, melainkan dapat pula berlatar belakang pendidikan model Barat (Umar dkk, 1988: 133-142).

Pada awal abad ke-20 kaum santri dari kalangan sosial terkemuka di Tasikmalaya makin banyak jumlahnya dan beragam, tidak hanya sebagai elite agama, tetapi juga sebagai elite ekonomi, elite intelegensia, elite politik, dan sebagainya. Gema kesadaran nasional yang mulai menampakkan bentuknya dalam wujud organisasi-organisasi modern pada awal abad ke-20 (Pringgodigdo, 1964: 14), mendapat respon positif dari mereka. Hal ini terbukti dengan berdirinya beberapa organisasi di Tasikmalaya, selama periode pergerakan nasional, yang bertujuan meningkatkan derajat bangsa Indonesia dengan dukungan kaum santri setempat.

Perkembangan “radikal” dinamika kaum santri di Tasikmalaya mulai tampak pada tahun 1914 sejalan dengan perkembangan situasi politik pada saat itu. *Pertama*, pada tahun itu meletus Perang Dunia I. Kendatipun Belanda dan Hindia Belanda tidak secara langsung terlibat dalam perang tersebut, mereka tidak dapat mengelak dari akibat terjadinya perang ini. Salah satu akibatnya itu ialah berkurangnya intensitas hubungan Belanda dengan Hindia Timur karena tekanan perang telah memaksa Inggris untuk membatasi kapal-kapal yang netral untuk berlayar, sehingga kebebasan Hindia Belanda dari negara induk meningkat sebagaimana terlihat dalam pemerintahan dan kehidupan ekonomi (Niel, 1984: 139-140).

Kedua, pada tahun 1914 lahir Paguyuban Pasundan. Pendiri organisasi ini adalah para remaja Sunda dari kalangan priyayi santri yang pada saat itu sedang menuntut ilmu di *School tot Opleiding van Inlandsche Artsen* (STOVIA) di Jakarta. Sekalipun organisasi ini dideklarasikan di Jakarta, namun sejak awal Tasikmalaya besar sekali peranannya sebagai basis perjuangan dalam pelaksanaan progra-program yang telah ditetapkan.

Ketiga, pada tahun 1913 Tasikmalaya secara resmi menjadi nama kabupaten menggantikan nama Sukapura. Sebelumnya, Tasikmalaya hanya merupakan sebuah afdeling dari Kabupaten Sukapura, kemudian sejak tahun 1901 menjadi ibu kota kabupaten setelah dilakukakan pemindahan pusat pemerintahan dari Manonjaya ke Tasikmalaya.

Keempat, rencana pesta peringatan seratus tahun kemerdekaan Negeri Belanda 13 November 1913 yang panitia pusatnya didirikan di Jakarta, telah mendapat reaksi keras dari tokoh-tokoh pergerakan nasional. Hal ini terbukti dengan terbentuknya panitia tandingan dengan nama “Comite Boemi Poetra” pada bulan Juli 1913. Pembentukan komite ini dipelopori oleh tiga serangkai; Doewes Dekker, Tjipto Mangoenkoesoemo, dan Soewardi Soerjaningrat. Tujuan panitia tandingan ini jelas untuk menolak penyelenggaraan pesta tersebut, sebagaimana tercermin dalam tulisan-tulisan mereka yang langsung ditujukan kepada penguasa dan panitia penyelenggara. Kelahiran Paguyuban Pasundan yang memiliki hubungan historis dengan aktifitas kaum santri Tasikmalaya tampaknya merupakan salah satu rangkaian fenomena historis yang tidak terpisahkan dari sikap para tokoh pergerakan nasional tersebut (Amin, 1984: 12). Sementara itu, kemunculan beberapa aliran tarekat di Tasikmalaya tidak pula dapat dikesampingkan sebagai bagian dari cara perjuangan kaum santri setempat, yang dengan cara mereka sendiri telah turut memperkaya kesibukan penguasa.

Bertolak dari beberapa permasalahan di atas, penelitian ini dilakukan untuk melihat: (1) faktor-faktor yang melatarbelakangi kebangkitan kaum santri di Tasikmalaya, (2) aktifitas muslim santri di Tasikmalaya sebagai indikator kebangkitan, (3) pengaruh kebangkitan muslim santri terhadap keberagamaan umat Islam di Tasikmalaya.

B. Metode dan Pendekatan

Tulisan ini adalah sebuah kajian sejarah. Oleh karena itu, metode yang digunakan adalah metode historis untuk mengungkap latar belakang, kausalitas, korelasi, kecenderungan serta bentuk perkembangan gejala historis kaum santri di Tasikmalaya dalam

rentang waktu yang diteliti. Kaum santri sebagai kelompok sosial dapat dipahami melalui pendekatan sosiologis, yang diharapkan dapat membantu memperjelas kompleksitas gejala sejarah. Dengan menggunakan konsep dan teori sosiologi dapat dilacak mengenai statika sosial kaum santri yang melatarbelakangi kemungkinan terjadinya dinamika dan perubahan dalam masyarakat, serta akibat yang ditimbulkan oleh perubahan tersebut.

Peristiwa sejarah sebagai kegiatan manusia tentang kesadaran dirinya dan hal-hal lain yang ada di sekitarnya, adalah salah satu hasil pertemuan antara ide yang abstrak dan realitas yang bercorak materi (al-Syarqawi, 1981: 22). Oleh karena itu, dalam penelitian ini digunakan pula pendekatan psikologi untuk memahami latar belakang sentimen timbulnya aksi atau perilaku.

Kaum santri sebagai bagian dari keluarga besar masyarakat Muslim, hingga saat ini masih dinilai sebagai kelompok yang berupaya secara konsekuen merefleksikan nilai-nilai dan cita-cita Islam dalam setiap aspek kehidupan. Nilai-nilai dan cita-cita keagamaan yang terkandung dalam norma-norma Syari'at Islam yang diyakini dan harus dipatuhi oleh penganutnya itu merupakan penyebab internal yang menimbulkan gerak perubahan dan perkembangan ide di kalangan kaum santri, di samping penyebab eksternal yang dilahirkan oleh latar belakang budaya, kondisi sosial, lingkungan sekitar, dan faktor-faktor lainnya. Untuk memahami agama sebagai penggerak kaum santri, digunakan pendekatan keagamaan, khususnya Islam. Yang diperlukan dalam hal ini bukan hanya pengetahuan tentang ajaran Islam semata, tetapi yang juga tidak kalah penting adalah pemahaman terhadap perasaan, pandangan dan sikap pemeluknya terhadap agama tersebut.

Islam sebagai agama monotheisme (al-Qur'an, CXII: 1-4) yang bersifat universal (al-Qur'an, XXV: 1) memuat aturan-aturan yang jelas bagi kehidupan manusia (al-Qur'an, II: 185), tidak saja untuk kehidupan ukhrawi yang mengatur hubungan manusia dengan Sang Maha Pencipta, melainkan juga untuk kehidupan duniawi yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (al-Qur'an, III: 112) dan alam lingkungannya (al-Qur'an, XXX: 41). Dalam keberagamaan yang sejati dan paripurna untuk membentuk

manusia yang utuh dan berkeeseimbangan, totalitas dari kedua dimensi ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain (Wirosardjono, 1989: 9). Berkaitan dengan hal itu, Islam memberikan batas yang tegas antara yang harus dilakukan, yang boleh dilakukan, dan yang tidak boleh dilakukan oleh manusia berdasarkan kehendak Ilahi. Aktualisasi ajaran agama oleh penganutnya sangat ditentukan oleh kedalaman dan ketajaman pemahaman terhadap moral dan etika agama, serta kesadaran untuk melaksanakannya. Kesadaran hidup beragama telah menjadi motor penggerak kaum santri di Tasikmalaya dalam proses perubahan sosial. Sampai sejauh mana perubahan yang dikehendaki, sebagai salah satu faktor internal bersumber pada ajaran Islam yang mereka yakini kebenarannya.

Pada awal abad ke-20 perubahan sosial di tanah air berkembang sedemikian rupa, sebagai akibat dari perkembangan situasi di Eropa, Afrika dan Asia. Bangsa Indonesia pada waktu itu mulai bangkit rasa kebangsaannya, yang ditandai dengan lahirnya organisasi-organisasi pergerakan yang berusaha meningkatkan martabat bangsanya agar sederajat dengan bangsa-bangsa lain yang merdeka. Hal ini memberi pengaruh yang cukup besar terhadap perkembangan pemikiran kaum santri di Tasikmalaya, sebagaimana terbuti dengan tampilnya mereka dalam mengambil bagian di arena perjuangan bangsa bersama-sama dengan kelompok-kelompok lainnya.

Perkembangan pergerakan nasional telah meniupkan angin segar bagi dunia pendidikan di Indonesia. Maka, di beberapa daerah berdirilah sekolah-sekolah model Barat yang terbuka bagi setiap rakyat Indonesia, yang dikelola sendiri oleh bangsa Indonesia. Di Tasikmalaya, Muhammadiyah mendirikan *Hollandsch Inlandsch School* (HIS) dan *Hollandsche Indische Kweekschool* (HIK), bahkan jauh sebelumnya Paguyuban Pasundan mendirikan sekolah yang sama yang kemudian dilanjutkan dengan mendirikan *Meer Uitgrebreid Lager Onderwijs* (MULO). Berdirinya sekolah-sekolah tersebut membuktikan bahwa kaum santri di Tasikmalaya turut mengambil bagian secara aktif dalam gerakan pembaharuan pendidikan dalam upaya mencerdaskan kehidupan bangsa. Aktivitas, sikap dan pemikiran kaum santri itu tentu tidak lepas dari pengaruh budaya dan

lingkungan. Oleh karena itu, pendekatan antropologis dalam penelitian ini tidak dapat dihindarkan.

C. Hasil Penelitian

1. Kondisi keagamaan

Pada awal abad ke-20 hampir seluruh penduduk Tasikmalaya menganut Islam. Akan tetapi, sekalipun hingga saat itu Islam sudah menjadi agama penduduk selama ratusan tahun, perilaku keberagaman yang sinkretik masih banyak ditemukan dalam kehidupan sehari-hari. Masih banyak unsur tradisi dari luar Islam yang dianggap oleh sebagian penduduk sebagai keharusan yang tidak boleh ditinggalkan begitu saja. Bentuk-bentuk sinkretisme itu digambarkan dengan panjang lebar oleh R.H. Hasan Moestapa dalam bukunya *Bab Adat-adat Oerang Priangan Jeung Oerang Soenda Lian ti Eta*. Perilaku sinkretik itu antara lain tampak dalam tradisi salamatan, terutama yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia dan yang berkaitan dengan aktivitas pertanian, pemujaan terhadap benda-benda yang dianggap keramat, anjuran dan pantangan yang bertolak dari kepercayaan terhadap kekuasaan makhluk gaib, dan sebagainya. Unsur-unsur yang berasal dari warisan leluhur dan unsur-unsur yang berasal dari Islam bercampur menjadi satu, dan melahirkan tradisi baru yang sinkretik (Moestapa, 1985)

Sekalipun dalam kenyataannya telah terjadi sinkretisasi, pada umumnya umat Islam Tasikmalaya pada waktu itu sudah dikenal taat menjalankan ibadah. Akan tetapi, pengamalan agama yang cenderung hanya mementingkan segi-segi lahiriah tanpa menghayati hakikat yang esensial dari agama itu sendiri, akan mengakibatkan pemeluk agama itu terperangkap ke dalam praktek keagamaan yang formalistik. Hal itu disebabkan pemahaman keagamaan mereka dipengaruhi oleh berbagai unsur yang berasal dari luar Islam atau bahkan bertentangan dengan ajaran Islam yang benar. Dengan demikian, Islam yang tampak ke permukaan menjadi semacam campuran yang menunjukkan ketidakmurnian. Maka, segi-segi kehidupan yang negatif semisal khurafat dan

takhayul tidak jarang merupakan unsur yang tidak terpisahkan dalam perilaku keberagamaan sebagian umat Islam di Tasikmalaya pada awal abad ke-20 (Amin, 1983: 14).

Kondisi keberagamaan masyarakat semacam itu telah mendorong tokoh-tokoh muslim santri, terutama dari kalangan pesantren, melakukan upaya untuk menyingkirkan sisa-sisa kepercayaan lama yang menyimpang dari ajaran Islam, yang dituding sebagai penyebab utama kemunduran umat Islam. Upaya itu antara lain ditempuh melalui pendidikan di pondok pesantren, ceramah umum, penerbitan media massa, bahkan organisasi kemasyarakatan dan organisasi keagamaan termasuk gerakan tarekat.

2. Organisasi modern Muslim Santri

Kesadaran nasional yang sejak awal abad ke-20 menampakkan bentuknya dalam pergerakan nasional, secara cepat pengaruhnya menjalar ke seluruh penjuru Indonesia. Pengaruh pergerakan nasional masuk ke Tasikmalaya terutama ditandai dengan berdirinya aneka ragam organisasi, yang umumnya merupakan cabang dari organisasi-organisasi yang sudah berdiri sebelumnya di kota-kota lain. Di antara organisasi-organisasi itu ialah Paguyuban Pasundan, Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), Prsatuan Islam (Persis), Al-Ittihadul Islamiyah Indonesia (AII), Partai Indonesia Raya (Parindra), dan beberapa Sarekat Sekerja.

a. Paguyuban Pasundan

Paguyuban Pasundan didirikan di Jakarta oleh para pelajar *School tot Opleiding van Inlandsche Artsen* (STOVIA) keturunan Sunda pada tahun 1914, dan mendapatkan pengakuan hukum berdasarkan Keputusan Pemerintah No. 46, tanggal 9 Desember 1914. Dilihat dari namanya, Paguyuban Pasundan menunjukkan dasar kedaerahan. Akan tetapi, tokoh-tokoh pendirinya mengklaim bahwa organisasi ini tidak dikhususkan hanya untuk orang Sunda saja, dengan menunjuk pada pasal 5 Anggaran Dasar yang berbunyi *Gewone leden uitsluitend inlanders* (Amin, 1984: 17).

Perjuangan utama Paguyuban Pasundan pada mulanya ditujukan untuk perluasan bidang pendidikan, yang mulai direalisasikan dengan pembukaan HIS Pasundan di Tasikmalaya pada tahun 1922 (Amin, 1984: 75), diikuti dengan pembukaan MULO Paundan pada tahun 1928 di kota yang sama. Keterlibatan Paguyuban Pasundan dalam bidang politik terlihat ketika organisasi ini berjuang menjadikan Bandung sebagai ibukota Provisnsi Jawa Barat, dan mengusulkan Pasundan sebagai nama provinsi tersebut. Hal ini mulai dilontarkan dalam kongresnya di Tasikmaaya pada bulan Desember 1925. Oleh karena itu, ketika di Bandung lahir Permukatan Perhimpunan-perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI) pada tahun 1927, Paguyuban Pasundan bergabung menjadi salah satu anggotanya (Pringgodigdo, 1964: 67).

Prinsip dan pandangan Paguyuban Pasundan dapat dilihat dalam surat kabar *Sipatahoenan* yang terbit di Tasikmalaya antara tahun 1924-1942 dan *Langlayang Domas* yang mulai terbit tahun 1927 di kota yang sama. Tiga orang pengasuh surat kabar tersebut, yaitu R. Oto Soebrata, Bakri Soeraatmadja, dan Soetisna Sendjaja dipercaya menjadi anggota PPPKI mewakili Paguyuban Pasundan. Sekalipun Secara formal Paguyuban Pasundan merupakan organisasi kebangsaan yang netral agama, namun nyatanya pengaruh Islam cukup besar, dan pengembangan Islam mendapatkan perhatian khusus (*Langlayang Domas*, 22 November 1927: 2). Dalam sebuah artikel dengan judul “*Welvaart van land en volk*” dikemukakan, bahwa Paguyuban Pasundan berusaha mengembangkan Islam dan memperluas pendidikan (*Langlayang Domas*, 3 Agustus 1927: 2).

b. Perkumpulan Guru Ngaji

Sebagaimana telah disebutkan di atas, pada tanggal 15 Juni 1926 Bupati Tasikmalaya bersama dengan Penghulu setempat meresmikan pembentukan “Perkumpulan Guru Ngaji”. Tidak diketahui secara pasti

siapa yang pertama kali memunculkan ide dan pemikiran untuk membentuk perkumpulan tersebut. *Al-Imtisal*, surat kabar resmi perkumpulan ini dalam laporannya hanya menyebutkan bahwa Perkumpulan Guru Ngaji didirikan pada tanggal 15 Juni 1926 oleh Bupati Tasikmalaya R.A.A. Wirataoeningrat bersama Penghulu. Hadir di dalam upacara pembentukannya itu Wedana dan Camat Tasikmalaya, Camat Indihiang, dan Camat Kawalu (*Al-Imtisal*, 1926: 2).

Bupati berpesan kepada pengurus dan anggota perkumpulan agar menyampaikan dakwah dengan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat (*Al-Imtisal*, No. 10, 1926: 6). Sementara itu, kepada masyarakat Bupati meminta agar meninggalkan hal-hal yang meragukan, dan menghindari hal-hal yang dilarang oleh syari'at Islam sekalipun yang dilarang itu kelihatannya baik (*Al-Mawaidz*, No. 52-53, 1935: 792).

Sebenarnya, perkumpulan tersebut sudah ada sebelum diresmikan berdirinya pada tanggal 15 Juni 1926. Hal ini dapat diketahui dari *Al-Imtisal*, No. 1 yang terbit tanggal 12 April 1926. Pada kulit muka *Al-Imtisal* nomor perdana tersebut tercantum kata-kata "Soerat Kabar Agama Islam, Dikaloe arkeun Sasasih Doea Kali Koe Perkoempoelan Goeroe Ngadji di Tasikmalaya Anoe Ditantajoengan Koe Kangdjeng Adipati Boepati Tasikmalaja". Kata-kata tersebut tercetak di bawah tulisan *Al-Imtisal*, dan selalu dicantumkan sebagai identitas surat kabar tersebut pada penerbitan nomor-nomor berikutnya. Jadi, jelas bahwa perkumpulan tersebut sesungguhnya sudah berdiri sebelum diresmikan oleh Bupati, atau mungkin sebelum *Al-Imtisal* nomor perdana diterbitkan.

Perkumpulan para kiai tersebut yang dari sisi namanya tersirat satu tujuan untuk memasyarakatkan Islam, merupakan salah satu bentuk upaya mengantisipasi pengaruh negatif kegiatan kelompok lain yang tidak suka kepada Islam, termasuk kegiatan missi

dan zending. Sebagaimana dimuat dalam *Al-Imtisal* No. 22, 2 Januari 1930, tujuan pembentukan Perkumpulan Guru Ngaji dirinci sebagai berikut:

- 1) Agar semua Guru Ngaji sedapat mungkin bekerjasama mencari jalan yang terbaik untuk memajukan pendidikan, supaya pelajaran yang disampaikan dapat dengan cepat dan dipahami oleh anak didik.
- 2) Menggalakkan pengajian di desa-desa distrik bagian selatan Tasikmalaya, agar lebih banyak lagi orang Islam yang mau mempelajari agamanya.
- 3) Berupaya semaksimal mungkin memelihara keselamatan guru ngaji, baik yang berkaitan dengan masalah agama maupun yang berkaitan dengan hukum negara.
- 4) Menjaga dan memantau agar di kampung-kampung tidak muncul pengajar agama sesat sebagaimana diajarkan oleh Madrais Kuningan, ajaran hakekat Mikung, agama Sunda Pasundan, ajaran yang menghilangkan kewajiban shalat dan zakat fitrah, dan sebagainya (*Al-Imtisal*, 2 Januari 1930: 340-341).

Dalam upaya mencapai tujuan tersebut *Al-Imtisal* diterbitkan. Sesuai dengan misinya, rubrik agama menempati porsi paling dominan atau hampir merupakan seluruh isi dari *Al-Imtisal*. Penjelasan tentang keislaman ini disajikan dalam bentuk uraian yang bersumber dari kitab-kitab kuning yang biasa diajarkan di pesantren-pesantren, cerita bersambung, tanya jawab, dan polemik dengan kelompok lain. Dilihat dari materinya, isi rubrik keagamaan yang disajikan *Al-Imtisal* meliputi Tauhid, Fiqh, Tafsir, Hadits, Tasawuf, Gramatika Bahasa Arab, dan Tarikh Islam.

Pada tahun 1933 K.H.M. Pachroerodji, salah seorang tokoh Perkumpulan Guru Ngaji yang sekaligus merupakan salah seorang pengasuh *Al-Imtisal*, menerbitkan *Al-Moechtar* sebuah surat kabar tengah

bulanan yang isinya tidak berbeda dengan misi *Al-Imtisal*. Untuk surat kabarnya itu Pachroerodji tidak mengatasnamakan Perkumpulan Guru Ngaji, dan tidak memuat cerita bersambung dan pesan pejabat. Selain itu, Pachroerodji juga menerbitkan surat kabar *Al-Mancoer*. Berbeda dengan *Al-Moechtar* yang berbahasa Sunda, *Al-Mancoer* diterbitkan dalam bahasa Indonesia.

Selain menerbitkan surat kabar, dalam bidang sosial Perkumpulan Guru Ngaji mendirikan Rumah Miskin yang pembangunannya dimulai pada bulan Agustus 1933. Sampai bulan Juli 1934 selesai dibangun 6 buah, selanjutnya dibangun lagi tiga buah yang direncanakan selesai seluruhnya pada bulan Oktober 1934 (*Al-Moechtar*, 1 Agustus 1934: 223).

“Perkoempoelan Goeroe Ngadji” yang diresmikan berdirinya atas prakarsa Bupati dan Penghulu itu ternyata tidak mampu menghimpun seluruh kiai di Tasikmalaya. Perkumpulan tersebut hanya mendapat dukungan penuh dari para kiai “birokrat”, sementara umumnya para kiai “bebas” tidak bergabung dengan organisasi tersebut. Antara dua kelompok kiai tersebut seringkali terjadi perdebatan keras akibat perbedaan pemahaman dalam beberapa masalah keagamaan dan perbedaan sikap terhadap penguasa. Perbedaan pendapat antara dua kelompok elite keagamaan itu, tidak dapat diingkari, telah memicu peningkatan wawasan berpikir keagamaan kaum santri, sebagai akibat dari upaya pencarian pembenar sikap dan pandangannya berdasarkan ayat al-Qur`an, Sunnah Rasulullah, maupun pendapat para ulama terkenal.

c. Nahdlatul Ulama (NU)

Organisasi lain Muslim Santri yang menampakkan pengaruh besar di Tasikmalaya adalah Nahdlatul Ulama (NU). Jamiah ini masuk ke Tasikmalaya pada tahun 1928 diperkenalkan oleh K.H.M. Fadil asal Cikotok, Ciamis. Kehadiran NU mendapat sambutan dari kalangan

pesantren, karena secara kultural antara NU dan pesantren memiliki ikatan yang sangat kuat. Selain para kiai terkemuka pemimpin beberapa pesantren terkenal di Tasikmalaya yang segera bergabung dan menjadi pengurus jamiyah ini, terdapat pula tokoh yang berasal dari kalangan intelektual, antara lain Soetisna Sendjaja (tokoh Paguyuban Pasundan).

Pada tahun 1933 NU Tasikmalaya menerbitkan Surat Kabar Mingguan *Al-Mawa'idz*. Surat kabar ini berisi tentang pengetahuan agama (Islam), berita tentang umat Islam baik di dalam negeri maupun luar negeri, berita kegiatan NU khususnya di Tasikmalaya, sejarah Islam, berita keluarga, penerangan tentang *reglement* khususnya yang berkaitan dengan agama, polemik NU Tasikmalaya dengan kelompok lain, cerita bersambung dan iklan. Melalui *al-Mawa'idz* ini pula dapat diketahui hubungan antara NU Tasikmalaya dengan dunia luar, baik lewat jalur organisasi maupun hubungan dengan latar belakang yang lain.

Dalam Kongres NU ke-10 di Solo 14-19 April 1935 bertepatan dengan 10-15 Muharam 1354 yang diikuti oleh 69 cabang, Cabang NU Tasikmalaya mengirimkan tiga orang utusan, sama dengan jumlah utusan maksimal yang dikirim oleh cabang-cabang lain (*Al-Mawa'idz*, 16 April 1935: 231). Ini berarti cabang NU Tasikmalaya telah menempatkan dirinya sejajar dengan cabang-cabang NU lainnya. Sekalipun dalam kongres tersebut tidak melaporkan berapa jumlah anggotanya yang terdaftar sebagaimana yang dilaporkan oleh cabang-cabang lain (*Al-Mawa'idz*, 16 April 1935: 232), NU Tasikmalaya melaporkan telah memiliki *zakat comite*, yang tampaknya NU dari cabang-cabang lain belum memilikinya. Berdasarkan laporan tersebut, *comite* telah mampu menyalurkan zakat yang terkumpul kepada tidak kurang dari 3.000 orang fakir dan miskin di Tasikmalaya (*Al-Mawa'idz*, 16 April 1935: 232).

d. Muhammadiyah

Kira-kira delapan tahun setelah NU masuk ke Tasikmalaya, tepatnya pada tahun 1936, Cabang Muhammadiyah Tasikmalaya secara resmi berdiri di bawah pimpinan Soetama, Kepala *Ambachtschool*, sebagai ketua. Sambutan terhadap Muhammadiyah datang terutama dari masyarakat Islam yang tinggal di kota. Hal ini terlihat dengan bergabungnya ke dalam organisasi ini para guru, pegawai *Gemeenschappelijk Electriciteit Bendrijf voor Bandoeng en Omtroken* (GEBEO), pegawai Jawatan Kereta Api / *Maatschappij Staats Spoorwagen* (SS), pegawai Pengadilan, Notaris, pegawai percetakan, pengusaha dan lain-lain.

Tidak lama setelah berdiri cabang Muhammadiyah, didirikan pula cabang Aisiyah dengan ketua terpilih pertama Ny. Pura, dan Nasyiatul Aisiyah di bawah ketua Yayah yang kemudian menjadi guru Bustanul Athfal Muhammadiyah pertama di Tasikmalaya. Selanjutnya didirikan pula kepanduan Hizbul Wathan dan Persatuan Sepakbola Hizbul Wathan, bersamaan dengan didirikannya sekolah-sekolah Muhammadiyah di kota ini. Atas usaha guru-guru yang berperan pula sebagai muballigh, ranting-ranting Muhammadiyah segera berdiri di beberapa distrik, tidak lama setelah Cabang Muhammadiyah Tasikmalaya dibentuk. Salah seorang muballigh yang besar jasanya di daerah ini adalah A.S. Bandy, guru HIS dan Kepala *Shakelschool* Muhammadiyah Tasikmalaya.

Sejalan dengan garis perjuangan organisasi, garapan yang sempat ditangani antara lain mendirikan masjid Muhammadiyah di Pataruman dan mendirikan Rumah Yatim di Jalan Citapen. Pada saat baru didirikan, Rumah Yatim Piatu ini mampu menampung 40 orang anak, yang pengelolaannya diserahkan kepada Subroto dan Muchtar, guru HIS Muhammadiyah setempat.

Dalam tahun 1941 Cabang Muhammadiyah Tasikmalaya dipercaya menjadi penyelenggara Konferensi Muhammadiyah Daerah Jawa Barat yang berlangsung

pada tanggal 19-20 Juni, bertempat di Gedung HIK Muhammadiyah. Konferensi ini dimeriahkan oleh pertunjukan kesenian anak-anak Rumah Yatim Piatu setempat, pertandingan sepak bola antara Ps HW Tasikmalaya melawan Ps HW Solo, dan pameran kerajinan rakyat yang mengambil tempat di Gedung MULO Pasundan. Yunus Anis selaku utusan PP Muhammadiyah, dalam kesempatan ini menyampaikan pidato tentang pandangan dan arah perjuangan Muhammadiyah (*Pera Expres*, 21 Juni 1941: 1).

Empat organisasi Muslim Santri tersebut di atas merepresentasikan empat varian organisasi yang masing-masing memiliki ciri yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Paguyuban Pasundan mewakili kelompok priyayi santri berpendidikan model Barat, Perkumpulan Guru Ngaji mewakili kelompok Muslim tradisional yang dimotori oleh kiai birokrat, NU mewakili kelompok Muslim tradisional yang berintikan kiai bebas, sementara Muhammadiyah mewakili kelompok Muslim reformis yang didukung oleh masyarakat urban. Jadi, sesungguhnya selain empat organisasi tersebut masih lebih banyak lagi organisasi lain yang berintikan kaum santri, yang berkembang di Tasikmalaya selama periode pergerakan nasional.

Pengaruh kebangkitan nasional terhadap dinamika muslim santri di Tasikmalaya, selain dapat dilihat dari kemunculan berbagai organisasi, tampak pula dari sejumlah surat kabar yang terbit di kota tersebut. Tidak kurang dari 20 surat kabar pernah terbit di Tasikmalaya antara tahun 1924 hingga tahun 1942. Masa terbit surat kabar surat kabar tersebut bervariasi, ada yang berumur relatif pendek, tidak sedikit pula yang berumur cukup panjang. Yang jelas, terbitnya surat-surat kabar tersebut dari satu sisi dapat dipahami sebagai pengaruh dari kebangkitan nasional yang sedang tumbuh, dari sisi lain terbitnya surat kabar surat kabar tersebut dapat memberi

pengaruh besar terhadap peningkatan kesadaran masyarakat mengenai kebangsaannya.

3. Pengembangan bidang pendidikan

a. Pesantren

Pesantren adalah lembaga pendidikan tertua di Jawa. Ada anggapan bahwa model pesantren merupakan hasil akulturasi budaya Islam dengan budaya Indonesia sebelum kedatangan Islam (Steenbrink, 1986: 20-23). Sebelum pemerintah kolonial memperkenalkan sistem pendidikan model Barat yang kemudian dikenal dengan nama sekolah, pesantren adalah satu-satunya lembaga pendidikan yang akrab dengan umat Islam di Jawa. Ketika sistem pendidikan model Barat diperkenalkan oleh pemerintah kolonial, maka di Jawa terdapat dua model pendidikan yang berbeda satu sama lain, baik metode maupun isi dan tujuannya, yaitu pesantren dan sekolah.

Di pesantren tidak dikenal jenjang kelas seperti di sekolah. Seorang santri baru dapat kapan saja mulai mengikuti pendidikannya di sebuah pesantren, sebagaimana ia dapat kapan saja mengakhiri masa studinya di lembaga pendidikan tersebut. Demikian pula usia santri di pesantren tidak terdapat ketentuan yang mengikat, sehingga pengkajian satu bidang ilmu di bawah asuhan seorang kiai dapat diikuti oleh sekelompok santri yang terdiri dari berbagai tingkatan usia. Pola pendidikan pesantren semacam ini menyebabkan masa studi setiap santri pada sebuah pesantren yang sama dapat berbeda satu sama lain, di samping faktor penyebab lainnya.

b. Pembaharuan pendidikan pesantren

Awal abad ke-20 merupakan era baru bagi perkembangan pesantren ketika di beberapa pesantren besar di Jawa Timur mulai diperkenalkan sistem madrasah. Sementara itu, pembaharuan sistem pendidikan pesantren di Tasikmalaya baru dimulai pada tahun 1920-an. K.H. Zanal Moestafa, seorang kiai produk tradisi “santri kelana”, diyakini oleh masyarakat pesantren di

Tasikmalaya sebagai pelopor pembaharuan sistem pendidikan pesantren di daerah tersebut. Dalam upaya pembaharuannya itu Zainal Moestafa melakukan langkah-langkah sebagai berikut:

- 1) Menerjemahkan materi pelajaran yang diajarkan kepada para santrinya langsung dari teks berbahasa Arab ke bahasa Sunda. Hingga saat itu para kiai di Tasikmalaya mengajar santri-santrinya dengan menerjemahkan kata per kata teks berbahasa Arab yang bersumber dari kitab kuning ke bahasa Jawa, kemudian dijelaskan dalam bahasa Sunda (*Al-Mwa'idz*, 17 Oktober 1933: 155). Cara seperti kemudian mulai ditinggalkan setelah K.H. Zainal Moestafa memperkenalkan cara baru yang diyakini lebih efektif. Menurut catatan *Al-Mawa'idz*, penerjemahan langsung ke bahasa Sunda dalam proses pembelajaran di pesantren itu mulai diperkenalkan di Pesantren Sukamiskin, Bandung dan di Pesantren Cantayan, Sukabumi (*Al-Mawa'idz*, 7 November 1933: 201). Adapun K.H. Zainal Moestafa mulai mencoba menerapkannya pada tahun 1925 ketika ia menjadi asisten K.H. Shobandi di Pesantren Cilenga (Fakih, 6-8-1988), Singaparna, Tasikmalaya.
- 2) Meninggalkan sistem sorogan yang dianggapnya tidak efisien. Sistem sorogan biasanya digunakan untuk mengajar santri pemula. Dalam sistem ini santri secara sendiri-sendiri mendatangi guru atau santri senior yang ditunjuk untuk mempelajari satu bidang ilmu tertentu, sehingga waktu yang dibutuhkan cukup banyak hanya untuk mengajar beberapa orang santri saja. K.H. Zainal Moestafa ketika mendirikan Pesantren Sukamanah pada tahun 1927 hanya menggunakan sistem bandungan untuk seluruh santri termasuk santri pemula (*Al-Mawa'idz*, 7 November 1933: 201). Dengan sistem ini tidak terlalu banyak waktu terbuang, sebab dalam sekali kesempatan

mengajar sejumlah santri dapat mengikuti pelajaran yang diberikan oleh kiai atau guru.

- 3) Memperkenalkan sistem madrasah. Sampai pada waktu itu sistem madrasah belum dicoba pada kebanyakan pesantren di Tasikmalaya. K.H. Zainal Moestafa menerapkan sistem ini di Pesantren Sukamanah setelah ia berkenalan dengan Soetisna Sendjaja, Guru MULO Pasundan (Abdul Aziz, 27-5-1976) yang belakangan menjadi salah seorang tokoh NU Cabang Tasikmalaya. Dalam pelaksanaannya, K.H. Zainal Moestafa mengelompokkan santrinya ke dalam enam tingkatan kelas. Dasar pembagian tingkatan ini lebih dititikberatkan pada penguasaan gramatika bahasa Arab dan ilmu bahasa pendukung lainnya. Menurut Zamakhsyari Dhofier, penerapan sistem madrasah merupakan jawaban positif dari kalangan pesantren terhadap sistem pendidikan Barat yang dikelola oleh pemerintah kolonial (Dhofier, 1984: 38).

Langkah pembaharuan sistem pendidikan pesantren yang dirintis K.H. Zainal Moestafa, sekalipun belum mampu menandingi sistem pendidikan yang dikelola oleh pemerintah, namun cukup berharga sebagai langkah awal menuju ke arah kesempurnaan sistem pendidikan pesantren ke depan. Tampaknya, terobosan yang dilakukan oleh K.H. Zainal Moestafa mampu menempatkan Pesantren Sukamanah menjadi pesantren yang memiliki santri paling banyak di atas jumlah rata-rata santri pesantren lain di Tasikmalaya. Selain itu, hampir tidak pernah terjadi seorang santri pindah ke pesantren lain sebelum menyelesaikan studinya di Sukamanah (*Al-Mawa'idz*, 7 November 1933: 202).

c. Sekolah Pasundan

Selain melakukan upaya pembaharuan sistem pendidikan pesantren, kaum santri di Tasikmalaya juga mendirikan sekolah model Barat. Organisasi Muslim

santri yang menaruh perhatian besar terhadap hal ini antara lain Pauyuban Pasundan dan Muhammadiyah. Sebagaimana telah disinggung di muka, HIS Pasundan pertama didirikan di Tasikmalaya pada tahun 1922, kemudian MULO Pasundan pertama dibuka 1 Juli 1928 (*Langlayang Domas*, 14 Pebruari 1928) di kota yang sama, disusul kemudian pembukaan satu HIS lagi (Amin, 1984: 75). Sampai dengan tahun 1933 tidak kurang dari 25 sekolah Pasundan sudah berdiri di berbagai kota di Jawa Barat; sebagian besar HIS.

Untuk memenuhi kebutuhan guru di sekolah-sekolah tersebut, pada tahun 1933 di Tasikmalaya dibuka HIK Pasundan di bawah koordinasi Balai Pamulang Pasundan (BPP) (*Kawan Kita*, dummy numer, 1933: 1). BPP adalah sebuah badan khusus yang menangani urusan pendidikan dan sekolah-sekolah Pasundan, yang ketika itu baru didirikan, berpusat di Tasikmalaya diketuai oleh Ahmad Atmadja (Amin, 1984: 75). Mencermati falsafah keagamaan Paguyuban Pasundan, pembukaan sekolah-sekolah Pasundan tersebut dari satu sisi kiranya dapat pula dipahami sebagai upaya kaum santri membendung gerakan kristenisasi.

d. Sekolah Muhammadiyah

Sekolah pertama Muhammadiyah di Tasikmalaya baru dibuka pada bulan Agustus 1936, tidak lama setelah Cabang Muhammadiyah setempat diresmikan. Pada bulan itu dibuka dua sekolah Muhammadiyah sekaligus, yaitu HIS dan Schakelschool, bertempat sementara di rumah seorang pegawai Jawatan Kereta Api (SS) di depan Stasiun Kereta Api Tasikmalaya. HIS dipimpin oleh Ahmad lulusan HIK Muhammadiyah Yogyakarta, sementara Schakelschool dipimpin oleh Surja Soemirat. Selain mengelola sekolah-sekolah tersebut di atas, Muhammadiyah Tasikmalaya juga membuka Bustanul Athfal (pagi), Diniyah dan Wushtha (sore)

Perjuangan Muhammadiyah Tasikmalaya dalam bidang pendidikan cukup berat, karena harus bersaing

dengan sekolah-sekolah lain yang berdiri sebelumnya, baik sekolah pemerintah maupun sekolah swasta. Namun demikian, pada tahun 1938 HIS Muhammadiyah Tasikmalaya telah memiliki kelas lengkap dari kelas I sampai kelas VII, dan pada tahun 1939 Schakelschool memiliki kelas lengkap dari kelas I sampai kelas V.

e. Madrasah diniyah

Selain mengelola pondok pesantren dan sekolah model Barat, kaum santri Tasikmalaya juga mengelola madrasah diniyah yang jumlahnya cukup banyak. Umumnya madrasah ini mengambil waktu sore hari antara satu sampai dua jam, dengan penekanan pada tuntunan praktis peribadatan sehari-hari (*Al-Mawa'idz*, 7 November 1933: 201). Sebagian madrasah ini ada yang dikelola oleh organisasi tertentu seperti NU, Muhammadiyah, AII, dan lain-lain, ada pula yang dikelola oleh masyarakat tanpa melibatkan organisasi apapun. Pembukaan sekolah swasta maupun diniyah memiliki arti penting dikaitkan dengan *Inlands Schoolreglement* menurut firman Raja pasal 5, yang berisi tentang larangan mengajarkan agama di sekolah-sekolah pemerintah (*Langlayang Domas*, 13 Agustus 1927: 1). Madrasah-madrasah diniyah dalam kesederhanaannya, sedikitnya dapat memberi kesempatan lebih luas kepada anak-anak Muslim untuk memperoleh pengajaran agama yang paling dasar.

4. Gerakan Tarekat

Memasuki abad ke-20 beberapa aliran tarekat yang memperoleh banyak pengikut di Tasikmalaya antara lain Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Idrisiyyah dan Tijaniyyah.

a. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah adalah gabungan dari Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, dua aliran tarekat yang paling berpengaruh di Jawa. Tokoh yang dianggap berhasil mengkoordinasikan dua aliran tarekat ini ialah Syekh Ahmad Khathib Sambas,

seorang ulama kelahiran Kalimantan yang sejak perempat kedua abad ke-19 menetap di Mekkah, dan mengajar di Masjidil Haram sampai wafat pada tahun 1875 (Dhofier, 1984: 85). Oleh karena itu, Syekh Khathib Sambas sangat terkenal di kalangan penganut tarekat di Jawa. Karya tulisnya *Fath al-‘Arifin* menjadi bacaan penting bagi pengamal tarekat di Asia Tenggara. Antara pertengahan abad ke-19 sampai dengan perempat pertama abad ke-20 tarekat yang berpusat di Mekkah ini merupakan sarana yang sangat penting bagi penyebaran Islam di Indonesia dan Malaysia (Dhofier, 1984: 86-87).

Penyebar Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Tasikmalaya adalah Syekh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad, kelahiran Pagerageung, Tasikmalaya pada tahun 1836. Ia belajar Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dari Kiai Tolhah Kalisapu, Cirebon dan Kiai Cholil Bangkalan, Madura. Ketika menunaikan ibadah haji, ia memperdalam ilmu tarekat ini kepada Syekh Abdul Karim Banten, seorang murid terpandai Syekh Ahmad Khatib Sambas. (Anwar, 1988: 3). Pada tanggal 5 September 1905 ia mendirikan pesantren Suryalaya di Kampung Godebag, Desa Sindangkerta, Kecamatan Pagerageung, Tasikmalaya.

Dalam waktu yang relatif singkat Suryalaya menjadi salah satu pusat Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah terkemuka di Jawa, sejajar dengan Pesantren Pagentongan Bogor, Pesantren Mranggen Semarang, dan Pesantren Rejoso dan Tebuireng Jombang (Wiratanoemadja, 1973: 11). *Goeroe Ordonantie* 1905 sebagai alat pemerintah untuk mengawasi kegiatan pendidikan agama Islam di Jawa, tidak mampu menghentikan pengaruh ajaran Abdullah Mubarak yang makin meluas. Bahkan Wedana Ciawi yang khusus ditugaskan untuk mengawasi kegiatan Abdullah Mubarak akhirnya menyatakan diri menjadi murid Syekh tarekat ini (Anwar, 1988: 12).

Kegiatan di Pesantren Suryalaya yang pengaruhnya semakin luas, telah menimbulkan kekhawatiran pemerin-

tah terhadap kemungkinan munculnya perlawanan rakyat. Oleh karena itu, Abdullah Mubarak ditangkap pada tahun 1923, dan dijatuhi hukuman kurungan tiga bulan sepuluh hari. Akan tetapi, ia hanya menjalani hukuman itu di penjara Tasikmalaya selama tiga hari karena dapat mempengaruhi tahanan lain untuk menjadi pengikutnya, sehingga setiap waktu shalat penjara menjadi ramai oleh jamaah yang membaca wirid dan dzikir. Khawatir terhadap kemungkinan Abdullah Mubarak mempengaruhi penghuni penjara untuk melakukan pemberontakan, Asisten Residen memerintahkan Bupati untuk membebaskan pemimpin tarekat ini dari penjara (Asikin, 1980: 3-4).

Pembebasan dari penjara tidak berarti Abdullah Mubarak kembali bebas melaksanakan dakwahnya, karena surat izin dakwah baginya dicabut oleh pemerintah. Surat izin itu baru diberikan kembali setelah Soetisna Sendjaja mendesak Bupati agar mengizinkan kembali Abdullah Mubarak untuk mengajar, karena masyarakat memerlukan tuntunannya dalam upaya memahami ajaran Islam (Asikin, 1980: 4). Hal ini menunjukkan betapa pentingnya peranan Abdullah Mubarak, yang berarti pula bahwa Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tidak dapat dikesampingkan begitu saja dari sejarah perkembangan Islam dan dinamika kaum santri di Tasikmalaya.

b. Tarekat Tijaniyah

Tarekat Tijaniyah didirikan oleh Syekh Ahmad al-Tijani bin Abi Abdillah Muhammad bin al-Fath bin Mukhtar bin Ahmad. Ia dilahirkan di Ain Madli Aljazair pada tahun 1150 H. bertepatan dengan tahun 1737 atau 1738 M. Dikisahkan bahwa dari garis keturunan ayah ia adalah keturunan Ali bin Abi Thalib. Adapun panggilan Tijani diambil dari nama keluarga ibunya, yaitu Aisah binti Muhammad bin al-Rafi bin al-Sanusi al-Tijani al-Mudlawi. Menurut kisahnya, ia sudah hapal al-Qur'an sejak umur tujuh tahun, dan sudah mengajar agama ketika masih dalam usia remaja. Tat kala berumur 21

tahun ia mulai begaul dengan tokoh-tokoh sufi. Salah seorang gurunya ialah Abu Abdillah Muhammad bin Abd al-Karim al-Samman, pendiri Tarekat Sammaniyah (al-Qalyubi, tt.: 1-5).

Tarekat Tijaniyah tersebar luas di Afrika Utara, Afrika Barat, dan Mesir. Di Indonesia, tarekat ini diketahui mulai tersebar pada tahun 1928 di Cirebon, Brebes, Pekalongan, Tasikmalaya, dan Ciamis. Syarat-syarat yang lunak bagi pengikutnya mempermudah penyebaran tarekat ini (Pijper, 1987: 89). Di Tasikmalaya, Tarekat Tijaniyah diperkenalkan pertama kali oleh Ali bin Abdillah al-Thayyib al-Azhari, seorang ulama asal Madinah, Arab Saudi. Ketika pertama kali datang di Jawa ia tinggal di Cianjur selama tiga tahun menjabat sebagai Direktur *Madrasah Mu'awanah al-Ikhwān* milik orang-orang Arab. Sesudah itu ia pindah ke Bogor, dan tinggal di kampung Arab selama tiga tahun sambil mengajar di *Madrasah al-Falah al-Wahidiyah* (Pijper, 1987: 86-87). Pada tahun 1928 ia pindah ke Tasikmalaya, dan tinggal di Nagawangi (al-Qalyubi, tt.: 20) sambil mengajar ilmu agama, terutama Ilmu Tafsir dan Ilmu Hadits kepada guru agama Bumiputra (Pijper, 1987: 87), dan mengajarkan Tarekat Tijaniyah kepada murid-muridnya (al-Qalyubi, tt.: 20). Ia menulis sebuah kitab kecil berbahasa Arab yang diberi judul *Munâyah al-Murîd*, berisi petunjuk praktis mengenai Tarekat Tijaniyah. Kitab ini dicetak di Tasikmalaya pada bulan Sya'ban 1346/Januari 1928.

Kiai asal Tasikmalaya yang segera menjadi tokoh Tarekat Tijaniyah ialah K.H.A. Qalyubi. Ia pernah menuntut ilmu di Mekkah tahun 1910-1916. Ketika kembali ke Tasikmalaya ia tinggal di Cibereum, dan berupaya memberantas kemusyrikan, kemudian pindah ke Madewangi untuk mendirikan pondok pesantren. Ia pernah bergabung dengan Sarekat Islam, kemudian mendirikan Cabang NU Tasikmalaya pada tahun 1928 bersama dengan K.H.M. Fadil dari Cikotok. Pada tahun

itu pula ia mulai berkenalan dengan al-Azhari, dan menjadi pengikut Tarekat Tijaniyah. Al-Azhari memberi izin kepada Qalyubi untuk memberi ijazah kepada siapapun yang ingin mengamalkan wirid Tarekat Tijaniyah (MS, tt.: 2).

Pada tahun 1929 di Tasikmalaya terdapat tujuh orang guru Trekat Tijaniyah, tetapi tidak banyak memiliki pengikut (Pijper, 1987: 90). Boleh jadi, perkembangan Tijaniyah ini terhambat oleh reaksi keras penganut tarekat lain yang takut kehilangan pengaruh (Pijper, 1987: 99-100), dan dari sebagian kaum santri yang menuduh Tijaniyah menyimpang dari ajaran Islam yang benar.

Dalam perselisihan ini, Tijaniyah mendapat dukungan dari K.H.M. Soedja'i (Pijper, 1987: 91), seorang ulama terkemuka di Tasikmalaya yang saat itu menjabat sebagai Ketua Perkumpulan Guru Ngaji. Sementara itu, lawan Tijaniyah mendapat dukungan dari Sayid Abdullah bin Shadaqah Dahlan, seorang ulama asal Arab yang tinggal di Garut. Ia adalah keponakan Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, Mufti Madzhab Syafi'i di Madinah (Pijper, 1987: 91).

Dalam Kongres NU yang keenam di Cirebon pada bulan Agustus 1931, Tarekat Tijaniyah termasuk salah satu dari 49 masalah yang dibahas. Sebagai hasil musyawarah mengenai tarekat ini, Pimpinan NU mengeluarkan pernyataan dalam bahasa Jawa, bahwa Tarekat Tijaniyah benar dari sudut wiridnya, tetapi dalam masalah yang tidak dapat dita'wil dan secara jelas bertentangan dengan syari'at adalah salah. Menanggapi pernyataan tersebut, para simpatisan Tijaniyah membagikan selebarn yang dikatakannya berasal dari Pimpinan NU. Akan tetapi, isi selebaran dianggap melampaui pendapat NU, sehingga dalam rapat hari berikutnya Pimpinan NU menyatakan kekecewaan atas tindakan simpatisan Tijaniyah tersebut. Dua bulan setelah itu, muncul pamflet dengan judul *I'lan*, berisi

tentang pertemuan tujuh orang kiai dan pendapat NU yang menyepakati tentang ketidakbenaran Tarekat Tijaniyah, terutama yang disebarkan oleh Ali al-Thayyib al-Azhari (Pijper, 1987: 97-98).

Kesepakatan para kiai NU seperti dimuat dalam pamflet tersebut, ditambah dengan serangan-serangan dari lawan-lawan Tijaniyah, tampaknya cukup berpengaruh terhadap aktivitas Tijaniyah Tasikmalaya. Dalam kaitan ini dapat dilihat misalnya pada sikap K.H.A. Qalyubi yang tidak mempromosikan tarekat yang dianutnya itu, selain hanya memberikan ijazah kepada mereka yang bermaksud menjalankan wirid Tijani. Oleh karena itu, murid Qalyubi dalam bidang tarekat yang jumlahnya relatif tidak banyak, tidak seorang pun yang berasal dari luar Tasikmalaya. Sikap Qalyubi yang tidak mempromosikan Tijaniyah secara terbuka tersebut, tampaknya ditempuh untuk menghindari bentrokan dengan dengan pihak-pihak yang tidak menyukai Tarekat Tijaniyah.

c. Tarekat Idrisiyah

Tarekat Idrisiyah adalah kelanjutan dari Tarekat Hidliriyah yang didirikan di Maroko tahun 1713 oleh Sayid Adul Aziz al-Dabbagh al-Fasi (w.1717) (Ziadeh, 1973: 2). Seperti halnya tarekat lain, tarekat ini pun menghubungkan silsilah sanad keguruannya sampai kepada Rasulullah saw. Dari Rasulullah saw diturunkan kepada Abu al-Abbas al-Hidhir, yang dipercayai oleh pengikut Idrisiyah sebagai Nabi Hidhir yang disebut dalam al-Qur'an Surat al-Kahfi ayat 60-82. Dari al-Hidhir diturunkan kepada Sayid Abd al-Aziz al-Dabbagh al-Fasi, diturunkan kepada Sayid Abd al-Wahab al-Tazi, diturunkan kepada Sayid Ahmad bin Idris al-Fasi. Kepada Ibn Idris inilah dinisbatkan sebutan Idrisiyah, sementara Ibn Ali al-Sanusi menamainya Tarekat Muhammadiyah (Al-Sanusi, 1940: 2001).

Sepeninggal Ibn Idris tarekat ini pecah menjadi dua, yaitu Tarekat Murghaniyah dipimpin oleh Muhammad Amir Ghani (Arselan, 1343 H.: 122), dan Tarekat

Sanusiyah dipimpin oleh Muhammad bin Ali al-Sanusi yang dalam literatur Barat dikenal dengan julukan “*The Grand Sanusi*” (Ziadeh, 1973: 35). Tarekat Sanusiyah menjadi terkenal ketika dipimpin oleh Ahmad Syarif (1873-1933), bukan saja dari segi kerohaniannya, melainkan yang terutama karena sikap politiknya yang menentang penjajahan Perancis, Italia dan Inggris Raya (Prichard, 1949: 132). Akan tetapi, pada tahun-tahun terakhir masa hidupnya Ahmad Syarif meninggalkan dunia politik, dan hanya berkonsentrasi pada urusan kerohanian. Ia mendirikan zawiyah di Jabal Abi Qubais, sehingga banyak muridnya yang berguru dari luar jazirah Arab.

Tarekat Idrisiyah yang belakangan berkembang di Tasikmalaya adalah nama lain dari Tarekat Sanusiyah yang didirikan oleh Muhammad al-Sanusi. Adapun penyebar pertama Tarekat Idrisiyah di Tasikmalaya adalah K.H. Abdul Fatah, dilahirkan di Cidahu, Tasikmalaya pada tahun 1884. Pada masa kanak-kanak ia belajar agama di kampung kelahirannya, kemudian berguru kepada K.H. Bahri Cisalak (MS, tt.: 1), selanjutnya kepada K.H.M. Sedja'i di Pesantren Kudang Tasikmalaya, dan menjadi murid kesayangan ulama terkemuka tersebut (Hambali, 1-1-1989).

Abdul Fatah pernah tinggal di Mekkah tahun 1928 (Rohana, 3-1-1989) sampai tahun 1932 (Dahlan, 2-1-1989). Di kota suci umat Islam itu ia berguru kepada Sayid Ahmad Syarif al-Sanusi yang tinggal di Jabal Abi Qubais. Dari ulama inilah Abdul Fatah mengenal dan memahami seluk beluk Tarekat Sanusiyah, dan mendapatkan ijazah untuk mengajarkannya kepada orang lain (Rohana, 3-1-1989). Setelah merasa cukup berguru ia kembali ke Indonesia, dan tiba di kampung kelahirannya, Cidahu, pada tahun 1932 (Dahlan, 2-1-1989).

Sesampainya di Cidahu, Abdul Fatah mendirikan jemaah pengajian untuk menyebarluaskan Tarekat Sanusiyah yang telah diubah namanya menjadi Idrisiyah.

Alasan penggantian nama tarekat ini di samping mengacu kepada asal-usul Tarekat Sanusiyah itu sendiri, juga untuk menghindari kecurigaan pihak kolonialis Barat yang selalu mencurigai gerakan Sanusiyah. Lebih dari itu, Abdul Fatah yang sudah menjadi Syekh Akbar itu, hanya mengambil ajaran Sanusiyah yang bersifat peribadatan dengan mengesampingkan ajaran yang berbau politik. Pada tahun yang sama, atas bantuan mertuanya, H. Amin, Abdul Fatah mendirikan pondok pesantren di Pagendingan, Cisayong, Tasikmalaya, yang kemudian lebih dikenal dengan Pesantren Pagendingan.

Tarekat Idrisiyah segera menarik perhatian masyarakat, karena penampilan sehari-hari jamaahnya yang berpakaian aneh di mata umumnya masyarakat setempat. Penganut Idrisiyah yang di kalangan intern mereka disebut *ikhwan*, dalam kesehariannya berpakaian seperti orang Arab (Saudi). Kaum laki-laki pengikut Idrisiyah mengenakan gamis lengkap dengan serban dan peci putih serta memelihara jenggot, sementara kaum perempuan dengan pakaian serba hitam, mengenakan jilbab lengkap dengan cadar penutup wajah. Karena penampilan mereka yang semacam itu, terkadang mereka dijuluki kaum putih atau kaum jenggot. Akan tetapi, sesungguhnya mereka lebih suka disebut kaum *Wara'i*, yang berarti orang-orang yang selalu berusaha secara maksimal melaksanakan ajaran agama yang wajib dan yang sunat, serta menjauhi perbuatan yang makruh dan yang haram.

Julukan *Wara'i* bagi pengikut Idrisiyah kiranya tidak berlebihan, karena mereka selalu berusaha untuk mengikuti ajaran Rasulullah saw sebaik mungkin, menurut yang mereka pahami. Oleh karena itu, dalam cara berpakaian dan bertingkah laku, mereka berusaha sedapat mungkin meniru pakaian dan tingkah laku Rasulullah saw, termasuk tidak minum kopi dan tidak merokok. Menurut mereka, merokok hukumnya haram (Baharuddin, 1-1-1989).

Sampai berakhirnya kekuasaan Hindia Belanda, gerakan Tarekat Idrisiyah tidak memperlihatkan sikap yang radikal terhadap penguasa, sehingga Abdul Fatah dapat mengembangkan ajarannya tanpa mengalami tekanan dari pemerintah, selain aturan-aturan umum yang berlaku bagi setiap perguruan swasta di Jawa. Tantangan umumnya hanya datang dari masyarakat yang tidak senang terhadap Tarekat Idrisiyah, yang menurut K.H. Sadili karena mereka belum memahami ajaran Idrisiyah yang sebenarnya (Sadili, 1-1-1989).

D. Penutup

Kaum santri sebagai kelompok Muslim yang patuh menjalankan ajaran agamanya, telah memperlihatkan peran yang dominan dalam sejarah umat Islam di Tasikmalaya, terutama dalam 20 tahun terakhir masa pemerintahan Hindia Belanda.

Terdorong oleh tanggung jawab keagamaan yang kuat, kaum santri menjadi kelompok masyarakat yang dinamis dalam upaya memperbaiki kondisi masyarakat berdasarkan cita-cita keislaman yang mereka pahami. Upaya mereka terutama diarahkan pada perbaikan paham dan perilaku keagamaan umat Islam, yang sampai awal abad ke-20 masih banyak terpengaruh oleh adat istiadat yang bertentangan dengan ajaran Islam. Perluasan ortodoksi Islam sebagai hasil bertambahnya jumlah kiai, ulama, dan pesantren, cenderung memperkuat satu ajaran Islam yang seragam dalam bidang akidah melalui pendidikan dan dakwah keagamaan.

Beberapa kepercayaan dan adat istiadat lama berangsur tersingkir seiring dengan perluasan ortodoksi Islam tersebut, sekalipun tidak dapat dipungkiri masih ada di antaranya yang tetap bertahan seperti semula. Faktor-faktor sosial, budaya, ekonomi dan politik, dalam hal ini sangat berpengaruh terhadap dinamika kaum santri. Pengaruh pergerakan nasional yang semakin meluas, juga telah meningkatkan aktifitas kaum santri dalam upaya peningkatan kualitas keagamaan umat. Sejalan dengan itu, bukan lagi hanya pesantren dan tarekat yang menjadi saluran utama dakwah Islam,

melainkan organisasi-organisasi modern dan media massa pun merupakan bagian yang cukup dominan dalam kegiatan tersebut.

Beberapa cabang organisasi Islam di Tasikmalaya seperti NU, Mhammadiyah, dan lain-lain, meningkatkan efektivitas kegiatan kaum santri dalam upaya pembinaan mental keagamaan. Paguyuban Pasundan yang didirikan di Jakarta pada tahun 1914, memiliki basis gerakannya di Tasikmalaya. Sekalipun paguyuban ini secara formal bercorak kedaerahan, pada hakekatnya merupakan perwujudan kesadaran kaum santri dari kalangan priyayi dengan latar belakang pendidikan model Barat. Upaya pembinaan dan peningkatan kualitas umat dalam bidang keagamaan ini lebih jelas lagi dengan kelahiran Perkumpulan Guru Ngaji, yang diresmikan pembentukannya oleh Bupati dan Penghulu pada tahun 1926.

Di kalangan kaum santri timbul pula kesadaran akan perlunya pembaharuan dalam bidang pendidikan. Oleh karena itu, di lingkungan pesantren mulai dipekenalkan sistem madrasah dan perubahan cara penerjemahan materi yang diajarkan dari bahasa Arab langsung ke bahasa daerah (Sunda). Dalam pada itu, kaum santri dengan latar belakang pendidikan model Barat memprakarsai berdirinya sekolah-sekolah modern melalui saluran organisasi-organisasi pergerakan.

Gerakan tarekat yang pengaruhnya tidak dapat diragukan dalam sejarah Islam di Jawa, tetap merupakan salah satu saluran utama dalam peningkatan kesadaran beragama, di samping lembaga pendidikan tradisional model pesantren dan saluran-saluran lain yang muncul kemudian. Tiga aliran tarekat yang cukup menonjol di Tasikmalaya dalam periode pergerakan nasional, adalah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Tijaniyah, dan Idrisiyah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. "Islam dalam Sejarah Nasional". *Panji Masyarakat*. No. 440, 1984, hlm. 25.
- . *Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Lembaga Riset Nasional LIPI, 1976.
- Al-Imtisal*, No. 1, 27 Maret 1926. No. 7, 26 Juni 1926. No. 10, 11 Agustus 1926. No. 22, 2 Januari 1930.
- Al-Mawa'idz*, No. 10, 17 Oktober 1933, No. 13, 7 November 1933, No. 16, 16 April 1935, No. 52-53, 24-31 Desember 1935.
- Al-Moechtar*, No. 15, 1 Agustus 1934.
- Amin, Sjarif. *Di Lembur Kuring*. Bandung: Sumur Bandung, 1983.
- . *Perjuangan Paguyuban Pasundan 1914-1942*. Bandung: Sumur Bandung, 1984.
- Anwar, H. Zainal Abidin. "Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya: Mencakup Tanbih dan Pancasila" (Makalah). Tasikmalaya: Pondok Pesantren Suryalaya, 1988.
- Arselan, Amir Syakib. *Hâdlir al-Âlam al-Islâmî*. Kairo: 1343.
- Asikin, Zainal. *Biografi Syekh Abdullah Mubarak (Abah Sepuh)*. Sutyalaya: 1980.
- Al-Attas, S.N. *Some Aspects of Sufisme as Understood and Practised Among the Malays*. Malaysian Sociological Research Institut Ltd., 1963.
- Bachtiar, Harsja W. "The Religion of Java: Sebuah Kmentar" dalam Clifford Gertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Danoemihardja, *Sjarief Hidajat. Kiai Hadji Zainal Moestapa*. Tasikmalaya:1970.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1984.

- Effendi, Bachtiar. "Nilai-nilai Kaum Santri". dalam M. Dawam Rahardjo (ed.). *Prgulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M, 1985.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in the Letter Part of the Nineteenth Century*. Terj. J.H. Monchan. Leiden: Brill, 1931.
- Kartasubrata, Sadi. "Riwayat Ringkas Perserikatan Muhammadiyah Tasikmalaya" (Naskah, tidak diterbitkan). Tasikmalaya: 1977.
- Kawan Kita*, dummy numer, 1933.
- Langlayang Domas*, No. 11, 13 Agustus 1927. No. 21, 22 November 1927. No. 33-34, 14 Februari 1928.
- Moestopa, R.H. Hasan. *Adat-Istiadat Orang Sunda*. Terj. Maryati Satrawijaya. Bandung: Alumni, 1985.
- Muhtarom, Zaini. *Santri dan Abangan di Jawa*. Teje. Sukarsi. Jakarta: INIS, 1988.
- van Niel, Robert. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Terj. Ny. Zahara Deliar Noer. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Pera Expres*, No. 97, 21 Juni 1941.
- Pijper, G.F. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Terj. Tujimah dan Yessi Augustin. Jakarta: UI Press, 1984.
- . *Pragmenta Islamica*. Terj. Tujimah. Jakarta: UI Press, 1987.
- Prichard, E.E. Evans. "The First Italia Sanusi War". dalam *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press: 1949.
- Pringgodigdo, A.K.. *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia*, (Djakarta: Pustaka Rakyat, 1964.
- Al-Qalyubi, H. Ahmad Thabibuddin. *Al-Tharîqah al-Tijâniyah*. Tasikmalaya: al-Ma'had Nur al-Islam, tt.
- Rahardjo, M. Dawam. "Dunia Pesantren dalam Peta Pembangunan". dalam Rahardjo, M. Dawam (ed.). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1976.
- Ricklefs, M.C.. *A History of Modern Indonesia*. The Mc Millan Press, 1982.

- Al-Sanusi, Sayid Muhammad Ali. *Al-Manhal Râwi al-Râiq fi Asânid al'Ulûm wa Ushûl al-Tharâiq*. Kairo: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1940.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- al-Syarqawi, Affat. *Falsafah al-Hadlârah al-Islâmiyah*. Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1981.
- Umar, H.A.Muin dkk., *Sosiologi Agama II: Agama dan Mobiltas Sosial*. Jakarta: Ditjen Bimbaga Depag RI, 1988.
- Wiratanoemadja, R. Rahmat. *Pesantren Suyalaya Selayang Pandang*. Bandung: Yayasan Serba BaktiPesantren Suryalaya, 1973.
- Wirosardjono, Soetjipto. "Agama dan Pembangunan" dalam M. Masyhur Amin (ed.). *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.
- Ziadeh, A. Nicola. *Sanusiyah: A Study of Revivalist Movement in Islam*. Leiden: E.J. Brill & Sons, 1985.

PERJUANGAN UMAT ISLAM INDONESIA PADA MASA PENDUDUKAN JEPANG 1942-1945

Oleh : Zuhrotul Latifah

I. Pendahuluan

Hanya selama tiga setengah tahun Jepang menguasai Indonesia, tetapi dalam waktu yang singkat itu bangsa Indonesia pada umumnya dan umat Islam pada khususnya mengalami berbagai tekanan dan penderitaan. Pada masa berkuasa di Indonesia, sebenarnya Jepang mempunyai kebijakan yang sama dengan Belanda, hanya saja pada awal pendekatannya mereka memperlihatkan sikap bersahabat. Umat Islam yang anti imperialis barat mempunyai persamaan tujuan dengan perang Asia timur rayanya. Persamaan ini kemudian dimanfaatkan Jepang untuk mendapat simpati dari rakyat Indonesia terutama umat Islam yang sudah diketahui bahwa mereka adalah mayoritas. Jepang tahu betul bahwa posisi dan peranan ulama di pedesaan Indonesia jauh lebih besar daripada posisi dan peranan pemimpin-pemimpin yang berasaskan nasionalisme. (Nourouzzaman Shiddiqi,1984:101) Sebagai langkah atas pengetahuannya ini maka Jepang menarik ulama ke pihaknya. Mereka juga berupaya jangan sampai ulama memusuhi mereka karena takut akan semangat jihad yang yang bisa digerakkan oleh ulama.

Sejak pertengahan tahun 1930-an, Jepang telah berusaha menarik simpati umat Islam ke pihaknya dan merespon perkembangan Islam di negeri itu.(Nourouzzaman,1984:100)

Jepang juga pernah mengundang orang-orang Islam dari luar negeri untuk menghadiri pameran Islam di Tokyo pada bulan Nopember 1939. Ini dilakukan Jepang agar perhatian umat Islam yang selama ini terpusat di Timur Tengah agar pindah ke Jepang. Selain itu dalam propagandanya Jepang juga menekankan adanya persamaan antara Shinto dan Islam, bahkan menjanjikan bahwa kaisar akan beralih agama dan memeluk agama nabi Muhammad dengan melukiskan suatu gambar yang gilang-gemilang kekuasaan dunia Islam yang berpusat di kaisar-khalifah Jepang Raya.(Harry J.Benda, 1985: 135)

Berbagai upaya untuk menarik simpati umat Islam di atas ternyata cukup berhasil, sejak tahun 1937 hampir seluruh muslim di Indonesia telah memperlihatkan sikap pro Jepang. Ini dibuktikan dengan kedatangan Jepang di Sumatra dipermudah oleh kelompok-kelompok Islam yang anti Belanda. Di Aceh, kehadiran Jepang dijemput rakyat yang diorganisasikan oleh PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). Ketika itu rakyat Aceh melakukan sabotase dan membunuh orang-orang Belanda untuk meratakan jalan atas pendaratan Jepang. Dua minggu sebelum pecahnya perang Pasifik PUSA memang telah memutuskan untuk bekerja sama dengan Jepang untuk mengusir Belanda. Selain itu ada dua organisasi yaitu Indonesia Bergerak dan Islam Raya yang beroperasi di Minangkabau, Sumatra Barat telah memimpin perlawanan terhadap politik adat dan memilih membantu Jepang.(Harry J.Benda,1985:136)

Propaganda Jepang cepat mempengaruhi kehidupan umat Islam di Indonesia adalah sesuatu yang wajar. Hal ini terjadi karena penguasa sebelumnya (pemerintah Hindia Belanda) telah menganaktirikan umat Islam dengan berbagai tekanan. Secara formal pada tahun 1855 Belanda mengatakan netral terhadap agama (sebagai ibadah) tetapi pada kenyataannya mereka campur tangan dan bahkan menekan agama Islam.(Aqib Suminto,1985:28) Untuk menarik simpati umat Islam ini Jepang memperlihatkan sikap tidak setuju dengan kebijakan Belanda tersebut. Jepang mengambil tindakan keras terhadap gereja dan zending di antaranya : pendeta dan pastur dikirim ke kamp tawanan atas tuduhan menjadi mata-mata musuh, seminari ditutup, demikian

pula sekolah-sekolah dan rumah sakit-rumah sakit yang dikelola zending juga ditutup. Kalaupun ada sekolah atau rumah sakit yang tidak ditutup, tetapi di bawah pengawasan ketat pemerintah Jepang. (Nourouzzaman,1984:104)

Jepang yang menjalankan pemerintahan dengan diktator melalui kebijakan-kebijakan politiknya telah membawa perubahan politik bagi bangsa Indonesia umumnya dan umat Islam pada khususnya. Pada awal pendudukannya, Jepang mengeluarkan kebijakan politik yang menekan bangsa Indonesia dengan melarang organisasi sosial dalam kegiatan politik.(Abdul Qodir Djaelani,1994:97) Nipponisasi dilakukan Jepang dengan upaya menghapuskan Pan Islamisme dan diganti dengan Pan-Asia, penyebaran budaya Shinto dilakukan Jepang dengan melarang pengajaran bahasa Arab dan aksara Arab di sekolah-sekolah agama maupun pesantren. Ada satu kebijakan Jepang yang sangat menyinggung perasaan umat Islam yaitu pelaksanaan upacara *seikerei* yaitu membungkukkan badan ke arah matahari terbit sebagai penghormatan kepada kaisar Tenno Haikka. Kewajiban ini sangat bertentangan dengan ajaran tauhid dalam Islam, sehingga memicu penolakan dan pertentangan di mana-mana. Kedatangan Jepang yang pada awalnya disambut dengan penuh semangat dengan kebijakan-kebijakan tersebut membawa pengaruh pada hilangnya dukungan kepada Jepang. Umat Islam kemudian menyadari bahwa Jepang sama dengan Belanda yang kafir dan ingin menjajah sehingga mendorong mereka untuk melakukan perlawanan.

Tulisan ini bermaksud menguraikan kondisi umat Islam pada awal kedatangan Jepang, kebijakan-kebijakan Jepang terhadap umat Islam Indonesia dan reaksi umat Islam terhadap kebijakan-kebijakan itu.

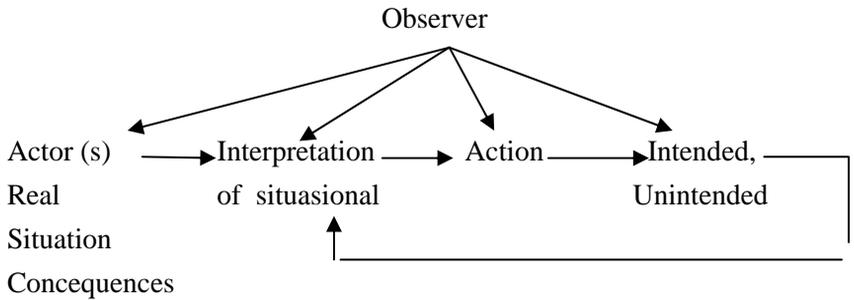
II. PENDEKATAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah suatu pendekatan yang dikembangkan oleh Robert Berkhofer, Jr. dalam bukunya *A Behavioral Approach to Historical Analysis* mengenai behavioralism yaitu suatu pendekatan modern

sejarawan kontemporer terhadap perilaku manusia. Sebagai langkah awal untuk menganalisis suatu peristiwa sejarah adalah memahami perilaku manusia dengan pendekatan situasional karena perilaku manusia terjadi dalam situasi-situasi sehingga memerlukan interpretasi oleh para pelaku. Dengan demikian tugas sejarawan di sini adalah mengkaji situasi pelaku, interpretasi pelaku terhadap situasi dan aksi yang diambil pelaku atas situasi yang ada.

Interpretasi situasional yang dikembangkan oleh Berkhofer ini sesuai dengan teori Karel Popper “logika situasional” yaitu suatu usaha untuk menggambarkan situasi seperti dihadapi oleh individu dan usaha untuk merekonstruksi faktor-faktor itu dalam situasi yang mencakup kepercayaan-kepercayaan dan kecenderungan-kecenderungannya. Masih menurut Berkhofer, pendekatan ini juga selaras dengan pendekatan yang dikembangkan oleh R.G. Collingwood tentang konsepsi sejarah sebagai penampakan ulang pengalaman masa lalu sehingga sejarawan harus mengetahui apa yang terjadi dan mengapa itu terjadi. Dalam hal ini, banyak sejarawan yang melangkah lebih dari sekedar pengidentifikasian karena mereka harus simpati terhadap subjek biografi dan bahkan menjadi bagian dari latar masyarakat, ekonomi, dan ras yang sama agar dapat memahami orang-orang masa lalu.

Tugas analisis sejarah yang ke dua adalah mengemukakan pandangan peneliti terhadap pelaku dan aksinya terhadap situasi yang ada. Dengan demikian keberhasilan analisis ini tergantung pada kemampuan sejarawan dalam membedakan situasi riil dari interpretasi pelaku terhadap situasi dan tujuan pelaku dari aksi-aksinya dalam situasi itu. Selanjutnya sejarawan harus mengkombinasikan sudut pandang pelaku dengan sudut pandang peneliti agar dapat menghasilkan analisis yang dapat memperkirakan realitas sejarah. Secara ringkasnya prosedur analisis sejarah dengan pendekatan situasional menurut Berkhofer adalah sebagai berikut:



1. Menentukan interpretasi pelaku terhadap situasi.
2. Menentukan perilaku pelaku dalam situasi itu.
3. Mendeteksi umpan balik terhadap pelaku.
4. Mendefinisikan situasi nyata dari pelaku seperti yang dilihat peneliti.

Penelitian ini bertujuan mengkaji tentang perjuangan umat Islam Indonesia pada masa pendudukan Jepang 1942-1945. Selama pendudukan Jepang umat Islam memainkan peranan yang sangat penting, kebijakan Jepang memang bertumpu pada umat Islam. Banyak kebijakan politik Jepang ditujukan kepada umat Islam karena umat Islam adalah mayoritas yang sangat diharapkan dukungannya untuk memenangkan perang Asia Timur Raya. Situasi ini diinterpretasikan umat Islam Indonesia dengan berbagai sudut pandang sehingga memunculkan reaksi yang beragam juga. Beberapa ulama secara individu memandang Jepang merupakan bangsa kafir yang akan merusak ketauhidan umat Islam maka mereka harus dilawan, kebijakan-kebijakannya harus ditolak. Di lain pihak ada pemimpin-pemimpin organisasi yang justru memanfaatkan kebijakan-kebijakan Jepang untuk memperjuangkan kemerdekaan dalam arti kebijakan-kebijakan yang ada itu diterima dan dijadikan sebagai kendaraan menuju kemerdekaan Indonesia.

Adapun metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah metode sejarah. Semaksimal mungkin penelitian ini berusaha untuk menerapkan prinsip-prinsip dasar metode penelitian sejarah sejak dari pengumpulan data, verifikasi, interpretasi dan penulisannya. Permasalahan yang dicari jawabannya dengan penelitian ini adalah bagaimana kondisi umat Islam pada awal

kedatangan Jepang? Kebijakan apa yang diterapkan Jepang kepada umat Islam Indonesia? Bagaimana reaksi umat Islam menghadapi kebijakan-kebijakan Jepang?

III. HASIL PEMBAHASAN

A. Kondisi Umat Islam pada Awal Pendudukan Jepang di Indonesia

Hampir selama tiga setengah abad (1596-1942) pemerintah Hindia Belanda berkuasa atas Indonesia, selama itu pula bangsa Indonesia pada umumnya dan umat Islam pada khususnya mengalami penderitaan dan tekanan. Kondisi ini menimbulkan berbagai penolakan dan perlawanan di berbagai wilayah Indonesia. Pada awalnya perlawanan yang dilakukan bangsa Indonesia bersifat kedaerahan, karena memang rasa nasionalisme maupun rasa kebangsaan belum tumbuh di kalangan bangsa ini. Perlawanan secara nasional baru dilakukan pada kira-kira awal abad ke-20.(Deliar Nour,1979:3) Umat Islam juga mempunyai peran penting dalam perlawanan ini, bagi mereka pemerintah Hindia Belanda adalah penjajah kafir yang tidak bisa ditolelir.(Deliar Nour,1979:4)

Pada akhir kekuasaan Belanda di Indonesia, Jepang yang merupakan negara fasis berambisi untuk menguasai seluruh wilayah Asia termasuk Indonesia. Pada tanggal 1 Maret 1942 pasukan fasis Jepang di bawah pimpinan Jenderal Hitoshi Imamura mendarat di pantai Banten Jawa Barat, kemudian pada tanggal 5 Maret 1942 Batavia (Jakarta) juga diduduki oleh Jepang. Selanjutnya tiga hari kemudian Gubernur Jenderal Hindia Belanda Mr.Jhr. Jtarda van Stakenborg Staouwer dan Komandan Knil Letnan Jendral Hein ter Poorten menyerah tanpa syarat kepada Jenderal Hitoshi Imamura di Kalijati (Jawa Barat) pada tanggal 9 Maret 1942.(Abdul Qodir Djaelani,1994:97)

Peralihan yang cepat dari pemerintah Hindia Belanda kepada pemerintah Jepang hampir tidak meluangkan waktu bagi bangsa Indonesia untuk menyadari sikapnya untuk

kooperasi atau non kooperasi kepada pemerintahan yang baru. Kalau pada masa pemerintah Hindia Belanda, hukuman penjara atau pembuangan merupakan hukuman paling kejam bagi agitasi radikal, ternyata penyiksaan atau bahkan kematian bisa dijatuhkan kepada siapa saja yang dicurigai tidak taat kepada Jepang. Itulah mungkin yang menjadi alasan orang yang berpendapat bahwa Jepang lebih kejam dibanding bangsa Belanda dalam menjajah Indonesia.

Dalam membangun suatu imperium di Asia, Jepang meletuskan perang Pasifik, Pearl Harbor dihancurkan pada tanggal 8 Desember 1941 dan lima jam setelah itu Gubernur Jenderal Jtarda van Stakenborg menyatakan perang kepada Jepang. Pada saat pemerintah Hindia Belanda hampir terdesak kekuatan Jepang, mereka mengeluarkan peraturan berkaitan dengan pembentukan milisi yang wajib diikuti oleh seluruh masyarakat Indonsia untuk membantu mereka agar pemerintah tidak jatuh ke tangan Jepang. Pembentukan milisi ini tidak mendapat sambutan yang berarti dari bangsa Indonesia, bahkan MIAI (Majlis Islam A'la Indonesia) sebuah organisasi yang mewakili golongan Islam mengharamkan umat Islam untuk bergabung ke dalamnya.(Saifuddin Zuhri,1977:47) Tidak adanya dukungan dari bangsa Indonesia khususnya umat Islam dan semakin melemahnya kekuatan Hindia Belanda, maka Jepang segera bisa menggantikan mereka menguasai Indonesia.

Sebagaimana diuraikan di pendahuluan, bahwa sebelum mereka menginvasi Indonesia Jepang yang mengetahui bahwa masyarakat Indonesia mayoritas beragama Islam maka berbagai upaya dilakukan agar mendapat simpati dari umat Islam di Indonesia. Sejak pertengahan tahun 1920-an, di Jepang sudah muncul lembaga-lembaga yang berbakti pada studi Islam bahkan majalah-majalah yang membahas masalah Islam juga bermunculan. Pada tahun 1933 beberapa kalangan membuat agitasi dengan tujuan untuk membuat Jepang menjadi pelindung Islam. Pada tahun 1935 Jepang mengirimkan empat orang mahasiswa ke Arab dan Mesir sebagai persiapan bagi pekerjaan propaganda. Pada saat yang

sama pemerintah Jepang juga berusaha meningkatkan jumlah mahasiswa Islam dan guru dari Timur Tengah maupun negara-negara Asia untuk datang ke Jepang. Menerbitkan jurnal berbahasa Arab untuk disebar ke luar negeri merupakan langkah awal dari upaya menarik simpati umat Islam.(Harry J.Benda,1985:134)

Pada tahun 1935 Jepang sudah mendirikan masjid pertamanya di Kobe. Pada tahun 1938 di ibukota juga dibangun tempat ibadah yang lebih mengesankan, peresmian tempat ibadah itu diselenggarakan dengan upacara yang mewah dengan mendatangkan undangan dari berbagai negeri termasuk Pangeran Hussien dari Yaman. Selanjutnya pada bulan Mei 1938 Jepang membentuk Perserikatan Islam Jepang (*Dainippon Kaikyo Kyokai*) dengan Jendral Senjuro Hayashi sebagai “Bapak Islam Jepang” sebagai presidennya.(Harry J.Benda,1985:134) Pada tahun 1939 organisasi ini mulai mengadakan aktifitasnya dengan mengundang orang-orang luar negeri untuk menghadiri pameran Islam di Tokyo dan Osaka pada tanggal 5 sampai 29 Nopember 1939. Pada acara tersebut anggota MIAI juga menghadiri undangan dimaksud. Para sponsor pameran kemudian memanfaatkan kehadiran delegasi-delegasi Islam dari luar negeri tersebut untuk menyelenggarakan Konggres Islam dunia pertama yang pernah gagal dilaksanakan oleh Ibn Saud pada tahun 1927. Setelah konggres usai, seorang “ahli” Islam Profesor T. Kanaya segera dikirim ke Hindia Belanda untuk memperkuat ikatan antara orang Islam Jepang dan Indonesia. Dalam kunjungan ini ia tidak mendapatkan hasil karena pengawalan yang ketat dari pemerintah kolonial Belanda.(Harry J.Benda,1985,134).

Menjelang pendaratannya di Indonesia, radio Tokyo berulang kali menyiarkan bahwa Jepang akan datang membebaskan bangsa Indonesia dan akan menghormati dan menjunjung tinggi agama Islam.(Nourouzzaman,1984:39) Berbagai pamflet yang memuat gambar-gambar bendera Indonesia dan Jepang memuat pesan “kita bangsa yang sama dan ras yang sama”disebar dari pesawat. Selain itu

pamflet yang memuat ramalan Djajabaja “orang kulit kuning akan datang dari utara untuk membebaskan orang Indonesia dari perbudakan Belanda” maka carilah orang kulit kuning dari itu!” juga disebar.(Bob Hering,2003:326)

Pada awal kedatangannya di Indonesia, Jepang disambut penuh semangat bukan hanya umat Islam tetapi juga oleh bangsa Indonesia. Kedatangan mereka semakin mendapatkan tempat karena mereka mengizinkan pengibaran bendera merah putih dan dikumandangkannya lagu Indonesia Raya, dua hal penting yang dulu dilarang oleh pemerintah Hindia Belanda.(George Mc.Turnan Kahim,tt:130) Setelah Hindia Belanda menyerah tanpa syarat kemudian pada tanggal 20 Maret 1942 Jenderal Imamura mengumumkan undang-undang nomor 3 yang berisi pelarangan seluruh partai politik Islam. Jepang tidak menghendaki partai politik Islam, mereka lebih suka berhubungan langsung dengan ulama daripada dengan pemimpin partai politik. Tampaknya dalam menghadapi kebijakan ini untuk sementara umat Islam menyetujuinya.

Untuk menggalang massa demi kepentingan perang melawan Sekutu Jepang membentuk gerakan 3A (Nippon Pelindung Asia, Nippon Cahaya Asia dan Nippon Pemimpin Asia) pada permulaan April 1942. Gerakan 3A ini merupakan organisasi massa yang dipimpin oleh golongan nasionalis-sekuler (Soekarno-Hatta) untuk menghimpun semua organisasi politik, kultural dan agama. Tujuan utama dari organisasi ini adalah untuk mengerahkan tenaga massa dari organisasi sosial yang ada untuk membantu pemerintah Jepang melawan tentara Sekutu dalam perang Asia Timur Raya. Selain itu juga bertujuan untuk mempersatukan orang Asia dalam persahabatan. Dengan begitu berarti Jepang bermaksud memupuk solidaritas Asia yang di dalamnya terdiri atas orang Cina, Arab, India, Eurasia dan termasuk Indonesia di bawah bimbingan Jepang.(Bob Hering,2003:335) Untuk menghimpun kaum muslimin, melalui Gerakan 3A Jepang membentuk Badan Persatuan Umat Islam (BPUI) guna menyingkirkan MIAI yang telah ada sejak masa kolonial

Belanda. BPUI melahirkan Persatuan Alim Ulama (PAU) yang diresmikan pada tanggal 24 Juli 1942. Untuk mengolah rencana Jepang maka Gerakan 3A mengundang 30 ulama dan tokoh-tokoh Islam pada tanggal 5 September 1942 di hotel Des Indes Jakarta. Hasil pertemuan itu umat Islam tetap mempertahankan MIAI sebagai wadah tunggal umat Islam dan penguasa Jepang akhirnya mengalah. Hal ini bisa diterima karena dalam PAU, Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama belum ikut serta, sehingga karena Jepang ingin merangkul umat Islam maka mereka mengizinkan MIAI berdiri kembali untuk sementara waktu. (Nourouzzaman, 1984:119) Pada saat MIAI diizinkan kembali bergerak program yang menakutkan Jepang disingkirkan dan disesuaikan dengan kepentingan Jepang.

Propaganda Jepang atas Gerakan 3A kurang mendapat sambutan dari masyarakat Indonesia. Hal ini terjadi karena Jepang justru memanfaatkan masyarakat Indonesia dan mengeruk sumber daya ekonomi untuk kepentingan perang melawan Sekutu. Kondisi ini menyadarkan bangsa Indonesia bahwa kemakmuran ekonomi bagi Indonesia atas nusantara yang dijanjikan Jepang hanyalah isapan jempol belaka. Bahkan bahan makanan, kina, minyak serta rempah-rempah Indonesia dikuras habis untuk kepentingan perang mereka. Jepang juga menghentikan impor barang-barang kebutuhan pokok seperti bahan pakaian dan onderdil mesin ke Indonesia. Hal ini menyebabkan masyarakat Indonesia tidak dapat memenuhi kebutuhan sehari-hari seperti pakaian, makanan, alat pertanian maupun kebutuhan yang lainnya. Pendidikan yang diselenggarakan Jepang juga diarahkan untuk mengajak kerja sama dengan bangsa Indonesia mencapai kemakmuran bersama Asia Raya. Setiap pagi hari pelajar harus mengucapkan sumpah setia kepada Kaisar Jepang kemudian dilatih kemiliteran. Mereka juga memaksakan agar bahasa Belanda di sekolah menengah atas diganti dengan bahasa Jepang sebagai bahasa pengantarnya. (George Mc.Turnan Kahim,tt:132) Melalui jalur pendidikan inilah Jepang ingin menyediakan tenaga cuma-cuma (*romusha*) dan prajurit-

prajurit untuk membantu peperangan bagi kepentingan Jepang. Para pelajar diwajibkan mengikuti latihan fisik kemiliteran dan indoktrinasi ketat. (Hasbullah,1996:63)

B. Kebijakan Jepang terhadap Umat Islam Indonesia

Menjadi pemimpin Asia Timur Raya merupakan cita-cita besar bangsa Jepang. Jepang menginginkan menjadi pusat suatu lingkungan yang berpengaruh atas daerah-daerah Mansyuria, daratan Cina, kepulauan Filipina, Indonesia, Malaysia, Thailand, Indocina dan Rusia.(I.Jumhur,1979:195) Saat itu ekonomi dan industri Jepang berkembang pesat sehingga memerlukan perluasan daerah. Indonesia sangat kaya akan bahan-bahan mentah dan tenaga manusia yang sangat diperlukan bagi industri maupun kelangsungan perang Pasifik. Inilah yang menjadi alasan Jepang menyerbu Indonesia.

Sudah sejak lama Jepang menyadari bahwa untuk menguasai wilayah Indonesia yang mayoritas beragama Islam harus diawali dengan merebut simpati dari umat Islam. Atas dasar itu maka Jepang berusaha untuk menjalin hubungan baik dengan umat Islam, mendekati ulama sebagai unsur dunia Timur, mendirikan lembaga-lembaga keislaman dan menampung semua permasalahan yang ada kaitannya dengan dunia Islam. Di bawah ini adalah kebijakan-kebijakan Jepang terhadap umat Islam di Indonesia.

1. Me-Nippon-kan Indonesia

Bumi Indonesia mengandung kekayaan alam berlimpah yang sangat dibutuhkan Jepang untuk industrinya. Tanah air Indonesia merupakan sumber bahan mentah dan tenaga manusia yang berlimpah sangat besar artinya bagi kelangsungan perang Pasifik. Letak Indonesia juga sangat strategis karena sebagai penghubung dua lautan dan dua benua. Kondisi inilah yang menarik minat Jepang untuk menyerbu Indonesia.

Sejak awal kedatangannya usaha yang dilakukan Jepang terhadap bangsa Indonesia adalah menjadikan

Indonesia seperti Mensyuria, Korea dan Formusa (Taiwan) yang telah berhasil *dinipponkan*. Dalam hal ini Jepang juga berusaha menipponkan Indonesia dalam arti Jepang dominan di bidang politik, ekonomi dan menggantikan kebudayaan Indonesia dengan Jepang.

Rupanya cita-cita Jepang ini tidak pernah berhasil karena Indonesia tidak sama dengan negara-negara Mensyuria, Korea maupun Formusa yang mayoritas beragama Budha serumpun dengan agama Shinto dan karakteristik kebudayaan mereka juga hampir sama dengan Jepang. Lain halnya dengan Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam yang anti syirik.

Jepang yang berusaha menipponkan Indonesia jelas sekali terlihat. Sebagai langkah awal Nipponisasi ini Jepang mewajibkan kepada bangsa Indonesia (kaum muslim termasuk ulamanya) untuk *berseikeirei*, membungkukkan badan ke arah matahari terbit setiap pagi (seperti gerakan ruku' dalam shalat) tetapi menghadap ke timur sebagai penghormatan kepada Kaisar Tenno Haika. Dalam setiap pertemuan umum harus dibuka dengan *seikeirei*, setiap kali nama kaisar Tenno Haika disebut hadirin harus sigap berdiri dan *berseikeirei*. Setiap penutupan suatu pertemuan harus diakhiri dengan ucapan *Banzai Dai Nippon* dan Allahu Akbar tiga kali. (Nourouzzaman, 1984: 107)

Untuk menipponkan Indonesia maka seluruh pengaruh yang berbau barat dan Arab harus dihentikandan diganti dengan kebudayaan Jepang. Dalam upaya ini maka Jepang berusaha menjadikan bahasa Jepang sebagai *lingua franca* di Asia karena melalui bahasalah kebudayaan cepat disusupkan. Untuk mewjutkan usaha ini Jepang menyediakan kolom khusus di harian *Asia Raya* untuk pelajaran bahasa Jepang. Untuk menghapuskan pengaruh Arab (Islam) Jepang tidak mengizinkan sekolah-sekolah yang menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar dibuka

kembali, bahasa Arab dan huruf Arab juga tidak boleh diajarkan.

Jepang berusaha mempercepat proses nipponisasi ini melalui jalur pendidikan. Kurikulum yang diberlakukan di sekolah maupun madrasah disusun oleh Jepang. Dalam kurikulum baru itu bahasa Jepang sebagai pelajaran pokok dan penggunaan buku teks berbahasa Arab harus seizin Shumubu. Selesai menyusun kurikulum, Jepang menanamkan tradisi dan budaya Jepang kepada para pemuda melalui organisasi *Sainendan* (Korps Pemuda) agar pemuda Indonesia mengenal dan terbiasa dengan tradisi dan budaya Jepang.

Menyadari bahwa ulama adalah alat paling efektif untuk berkomunikasi dengan masyarakat pedesaan maka Jepang memanfaatkan ulama untuk menanamkan kebudayaan mereka melalui ulama. Ini diawali dengan menyelenggarakan latihan kyai selama 30 hari. Dalam latihan ini ulama diindoktrinasi dengan ide-ide dan propaganda Jepang dengan dosis yang cukup untuk memperoleh “jiwa yang baru”. Di sini ulama diasramakan, tidak boleh berhubungan dengan masyarakat luar, dan hidup dalam suasana mutlak diwarnai oleh kebiasaan dan ideologi Jepang. Ada juga ulama yang dikirim ke Bragang untuk diajarkan materi supaya “berani mati” demi kejayaan Dai Nippon.(Nourouzzaman,1984:110)

Ulama memang mempunyai pengaruh yang sangat besar dalam kehidupan masyarakat Indonesia, mereka lebih berpengaruh daripada kepemimpinan dari golongan priyayi. Kondisi ini dimanfaatkan oleh Jepang agar tujuan mereka cepat berhasil. Syarat sebagai peserta latihan ini adalah: 1. Mempunyai pengaruh yang luas. 2. Berpengetahuan luas. 3. Mempunyai status sosial yang tinggi. 4. Berkarakter tidak tercela. Masih ada satu lagi yang diutamakan di sini yaitu berprofesi sebagai pengajar dan pemuka masyarakat. (Nourouzzaman, 1984:110) Ini semua dimaksudkan agar melalui ulama

yang mempunyai basis massa yang besar semakin mempercepat proses *nipponisasi*.

Upaya lain yang dilakukan Jepang untuk *nipponisasi* adalah menghapuskan ide Pan-Islam dengan Pan-Asia dengan Jepang sebagai pemimpin. Dalam upaya ini Jepang memberikan penjelasan bahwa *Hekkoichiu* (persaudaraan dunia) mempunyai persamaan dengan cita-cita Islam.

2. Membubarkan Partai Politik dan Membentuk Partai Baru

Menurut Jepang partai atau organisasi yang bergerak di bidang politik membahayakan kedudukannya di manapun mereka berkuasa. Untuk alasan ini maka Jepang tidak menghendaki partai politik Islam. Mereka lebih memilih berhubungan langsung dengan ulama daripada pemimpin partai politik. Untuk memenuhi keinginannya ini maka Jepang mengeluarkan maklumat pembubaran partai politik. Dalam menghadapi kebijakan ini umat Islam untuk sementara menyetujui pembubaran tersebut. Hal ini dapat dibuktikan dengan keluarnya maklumat dari Partai Islam Indonesia sebagai berikut: (Ahmad Mansur Suryanegara, 1996:54)

MAKLUMAT

Pengurus Besar Partai Islam Indonesia

Buat sementara waktu, sampai memperoleh izin atau ketentuan dari Pembesar Pemerintah Bala Tentara Dai Nippon, maka Pengurus Besar “Partai Islam Indonesia” mengambil ketentuan: memberhentikan semua pekerjaan partai.

Cabang-cabang yang menerima perintah dari Pembesar Negeri di tempatnya masing-masing untuk menghentikan pekerjaannya atau perintah lainnya yang mengenai urusan cabangnya, hendaklah diluluskan perintah itu dan dikerjakan dengan sebaik-baiknya. Mulai dari hari dan tanggal tersiarnya maklumat ini (20 Mei 2602) maka semua pertanggungjawaban tentang sesuatu perbuatan atau kejadian dipikul oleh masing-masing yang mengerjakannya, jadi bukanlah menjadi pertanggungjawaban Pengurus Besar “Partai Islam Indonesia”.

An.,PB “Partai Islam Indonesia”

Ketua

Penulis

ttd

ttd

Dr. Soekiman

Wali al-Fattah

PII yang terpaksa membubarkan partainya ini sebenarnya sudah berdiri sejak zaman pemerintahan Hindia Belanda tepatnya pada bulan Desember 1938. Pendiri-pendiri dari partai ini adalah Dr. Soekiman, Wiwoho, K.B.Hadikusumo, Wali al-Fattah, Faried Makruf, H.A.Hamid, Dr.Kartono, A.Kahar Muzakkar, dan Mr.Kasmat. Organisasi ini berusaha untuk membangkitkan kesadaran berpolitik, bercita-cita membentuk pemerintahan yang demokratis, berparlemen yang representatif, mengindonesiakan jabatan-jabatan negara, dan menghendaki kebebasan berkumpul untuk

menyatakan fikiran. (AK.Pringgodigdo, 1991:151) Walaupun secara formal partai ini telah bubar tetapi cita-cita mereka masih menghunjam dalam sanubari sehingga tidak lenyap bersama lenyapnya organisasi karena partai hanyalah alat semata. Demikian halnya yang dilakukan Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) yang juga menutup kantor pusatnya pada tanggal 9 Mei 1942.(Ahmad Mansur Suryanegara,1996:255)

Tindakan Jepang ini menunjukkan rasa takut mereka terhadap Islam sebagai partai politik. Hal yang sama juga terjadi pada masa pemerintaha Hindia Belanda, mereka juga takut terhadap Islam bila dijadikan sebagai kekuatan politik. Pada sisi lain Jepang menyadari bahwa potensi umat Islam sangat menunjang tujuan perang mereka sehingga memerlukan wadah baru untuk membina ulama dan umat Islam. Kebijakan Jepang selanjutnya bertumpu kepada ulama desa yang mereka merasa aman membina kerjasama dengan ulama desa ini karena dianggap tidak mengetahui politik. Untuk berhubungan langsung dengan ulama desa ini maka digunakan *Shumubu* sebagai penggerakannya. Ada secercah harapan dalam pikiran bangsa Jepang bahwa cara ini dapat mematikan MIAI yang berkedudukan di Jakarta. Harapan tinggal harapan karena sebagaimana dijelaskan di bawah (uraian tentang MIAI yang diizinkan kembali beraktifitas) Jepang gagal memperalat *Shumubu* untuk menghancurkan MIAI.

Untuk mengawasi dan mewadahi umat Islam maka pada tanggal 28 Maret 1942 Jepang mendirikan *Shumubu* (Kantor Urusan Agama atau Departemen Agama). Tugas pembentukannya diserahkan kepada 3 orang haji Jepang yaitu Haji Abdul Muniam Inada, Haji Abdul Hamid Ono, dan Haji Muhammad Shaleh Suzuki yang ketiganya pernah belajar Islam di Timur Tengah. Sebagai ketua yang pertama dari *Shumubu* ini adala Kolonel Horie, seorang jendral Jepang non Muslim. Selanjutnya tanggal 1 April 1944 telah dibuka cabang-cabangnya di setiap karesidenan di Jawa dengan nama *Shumuka*. Sebagai

kepela di *Shumuka* tersebut adalah ulama terkemuka di daerah itu dengan harapan bisa semakin memudahkan Jepang dalam menerapkan kebijakannya. Selanjutnya dibuka pula kantor-kantornya di setiap kabupaten dan kecamatan bahkan sampai ke desa-desa agar kerja *Shumubu* ini lebih efektif. Sejak inilah ulama Indonesia tampil dalam mengelola bidang administrasi pemerintahan.

Kolonel Horie sebagai kepala Shumubu didampingi oleh Haji Abdul Hamid Ono, Abdul Muniam Inada dan Muhammad Saleh Suzuki melakukan silaturahmi ke seluruh Jawa yang dimulai tanggal 11 Juni 1942. Melalui saluran lain dengan didampingi H. Shumisu, kepala Sendenbu Kolonel Horie juga menyelenggarakan tabligh-tabligh akbar untuk mengkampanyekan ide persatuan. Hasil dari silaturahmi dan tabligh-tabligh ini terbentuklah Komite Persatuan Umat Islam yang kemudian melahirkan Badan Persatuan Umat Islam (BPUI) yang diresmikan tanggal 13 Juli 1942, cabang-cabangnya juga dibentuk dan diresmikan di seluruh Jawa. Dalam badan ini orang-orang Jepang juga duduk sebagai pengurus. (Budi Santroso dkk., 1994:55) Dalam perjalanannya BPUI melahirkan Persatuan Alim Ulama (PAU) yang diresmikan di Jakarta tanggal 24 Juli 1942. Dalam PAU ini Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama tidak ikut serta di dalamnya sehingga menyebabkan MIAI untuk sementara diizinkan berdiri kembali tanggal 24 September 1942. Pada saat MIAI diperbolehkan berdiri ternyata dalam aktifitasnya dinilai oleh Jepang tidak dapat memenuhi harapan mereka. Ada beberapa hal yang menjadi penyebabnya yaitu : pertama dalam kelahiran kembali MIAI Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama tidak mau bergabung lagi. Jepang yakin betul bahwa satu organisasi yang tidak didukung oleh dua organisasi yakni NU dan Muhammadiyah kurang ampuh untuk mempengaruhi massa. Menurut Jepang NU mewakili kaum bertahan, sedangkan Muhammadiyah

mewakili kaum maju. Tanpa bergabungnya dua organisasi besar itu Jepang merasa tidak dapat mengawasi langsung aktifitas mereka.

Sebagai penyebab ke dua MIAI bukan organisasi massa tetapi sebuah federasi dari berbagai organisasi yang masing-masing masih memiliki karakteristik dan kebijakan sendiri-sendiri. Organisasi yang demikian menurut Jepang tidak sesuai untuk mencapai massa. Ke tiga MIAI terbentuk atas inisiatif Muslim sendiri yang banyak menaruh perhatian pada masalah politik. Dalam hal ini Jepang khawatir kalau semangat menentang kolonial yang dulu menjadi latar belakang berdirinya MIAI juga kembali muncul dan membahayakan kedudukan Jepang di Indonesia. Sekalipun ketika MIAI diizinkan berdiri lagi dan program kerjanya sudah disesuaikan dengan kepentingan Jepang tetapi program “menyelamatkan dan memelihara kehormatan serta kejayaan Islam dan ummatnya di dunia” dianggap tidak sesuai dengan kemauan Jepang. Baitul Mal yang dikelola MIAI juga mengancam Jepang karena kalau rencana baitul mal ini melibatkan ulama-ulama maka akan menghasilkan satu tujuan kerja untuk mencapai ridha Ilahi bukan untuk membantu kemenangan perang Jepang. Selain itu jalur langsung antara MIAI dengan ulama akan memotong jalur pengawasan terhadap ulama yang telah dipusatkan di *Shumubu*. (Nourouzzaman, 1984:107)

Pada tanggal 1 Oktober 1943 Kolonel Horie digantikan oleh Husein Djajadiningrat, seorang priyayi yang pada masa pemerintahan Hindia Belanda pernah menjabat sebagai Asisten Penasehat masalah-masalah dalam negeri. Inilah orang Indonesia pertama yang menduduki jabatan senior dalam pemerintahan Jepang. Dengan alasan tidak bisa menyelesaikan keresahan yang terjadi di Tasik Malaya dan Indramayu dan berakhir dengan pemberontakan maka dia digantikan oleh K.H. Hayim Asy'ari tanggal 1 Agustus 1944.

Bukan rahasia lagi bahwa K.H.Hasyim Asy'ari adalah pendiri dan pengasuh pesantren Tebu Ireng yang merupakan kiblatnya pesantren di Jawa, dengan demikian bisa difahami bahwa pengangkatan K.H.Hasyim Asy'ari ini hanya sekedar simbol untuk mendapatkan pengaruh wibawanya. Ini diperkuat dengan adanya kebijakan Jepang yang mengizinkan kyai ini untuk tetap tinggal di Jombang, sedang yang bekerja sehari-hari di Shumubu adalah putranya yang bernama K.H.Abdul Wahid Hasyim. Menurut B.J.Boland Wahid Hasyimlah yang meletakkan dasar-dasar bagi berdirinya kementerian agama di Indonesia.(B.J.Boland,1971:10) Demikian pula yang membuka cabang-cabangnya di wilayah-wilayah sampai ke desa-desa. Dengan *Shumubu* maka seluruh masalah agama diurus oleh satu wadah yang pada masa pemerintahan Hindia Belanda urusan agama ini diurus oleh empat departemen yaitu departemen dalam negeri, kehakiman dan pendidikan dan kebudayaan serta kantor penasehat masalah-masalah dalam negeri dan agama. Dalam Shumubu ini terdapat empat biro yaitu biro umum, biro pemerintahan dan agama, biro penelitian serta biro pendidikan dan pengajaran. Pada biro yang terakhir inilah dibebankan tugas penyelenggaraan latihan kyai dan menjadi kurator bagi MIAI.(Harry J.Benda,1985:126)

Dr. Abdul Karim Amrullah dalam *Shumubu* ini diangkat sebagai penasehatnya. Di sini Jepang mengira bahwa pembebasan atas diri Dr. Abdul Karim Amrullah dari pembuangan Belanda di Jawa Barat akan berpengaruh terhadap kepribadiannya dan menjadi setia kepada Jepang ternyata salah besar. Dr. Abdul Karim Amrullah teguh dalam pendiriannya bahwa Jepang adalah penjajah yang kafir dan harus dilawan.

Selama MIAI diizinkan hidup kembali, usaha-usaha untuk mendekati Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama terus dilakukan. Bahkan Letjen Okazaki yang merupakan pucuk pimpinan pemerintah Jepang pada tanggal 7

Desember 1942 di hadapan ulama seluruh Jawa yang diundang di kediamannya di Jakarta menghimbau agar semua pihak mengesampingkan perbedaan pendapat supaya bisa bersatu dan bekerjasama dengan Jepang.(Abu Bakar,1957:324-325) Dengan demikian apapun yang dilakukan Jepang untuk Indonesia hampir tidak ada yang tanpa tujuan, semua hal diharapkan menguntungkan mereka.

Kelahiran MIAI kembali pada masa pendudukan Jepang hanya berusia 13 bulan, MIAI kemudian dibubarkan oleh Jepang pada bulan Oktober 1943 karena Jepang mencurigai MIAI membahayakan Jepang. Mengingat dukungan dan bantuan umat Islam yang sangat diharapkan maka Jepang kemudian membentuk Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) pada tanggal 23 November 1943. Masyumi merupakan federasi umat Islam dengan basis semua organisasi yang tergabung dalam MIAI dan bergerak di luar masalah politik. MIAI yang kemudian diganti dengan Masyumi ini dianggap perlu karena menurut Jepang kegiatan dan tujuan MIAI lebih menitikberatkan pada bidang agama, sementara tujuan dibentuknya Masyumi untuk memperkuat seluruh organisasi Islam dan membantu Dai Nippon untuk kepentingan perang Asia Timur Raya. Sebagai figur utama organisasi ini adalah K.H.Hasyim Asy'ari, tetapi sebatas penghormatan saja sebab ia tetap tinggal di pesantren Tebuireng dan tugas sebagai ketua pelaksana diserahkan kepada putranya yang bernama K.H.A.Wahid Hasyim.(Ahmad Zaini,2002:319) Selain K.H.Hasyim Asy'ari dan K.H.A.Wahid Hasyim (keduanya dari NU) yang duduk dalam kepengurusan Masyumi ini adalah K.Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah), K.H.Abdul Halim (Persatuan Ulama\ Umat Islam), K.H.Ahmad Sanusi (Persatuan Umat Islam Indonesia), Mas Mansur (Muhammadiyah) dan lain-lain.(Abdul Qadir Djaelani,1994:101) Usaha Jepang untuk menjadikan umat Islam sebagai alat kekuasaannya

dengan lahirnya Masyumi ini juga tidak berhasil. Masyumi ternyata berhasil mengelakkan kewajiban umat Islam yang dipaksa Jepang untuk mengerahkan tenaga kerja-paksa (*romusha*) bagi kepentingan penguasa fasis Jepang.

Dibentuknya organisasi Masyumi yang diberi status hukum sejak pendiriannya merupakan kemenangan politik Jepang terhadap umat Islam Indonesia. *Shumubu* telah berhasil menghilangkan bayang-bayang federasi “anti kolonial” dan selanjutnya tampil organisasi yang tidak terlalu swasta yang tidak hanya mewakili kelompok-kelompok tertentu. Sistem keanggotaan yang diterapkan organisasi ini hanya boleh diikuti oleh perserikatan-perserikatan yang diberi status hukum oleh pemerintah Jepang. (Harry J Benda, 1985:185)

Dalam rangka menarik simpati dan memobilisasi masyarakat Indonesia, Jepang mendirikan badan atau laskar untuk latihan kemiliteran bagi para pemuda. Nama-nama laskar dimaksud adalah Pasukan Pembela Tanah Air (*Peta*), *Heiho*, *Keibodan* (bantuan polisi), *Suiskitai* (barisan pelajar), *Jibagutai* (barisan berani mati), dan *Sainendan* (barisan pemuda). Selain membentuk organisasi-organisasi yang bersifat agama dan kemiliteran seperti dijelaskan di atas, Jepang juga mengumumkan akan membentuk organisasi yang mencakup semua potensi yang ada pada tanggal 21 November 1942. Rencana ini kemudian melahirkan organisasi yang diberi nama PUTERA (Pusat Tenaga Rakyat) yang diresmikan pada tanggal 9 Maret 1943. Pemegang posisi kunci dalam organisasi ini adalah empat serangkai yang terdiri atas Ir. Soekarno, Drs. Muhammad Hatta, Ki Hajar Dewantara, dan Mas Manshur. (Sartono Kartodirdjo, dkk., 1977:4)

Dibentuknya beberapa organisasi oleh Jepang bukanlah untuk kepentingan bangsa Indonesia namun semata-mata untuk dijadikan alat guna mendekati masyarakat Indonesia atau sebagai media propaganda.

Setidaknya ada dua tujuan dari pembentukan organisasi-organisasi ini yaitu pertama sebagai paku untuk memperkuat sentimen kebangsaan dan agama dalam masyarakat guna kepentingan Jepang dan ke dua dalam waktu yang bersamaan agar dapat meningkatkan pengawasan sentimen mereka. Di sisi lain dapat diketahui bahwa maksud dan tujuan Jepang mendirikan berbagai organisasi untuk menghimpun umat Islam pada khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya sebagai media untuk mendapatkan kemudahan dalam mengintroduksi ide dan cita-cita mereka serta memudahkan untuk mengarahkan masyarakat untuk kepentingan Jepang. Apapun yang mereka lakukan ternyata tidak semua memberikan manfaat kepada Jepang, karena banyak yang justru kemanfaatan itu diambil oleh umat Islam khususnya untuk melakukan perlawanan kepada Jepang sendiri. Di sini kemudian muncul peribahasa “senjata makan tuan” sebagai reaksi umat Islam atas kebijakan-kebijakan Jepang.

C. Reaksi Umat Islam terhadap Kebijakan Jepang

Runtuhnya kekuasaan kolonial Belanda di Indonesia ke tangan Jepang yang berlangsung sangat singkat sungguh telah menimbulkan kekaguman bagi bangsa Indonesia. Kejadian itu juga memeberikan harapan bagi Indonesia bahwa tidak lama lagi kemerdekaan akan menjadi kenyataan. Harapan itu tidaklah berlebihan mengingat propaganda Jepang paling awal tentang tujuan pembentukan kawasan kemakmuran bersama Asia Raya. Tujuan dimaksud sesuai dengan isi pidato propaganda itu adalah untuk membina satu keluarga yang terdiri dari negara-negara merdeka, termasuk negara-negara jajahan Barat.(Budi Santoso,1994:55) Jepang yang menjalankan pemerintahan di Indonesia dengan diktator kemudian membawa perubahan politik bagi bangsa Indonesia terutama umat Islam.

Sambutan penuh kegembiraan atas kedatangan Jepang tidak bertahan lama karena harus bergeser ke perasaan takut, khawatir,

curiga dan benci. Kemelaratan, kesengsaraan, dan penindasan terjadi di mana-mana. *Romusha* dan pengawasan menakutkan dari polisi militer Jepang (*Kempeitei*) juga terjadi di mana-mana. *Kempeitei* ini seringkali mengambil sikap pukul dulu, perkara baru diusut kemudian. Setiap orang yang “diambil” *Kempeitei* ini jangan harap dapat keluar hidup atau seperti keadaan sebelumnya. Banyak *romusha* yang dikirim ke pedalaman Burma dan Thailand untuk membangun jalur kereta api yang menghubungkan Burma dengan Bangkok melalui Kanbury.(Nourouzzaman,1984:124) *Romusha* yang dipekerjakan ke luar negeri maupun dalam negeri diperlakukan sangat buruk. Di antara 300.000 yang dikirim ke luar negeri hanya sekitar 70.000 orang yang bisa pulang kembali setelah selesai.(Nourouzzaman,1984:124) Kondisi ini menggambarkan betapa diktatornya pemerintah Jepang dalam menjalankan kebijakannya.

Selain kondisi-kondisi yang memprihatinkan di atas ada satu hal lagi yang lebih menyakitkan bagi bangsa Indonesia yaitu banyaknya gadis Indonesia yang dikerahkan untuk menghibur tentara Jepang di rumah-rumah kuning. Pada awalnya, gadis-gadis ini tidak tahu bahwa mereka akan melakukan pekerjaan nista itu karena mereka dijanjikan akan dikirim ke Tokyo untuk melanjutkan studi. Pada kenyataannya mereka dijadikan mangsa serdadu Jepang di Shonaton (Singapura) atau di tempat lain. Ribuan di antara mereka banyak yang hilang atau menjadi gila.(Nourouzzaman,1984:124)

Berbagai kebijakan Jepang yang diterapkan bagi bangsa Indonesia umumnya dan umat Islam khususnya ini kemudian mendapatkan reaksi yang beragam dari umat Islam, bahkan sejak tahun pertama pendudukannya di Indonesia Jepang sudah kehilangan kepercayaan dari umat Islam. Ketidakpercayaan umat Islam ini kemudian merembet ke sikap permusuhan di kalangan pemimpin-pemimpin organisasi Islam maupun ulama secara individual terhadap Jepang sendiri. Sikap pemimpin-pemimpin organisasi Islam umumnya masih mau bekerja sama dengan Jepang selama Jepang tidak menghina Islam. Adapun para ulama individual melahirkan penolakan dengan melakukan perlawanan. Dengan demikian berarti para pemimpin organisasi lebih moderat

dalam menyikapi kebijakan Jepang, sedangkan ulama secara individual lebih keras.

Ketika Jepang mewajibkan *seikerei* kepada semua peserta yang hadir pada suatu pertemuan maka Dr.H. Abdul Karim Amrullah dengan penuh keberanian ditolaknyanya. Sikap berani menolak perintah Jepang yang musyrik ini menimbulkan ketegangan hubungan antara militer Jepang dengan ulama. Menjawab kondisi ini K.H. Abdul Kahar Muzakkir (tokoh Muhammadiyah) bahwa Islam bagi bangsa Indonesia bukanlah sekedar agama tetapi merupakan *way of life* yang telah menyebar ke segenap lapisan masyarakat sehingga untuk bekerja sama hendaklah saling menghormati agama masing-masing.(Ahmad Mansyur Suryanegara,1996:257) Penolakan yang sama terhadap kewajiban *seikerei* ini juga dilakukan oleh K.H.Hasyim Asy'ari yang mengakibatkan ia dimasukkan ke penjara pada bulan April 1942, ia dibebaskan setelah menjalani kurungan selama 4 bulan.(Saifuddin Zuhri,1977:169)

Penolakan atas kewajiban *seikerei* itu kemudian menyadarkan Jepang bahwa ulama bukanlah seperti tanah liat yang bisa dibentuk semaunya. Selanjutnya Jepang mengambil langkah untuk meredam keresahan Muslim itu dengan permohonan maaf dan menjelaskan bahwa apa yang telah terjadi itu hanyalah kesalahpahaman belaka. Melalui Wondoamiseno, ketua MIAI Letjen Imamura meminta agar Wondoamiseno meneruskan permohonan maafnya kepada seluruh kaum Muslimin.(Harry J.Benda,1985:122) Di samping meminta maaf selanjutnya Jepang juga berjanji akan melindungi Islam, tetapi rupanya itu dilakukan agar umat Islam tetap mendukung mereka.

Selain itu banyak perlawanan yang bersifat lokal, di Aceh sejak enam bulan pendudukan Jepang terjadi perlawanan yang dipimpin oleh seorang ulama yang bernama Tengku Abdul Jalil. Sebagai seorang pemimpin dayah (pesantren) di Aceh sejak awal tidak pernah percaya bahwa Jepang akan menghormati dan menjunjung tinggi Islam. Bahkan ia mengkritik pemimpin PUSA yang bersikap menerima dan menjemput kedatangan Jepang.(Nourouzzaman,1984:67) Keyakinan bahwa Jepang akan merusak Islam semakin bertambah keras dalam diri Abdul Jalil

selain karena adanya kewajiban berseikerei, ia juga melihat tentara Jepang mandi telanjang di meunasah-meunasah. Sebenarnya Jepang ingin menghindari perang terbuka karena khawatir akan mempengaruhi wilayah lain untuk berontak tetapi upaya damai yang diupayakan tidak berhasil. Perang terjadi sehingga dayah milik Abdul Jalil tinggal puing-puing, sang ulama inipun syahid dalam perang terbuka itu.(Nourouzzaman,1984:131)

Di Kalimantan, rencana perlawanan dilakukan oleh pemuda Muhammadiyah yang tergabung dalam pasukan sukarela, sayangnya sebelum rencana itu terlaksana keburu tercium Jepang sehingga perlawanan itu belum terjadi. Rencananya 8 Desember 1943 pemberontakan akan dilakukan dalam skala besar dengan mengadakan kontak dan kerjasama dengan gerakan dr. Susilo di Banjar Masin. Dengan terciumnya rencana itu oleh Jepang maka para pemimpin pasukan sukarela dibunuh bahkan dalam beberapa bulan saja kurang lebih duapuluh ribu orang yang dicurigai terlibat ditangkap, dibawa ke luar Pontianak dan ditembak (Nourouzzaman,1984:131)

Perlawanan juga muncul di Jawa, K.H.Zainal Mustafa beserta 500 santrinya di pesantren Sukamanah di Singaparna, Tasikmalaya memberontak kepada Jepang pada bulan Februari 1944. K.H.Zainal Mustafa memang seorang alim yang anti kolonial. Pada masa Belanda dia dua kali ditangkap dan dipenjarakan kemudian dibebaskan Jepang, tetapi pembebasannya ini tidak mengubah pendiriannya yang anti kolonial. Melalui pengajian-pengajian umum dia membangkitkan semangat jihad. Ada juga persiapan fisik yakni dengan membentuk pasukan yang dipimpin oleh Kyai Najmuddin dengan dibantu H. Hidayat.

Dalam pertempuran itu memang tidak seimbang, Jepang lengkap persenjataan modern juga dilengkapi teknik dan taktik perang yang handal. Adapun pasukan Zainal Mustafa hanya dibekali oleh semangat semata. Perang itu berjalan hanya satu setengah jam namun korban banyak bergelimpangan. Di pihak Zainal Mustafa 117 syahid bahkan dalam 3 hari saja 1000 orang ditangkap dan dipenjarakan, sedang di pihak Jepang hanya 24 orang. K.H. Zainal Mustafa sendiri serta 21 orang berikutnya termasuk Kyai Najmudin dan H. Hidayat dihukum mati. Secara

fisik pemberontakan di Tasik ini memang telah ditumpas tetapi semangat perlawanan Muslim Indonesia tidak pernah padam. Masih banyak perlawanan-perlawanan di tempat lain sebagai akibat penolakan mereka terhadap adanya penjajah di bumi Indonesia ini. Sejak berlangsungnya perlawanan di Pontianak Desember 1943 setiap tiga bulan sekali timbul perlawanan secara lokal di berbagai tempat terhadap Jepang. (Nourouzzaman, 1984:136)

Selain perlawanan secara individu oleh para ulama muncul juga perlawanan dari kalangan pemimpin organisasi Islam. Ini bisa dilihat bagaimana para pemimpin organisasi Islam menyikapi kebijakan-kebijakan Jepang. Pada saat Jepang membubarkan MIAI dan mendirikan Masyumi sebenarnya Wahid Hasyim menyadari bahwa tujuan dibentuknya Masyumi oleh Jepang adalah untuk melayani segala bentuk propaganda Jepang yang bertujuan memobilisasi segala bentuk bantuan untuk bangsa Jepang baik berupa tenaga kerja maupun makanan. (Abu Bakar, 1957:332) Melihat kondisi ini maka Wahid Hasyim mengundang pemuda Muslim di antaranya M. Natsir, Harsono Tjokroaminoto, Prawoto Mangunkusumo, dan Zainul Arifin untuk menggunakan kesempatan menyiapkan bangsa Indonesia secara fisik dan mental guna melawan bangsa Jepang. Ia juga mempublikasikan ide penyebaran semangat berjuang untuk mencapai kemerdekaan itu melalui majalah *Soeara Muslimin* Indonesia. (Harry J. Benda, 1985:157)

Terhadap kebijakan Jepang yang mendirikan lasykar-lasykar latihan kemiliteran guna mengerahkan massa maka Wahid Hasyim mengambil langkah dengan meminta izin kepada penguasa Jepang melalui Abdul Hamid Ono untuk membentuk pasukan santri yang diberi nama Hizbullah. Sebagaimana PETA pasukan Hizbullah ini bertugas untuk membela dan mempertahankan tanah air Indonesia dari serangan Sekutu. Permintaan ini akhirnya diizinkan oleh Jepang dan selanjutnya kesempatan ini digunakan untuk mempersiapkan kaum santri untuk melawan Jepang sendiri.

Tokoh lain yang mempunyai sikap hampir sama dengan Wahid Hasyim adalah Mas Mansur. Dalam menyikapi pemerintah Jepang, ia memilih sikap kooperatif dan diplomatis. Sebagai alasan

Mas Mansur mau bekerjasama dengan Jepang bukan untuk menjual masyarakat Indonesia pada umumnya dan umat Islam pada khususnya tetapi merupakan strategi jangka panjang yang ditempuh untuk mempersiapkan sarana dan prasarana baik berupa manusia, diplomasi dalam pemerintahan, maupun kemiliteran untuk mempersiapkan kemerdekaan. Sambil menumpang di atas kepentingan Jepang, Mas Mansur mendapatkan kesempatan luas untuk menanamkan rasa nasionalisme kepada masyarakat luas. Baginya bekerja sama dengan Jepang itu boleh dilakukan dengan syarat tidak menghina agama, sekiranya agama dihina maka umat Islam harus membela agamanya dengan nyawa sebagai taruhannya. (Nourouzzaman, 1984:141)

Pada masa pendudukan Jepang ini Mas Mansur bersama-sama K.H.Hasyim Asy'ari bersedia sebagai ketua Masyumi yang dibentuk Jepang. Sekalipun pembentukannya untuk kepentingan Jepang, tetapi dua tokoh besar ini bisa memanfaatkan Masyumi untuk mengkonsolidasikan organisasi-organisasi Islam karena Masyumi mempunyai visi bahwa setiap umat Islam diwajibkan jihad fi salillah dalam berbagai bidang termasuk bidang politik. Masyumi yang diharapkan dapat menjadi alat pencapaian tujuan Jepang ternyata tidak terpenuhi. Oleh para pemimpinnya Masyumi digerakkan untuk kebutuhan bangsa Indonesia guna memperkuat dan meningkatkan semangat kebangsaan dan menyelamatkan Islam dari kerusakan. Dalam organisasi PUTERA, Mas Mansur bersama tokoh-tokoh yang lain yaitu Soekarno, Muhamad Hatta dan Ki Hajar Dewantara juga bisa memanfaatkan organisasi ini untuk mempersiapkan Indonesia merdeka sehingga dalam perkembangannya PUTERA menjadi sebuah wadah pemupukan rasa nasionalisme.

Selain perlawanan pemimpin organisasi Islam yang moderat ternyata ada organisasi yang dibentuk oleh Jepang sendiri juga melakukan perlawanan terhadap Jepang. Organisasi itu adalah PETA. PETA yang dari sisi keanggotaan merupakan perkawinan antara Muslim dengan Jepang dan merupakan bentukan Jepang melakukan perlawanan kepada Jepang sendiri di Blitar. Kondisi ini semakin memperkuat peran dan perjuangan umat Islam Indonesia melawan Jepang yang pada dasarnya sebagian anggota PETA

adalah para santri, ulama mudan dan pemimpin-pemimpin Muslim.

D. Kesimpulan

Setelah selesai menguraikan pokok-pokok permasalahan yang menjadi kajian dalam penelitian ini maka sampailah pada tahap menyimpulkan. Berikut ini adalah butir-butir kesimpulan penelitian sebagai tahap akhir laporan penelitian.

Awal kedatangan Jepang di Indonesia disambut dengan penuh kegembiraan. Sesuai dengan janji-janji Jepang dalam propagandanya yang akan membebaskan Indonesia dari penjajahan Belanda, akan menghormati dan melindungi Islam, akan menciptakan kemakmuran bersama dan lain-lain telah menarik simpati umat Islam khususnya untuk mendukung dan menerima kedatangan Jepang ini. Apa lagi ketika Jepang mengizinkan bendera merah putih dikibarkan dan lagu Indonesia Raya boleh dikumandangkan kedatangan Jepang ini semakin disenangi. Ternyata harapan ini hanya berhenti sebagai harapan karena Jepang justru lebih kejam dari pada Belanda. Tidak berselang lama kekaguman, kegembiraan bangsa Indonesia segera bergeser ke perasaan takut, khawatir, curiga dan benci karena mereka menerapkan kebijakan yang diktator.

Terhadap umat Islam, Jepang menerapkan berbagai kebijakan di antaranya menipponkan Indonesia. Kebijakan ini lebih banyak ditanamkan melalui pendidikan baik formal maupun informal. Melalui kebijakan ini Jepang sangat berharap mereka menjadi dominan di bidang politik, ekonomi dan menggantikan kebudayaan Indonesia dengan kebudayaan Jepang. Seandainya ini berhasil maka Jepang akan berhasil mewujudkan cita-citanya yaitu menjadi pemimpin di seluruh Asia.

Sebagai kebijakan yang berpengaruh bagi perpolitikan di Indonesia adalah Jepang membubarkan partai politik Islam atau organisasi Islam yang bergerak di bidang politik. Di sini bisa dilihat bahwa pada dasarnya Jepang lebih suka bekerja sama dengan ulama pedesaan yang dianggap tidak mengenal politik, karena partai politik itu dinilai membahayakan kedudukan Jepang

maka harus dibubarkan. Partai-partai yang dibubarkan Jepang pada awal pendudukannya adalah Partai Islam Indonesia, Partai Syarikat Syarikat Islam Indonesia, dan MIAI. Terkait dengan kebijakan membubarkan partai politik Islam tersebut selanjutnya Jepang menerapkan kebijakan membentuk organisasi baru yaitu *Shumubu* (Kantor Urusan Agama atau Departemen Agama) yang kemudian membentuk Badan Persiapan Persatuan Umat Islam. Badan ini kemudian melahirkan organisasi Persatuan Alim Ulama. Akan tetapi NU dan Muhammadiyah belum ikut serta dalam wadah baru ini sehingga terpaksa Jepang mengizinkan MIAI untuk sementara waktu.

MIAI yang diizinkan beraktifitas untuk sementara itu ternyata membahayakan Jepang, maka Jepang membubarkannya dan kemudian menggantinya dengan Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia). Masyumi yang merupakan organisasi bentukan Jepang ternyata tidak berhasil ditarik ke orbit Jepang. Melalui Masyumi tokoh-tokoh Islam berhasil menolak kewajiban bagi umat Islam untuk mengerahkan tenaga suka rela (*romusha*) untuk kepentingan perang Jepang.

Terhadap berbagai kebijakan Jepang itu memunculkan berbagai reaksi dari umat Islam. Ada yang menolak dengan melakukan perlawanan fisik dan ada yang justru menggunakan fasilitas-fasilitas yang disediakan Jepang melalui kebijakan politiknya untuk mempersiapkan dan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Pada umumnya perlawanan fisik (Jepang menyebutnya sebagai pemberontakan) dilakukan oleh ulama secara individual yang mendapat dukungan dari santri-santrinya, sedangkan para pemimpin organisasi Islam biasanya lebih kooperatif dengan mengambil manfaat dari kebijakan yang ada. Kebijakan politik Jepang dijadikan sebagai kendaraan oleh tokoh-tokoh organisasi untuk mempersiapkan kemerdekaan. Pada masa pendudukan Jepang ini umat Islam dapat mengambil banyak manfaat dari peran serta mereka dalam berbagai organisasi yang pada masa penjajahan Belanda kesempatan ini hampir tidak pernah ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Bakar, Abu. *Sejarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitia Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasyim, 1957.
- Benda J, Harry. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.
- Berkhofer, Robert F., JR. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York: The Tree Press, 1971.
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Haque: The Martinus Nijkhof, 1971.
- Brugmans, IJ. *Nederlands Indie onder de Japanse Bezetting Gegevensen Documenter over de Jaren 1942-1945*. Franeker: t.p. 1960
- Budi Santoso dkk. *Politik Penguasa dan Siasat Pemuda*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Deliar Nour. "Islam dan Politik Indonesia". Majalah *Prisma*, 8 Agustus, 1979.
- Djaelani, Abdul. *Peran Ulama dan Santri dalam Perjuangan Politik Islam di Indonesia*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1994.
- Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*. Jakarta, PT Raja Grafindo Pustaka, 1996.
- Hering Bob. *Soekarno Bapak Indonesia Merdeka, Sebuah Biografi 1991-1945*. Terj. Hartono Sutejo. Jakarta: Hasna Metra, 2003.
- Kahim, George Mc. Turner. *Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik, Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*. Solo: Universitas Sebelas Maret Press, tt.
- Pringgodigdo, A.K. *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*. Jakarta: Dian Rakyat, 1991.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Menguak Sejarah Muslim, Suatu Kritik Metodologis*. Jakarta: LP2M, 1984.
- S.Trauna, Dody dan Ropi, Ismatu. *Pranata Islam di Indonesia, Pergulatan Sosial, Politik, Hukum, dan Pendidikan*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Suminto, Aqib, H. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Surya Negara, Ahmad Mansyur. *Menemukan Sejarah, Wacana Pergerakan Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Zuhri, Saifuddin. *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*. Bandung: PT Al Ma'arif, 1977.

BAGIAN II
KAJIAN SOSIAL

FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI SANTRI PUTRI BELAJAR AL-QUR'AN

Oleh: Soraya Adnani

A. PENDAHULUAN

Alquran merupakan kitab suci yang dijadikan sebagai sumber utama dan pertama ajaran Islam. Sebagai kitab suci, Alquran berisi kumpulan wahyu Illahi yang menjadi petunjuk, pedoman, dan pelajaran bagi siapa saja yang mempercayai dan mengamalkannya. Umat Islam percaya bahwa setiap orang yang mempercayai Alquran akan bertambah cinta kepadanya, cinta untuk membacanya, untuk mempelajari dan memahaminya. Oleh karena itu, keberadaan Alquran penting artinya di kalangan umat Islam untuk dijadikan sebagai pegangan hidup dalam mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Permulaan turunnya Alquran terjadi pada malam 17 Ramadhan tahun ke-40 dari kelahiran Nabi Muhammad SAW, bertepatan dengan tanggal 6 Agustus 610 Masehi. Pada waktu terjadi penurunan Alquran Nabi Muhammad SAW sedang beribadah di Gua Hira. Tiba-tiba datang malaikat Jibril membawa beberapa ayat Alquranseraya menyuruh Nabi Muhammad SAW untuk membacanya, namun Nabi tidak dapat membacanya. Akhirnya Malaikat Jibril menuntun Nabi Muhammad untuk membacanya. Beberapa ayat Alquran itulah dikenal sebagai wahyu pertama yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad (Q.S Al-Alaq: 1-5). Ayat-ayat selanjutnya diturunkan secara berangsur-angsur menurut waktu, sebab, dan kondisinya selama 22 tahun, 2 bulan dan 22 hari.

Sebagai mukjizat yang terbesar bagi nabi Muhammad maka Alquran sangat dicintai kaum muslimin. Hal ini terbukti dari perhatian yang sangat besar terhadap pemeliharaan Alquran sejak masa Nabi Muhammad, Khulafaur Rasyidin, hingga dimasa sekarang. Bentuk usaha pemeliharaan Alquran itu disesuaikan dengan keadaan masyarakat pada tiap-tiap periode.

Pada zaman pemerintahan Nabi Muhammad, bangsa Arab masih banyak yang buta huruf dan hanya sedikit yang dapat membaca dan menulis. Kendatipun demikian, mereka mempunyai ingatan yang sangat kuat karena hampir segala sesuatunya dihafal diluar kepala. Dengan demikian, penyiaran dan pemeliharaan Alquran di masa ini dilakukan dengan cara dihafal. Setiap nabi menerima wahyu, ayat-ayat selau dihafalnya kemudian disampaikan kepada sahabat-sahabat untuk dihafalkannya juga. Bagi yang dapat menulis, selain dianjurkan untuk menghafal, juga dianjurkan untuk menulis ayat-ayat Alquran itu pada batu, pelepah kurma, kulit binatang, dan apa saja yang dapat untuk menulis. Mereka memilih cara seperti itu karena kertas belum dikenal di kalangan bangsa Arab. Dengan cara ini, banyak orang yang hafal Alquran dan sekaligus tetap terpeliharalah kitab suci tersebut dari kemusnahan dan keaslian. Keadaan ini berlangsung hingga Nabi Muhammad wafat (Muhaimin Zen, 1985: 5-8). Nabi Wafat pada tahun 11 Hijriyah atau 621 masehi (Faisal Ismail, 1988: 92-102).

Sepeninggalnya Nabi Muhammad, pemerintah Islam di Madinah dipimpin oleh khalifah Abu Bakar Ash-Shiddiq. Pada masa awal pemerintahannya, banyak dijumpai orang yang keluar dari agama Islam (murtad). Mereka banyak melalaikan zakat, bahkan diantaranya mengaku sebagai nabi. Untuk mengatasi keadaan itu, Khalifah Abu bakar Ash-Shiddiq memerangi mereka yang murtad setelah usaha agar mereka kembali ke ajaran Islam mengalami jalan buntu. Dalam perang tersebut ada sekitar 70 penghafal Alquran yang gugur. Kondisi ini tentu sangat memprihatinkan umat Islam. Atas saran Umar bin Khatab, lalu Khalifah Abu Bakar memerintahkan Zaid bin Tsabit (Zaid bin Tsabit merupakan penulis wahyu-wahyu di zaman Nabi Muhammad dan seorang yang telah hafal Al-Quran) untuk mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang berserakan pada daun, pelepah kurma, tulang

unta atau kambing dan sahabat-sahabat yang telah hafal Alquran supaya dijadikan satu. Setelah terkumpul lalu disalin ke dalam lembaran-lembaran yang diikat dengan benang dan disusun menurut urutan ayat-ayatnya sebagaimana yang telah ditetapkan Nabi Muhammad. Supaya kumpulan lembaran-lembaran (*mushhaf*) itu tetap terpelihara lalu oleh Khalifah Abu Bakar Ash-Shiddiq disimpannya *mushhaf* itu. Setelah Khaifah Abu Bakar Ash-Shiddiq meninggal, *mushhaf* disimpan oleh Khalifah Umar (Departemen Agama, 1965:30-31).

Setelah Khalifah Umar bin Khatab meninggal, pemerintahan Islam di Madinah dipimpin oleh Khalifah Utsman bin Affan. Pada masa ini, umat Islam telah menyebar sampai ke Mesir, Syiria, Irak, Iran, dan Afrika. Walaupun telah menyebar diberbagai tempat namun mereka tetap berpegang pada Alquran, bahkan diantara mereka ada yang menghafalnya. Akan tetapi yang menjadi persoalan disini adalah mereka mempunyai naskah Alquran yang tidak sama, baik susunan surat-suratnya maupun bacaannya, bahkan mereka ingin menonjolkan dialeknya masing-masing. Untuk mengatasi persoalan itu lalu Khalifah Ustman memerintahkan Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, Said bin Ash, dan Abdur Rahman untuk menyalin lembaran-lembaran Alquran yang telah dikumpulkan pada zaman Abu Bakar agar dijadikan buku. Ayat-ayat Alquran yang telah dibukukan itu disebut Al Mushaf (Departemen Agama, 1965: 31-35). Dari Mushaf yang ditulis pada zaman inilah, kaum muslimin diseluruh dunia menyalin Alquran dan naskah Alquran yang menimbulkan perselisihan dibakar (Muhaimin Zen, 1985: 12-19).

Pada zaman sekarang, usaha umat Islam untuk memelihara Alquran masih tetap dilakukan sesuai dengan tingkat peradaban manusia yang semakin maju, misalnya dengan membuat Alquran pusaka berukuran 1 x 2 meter yang disimpan di masjid Baiturrahim yang berada di lingkungan istana negara, sudah banyak ayat-ayat Alquran yang diabadikan (direkam) dalam bentuk pita kaset dan piringan hitam. Bahkan dalam *software* komputer pun sekarang dapat dengan mudah kita dengarkan alunan ayat-ayat Alquran. Meski dengan cara modern sudah dilakukan umat Islam, namun usaha memelihara Alquran dengan

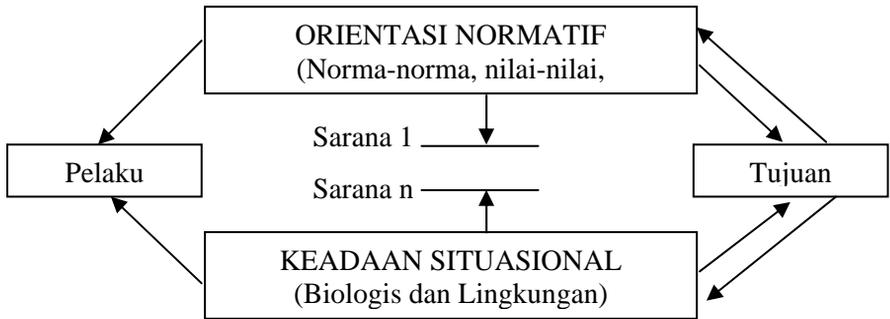
cara menghafal masih tetap dipertahankan. Dalam kajian ini, penulis mengambil kasus santri putri yang menghafal Alquran di Pondok Pesantren Sunan Pandanaran, Sleman, Yogyakarta. Yang menarik dari studi ini adalah para santri putri ini umumnya masih berusia relatif muda, yaitu berumur antara 15-25 tahun. Pada usia-usia seperti itu biasanya orang lebih mengutamakan kegiatan-kegiatan yang sifatnya keduniawian, bukan melakukan kegiatan lain yang mengorbankan aktivitas keduniawian seperti menghafal Alquran. Bahkan ada suatu pendapat yang mengatakan bahwa membaca Alquran dengan melihat langsung pada *mushhaf* dianggap suatu ibadah yang baik dan dianjurkan, bahkan lebih utama dari pada hafalan (Imam Nawawi, 1988: 69). Apabila dikaji lebih lanjut, membaca Alquran dengan melihat langsung pada *mushhafnya* itu merupakan pekerjaan yang lebih mudah karena tinggal membaca saja tulisan yang ada di dalamnya dibandingkan dengan harus menghafal yang memerlukan kesabaran, keikhlasan, dan ketelitian tersendiri. Hal ini dikarenakan menghafal Alquran tidaklah sama dengan menghafal buku, surat kabar, majalah, atau bacaan lainnya. Di dalam menghafal Alquran, jangankan satu ayat, satu huruf pun tidak boleh dihilangkan untuk tidak dibaca. Hal ini dikarenakan akan mempengaruhi makna yang tersirat dalam Alquran. Persoalan-persoalan itulah yang selanjutnya muncul dalam pemikiran penulis untuk dijadikan permasalahan dalam kajian ini. Permasalahan tersebut dirangkum dalam pertanyaan:

1. Bagaimanakah proses belajar menghafal Alquran?
2. Faktor-faktor apa yang mempengaruhi santri putri belajar menghafal Al-quran ?
3. Hambatan- hambatan menghafal Alquran bagi santri putri?

B. TEORI

Untuk menjawab permasalahan-permasalahan diatas maka penulis menggunakan Teori Tindakan Sosial yang dikemukakan oleh Talcott Parsons. Menurut Talcott Parsons, ada ciri-ciri pokok yang ada dalam tindakan sosial yaitu ada pelaku, tujuan, ada cara/sarana untuk mencapai tujuan, ada norma, nilai, dan keadaan

situasional yang membantu untuk mencapai tujuan. Agar lebih jelas, perlu terlebih dahulu digambar skema teori tindakan sosial (Haryatmoko, 1986:18-25).



Skema tersebut menjelaskan bahwa *pelaku* (dalam hal ini adalah santri putri) adalah orang yang bertindak dengan sengaja dan sadar untuk mencapai *tujuan* dari tindakannya tersebut, yaitu hafal Alquran. Agar tujuannya tersebut tercapai, para individu (pelaku) mempunyai beberapa pilihan untuk memilih *sarana-sarana* atau cara yang dibutuhkan. Sarana-sarana itu sangat dipengaruhi oleh *keadaan situasional* (biologis dan lingkungan) dan diatur oleh norma-norma dan nilai-nilai yang ada (tekanan idealisme).

Berdasarkan teori diatas maka seringkali pelaku dalam hal ini adalah tindakan manusia tersebut dihadapkan kepada faktor intern dan ekstern tertentu yang mempengaruhi penetapan tujuan dan penilaian cara untuk mencapai tujuannya itu. Yang dimaksud dengan faktor intern adalah faktor yang berasal dari dalam diri individu yang merupakan daya pilihnya sendiri atau minat perhatiannya untuk menerima dan mengelola pengaruh-pengaruh yang datang dari luar dirinya. Faktor-faktor intern tersebut dapat juga ditentukan oleh motif-motif yang sudah ada dalam diri individu. Adapun faktor ekstern adalah faktor yang datang dari luar, seperti pengalaman-pengalaman, lingkungan sekitar, dan sebagainya. Lingkungan dapat mempengaruhi seseorang untuk melakukan sesuatu tindakan sebab lingkungan merupakan tempat dimana manusia hidup, berinteraksi, menyesuaikan serta mengembangkan dirinya. Dalam hal ini, individu menerima

pengaruh dari lingkungan, memberi respon terhadap lingkungan, mencontoh dan belajar berbagai hal dari lingkungan (E. Usman Effendi dan Juhaya S. Praja, 1989: 5).

C. HASIL PENELITIAN

a. Proses Belajar Menghafal Alquran

Di Pesantren Sunan Pandanaran, seorang santri yang ingin menghafal Alquran 30 juz harus melalui beberapa tahap. Tahap pertama, pembacaan *Juz Amma* secara *bin nadhor* dilanjutkan pembacaan *bil ghoib*. Hal ini dimaksudkan sebagai latihan dasar cara membaca Alquran yang benar, yang sesuai menurut *tajwid* dan *makroj*. *Juz Amma* itu, surahnya pendek-pendek, terdiri dari beberapa ayat saja, dan sering dibaca dalam kehidupan sehari-hari oleh umat Islam, misalnya dalam praktek shalat. Mengingat begitu pentingnya kedudukan *Juz Amma*, maka umat Islam memandang perlu dapat membaca *Juz Amma* dahulu sebelum melangkah ke penguasaan bacaan Alquran.

Kebanyakan yang mengaji *Juz Amma* merupakan santri-santri yang belum pernah mondok di pesantren atau belum dapat membaca Alquran. Walaupun sudah dapat membacanya, mereka ingin memperbaharui bacaan *Juz Ammanya*. Dalam mengaji *Juz Amma* selain diajarkan bagaimana cara membaca yang seharusnya, juga diberitahukan letak suatu kata dalam ayat yang seharusnya dihentikan. Hal ini dimaksudkan untuk memudahkan penghafalannya dan agar terjadi keseragaman dalam memberhentikan kata-kata dalam ayat. Menurut informan, fungsi keseragaman itu terutama dirasakan bila dipraktekkan dalam acara *khataman* setiap 17 Sya'ban (Sya'ban merupakan nama salah satu bulan Hijriyah). Dalam acara itu, mereka yang *khatam Juz Amma* diwajibkan memperdengarkan hafalannya secara bersama-sama. Oleh karena dibaca secara bersama-sama itulah maka dengan adanya keseragaman antara santri satu dengan santri yang lain dalam memberhentikan suatu kata diperlukan sehingga akan

terdengar kekompakan dalam mengucapkan ayat-ayat Alquran tersebut.

Santri-santri yang mengaji dengan Nyai dianjurkan untuk mempersiapkan bacaan yang akan diperdengarkan dihadapan beliau dengan *nderes*. Hal ini dimaksudkan supaya sewaktu disimak Nyai, dia tidak banyak melakukan kesalahan. Dengan demikian seolah-olah Nyai sebagai terminal terakhir dalam melakukan penyimakan surat-surat yang ada pada *Juz Amma*. Akan tetapi seringkali terjadi santri-santri yang masih mengalami kesulitan untuk *nderes* sendiri bacaan-bacaan yang akan diperdengarkan kepada Nyai itu. Dalam hal ini ada cara tersendiri untuk mengatasinya, yaitu dengan cara meminta tolong kepada santri-santri yang telah pandai membaca Alquran untuk menyimak bacaannya.

Biasanya santri-santri yang telah pandai membaca Alquran itulah yang justru mencari santri-santri yang baru belajar mengaji *Juz Amma*. Menurut informan, hal tersebut dapat terjadi karena di satu sisi santri yang mengaji *Juz Amma* masih kurang mempunyai kesadaran agar lebih cepat dapat mengaji Alquran. Hal tersebut tercermin pada saat mengaji kepada Nyai ternyata mereka masih banyak melakukan kesalahan dalam mengucapkan ayat-ayat Alquran. Keadaan itu dapat terjadi karena sebelum mengajukan kepada Nyai, mereka tidak minta tolong disimakkan bacaannya dulu kepada para santri yang telah pandai membaca Alquran. Kenyataan tersebut menyebabkan Nyai menyuruh santri-santri tertentu yang telah dapat membaca Alquran agar ikut membantu menyimak santri yang mengaji *Juz Amma* sebelum bacaannya dihadapkan kepada Nyai. Diberikannya suatu kepercayaan dari Nyai inilah menyebabkan santri-santri yang ditunjuk beliau berkewajiban melaksanakan tugasnya sebaik mungkin. Oleh karena itu, apabila ada santri yang tidak *nderes Juz Amma* sebelum bacaannya diperdengarkan kepada Nyai, santri-santri yang ditunjuk beliau itu mencari dan menyuruh santri-santri yang belajar kepada Nyai itu untuk mengaji *Juz Amma*. Kegiatan pembimbingan mengaji biasanya dilaksanakan setelah shalat Isya (sekitar jam 20.00 – 20.30).

Setelah shalat dan *berdzikir* (yang dimaksud dengan *dzikir* adalah menyebut Allah dengan membaca *tasbih* (*subhanallah*), *tahlil* (*la-illaahailallah*), *takbir* (*Allahu Akbar*), *basmalah* (*bismillahirrohmanirrohim*), dan doa-doa yang diterima dari Nabi Muhammad saw.), santri-santri segera membentuk barisan rapi tiga-tiga ke belakang dengan posisi duduk beralaskan sajadah atau alas shalat. Setiap baris ditempati oleh santri-santri yang mempunyai bacaan sama. Setelah Nyai dan para santri sudah pada posisi berhadapan itu lalu ia mengaji *Juz Amma* yang didahului dengan membaca surat *Al Fatihah* (surat pembuka) secara bersama-sama dihadapan Nyai. Dalam setiap pengajian ini, biasanya tiap-tiap santri mengajukan 2 atau 3 surat saja dari *Juz Amma*, untuk memberikan kesempatan santri lain agar dapat ikut mengaji.

Ada juga santri yang hanya mendengarkan bacaan 1 surat saja. Hal ini terjadi antara lain karena santri itu banyak melakukan kesalahan sehingga perlu mengulang-ulang bacaan itu untuk membetulkan bacaan yang salah. Untuk menambah bacaan seorang santri harus sudah dapat membaca dengan benar dan lancar. Biasanya penambahan bacaan dilakukan pada pengajian berikutnya. Setelah santri-santri yang berada paling depan selesai mendengarkan bacaannya, mereka meninggalkan tempat duduknya dan posisinya digantikan oleh santri-santri yang berada di belakangnya. Begitulah seterusnya hingga antrian tersebut habis.

Seorang santri dinyatakan telah *khatam Juz Amma* secara *bin nadhor* apabila dia telah lancar dan benar membaca *Juz Amma* sesuai dengan *tajwid* dan *makroj* dari surat yang dibolak-balik oleh Nyai (dari surat awal hingga surat akhir dan dari surat akhir ke surat awal). Menurut informan, seandainya santri rajin memperdengarkan bacaannya kepada Nyai dan sering *nderes*, 2 hingga 3 bulan atau malahan mungkin kurang dari 2 bulanpun santri sudah dapat *khatam bin nadhor Juz Amma*. Apabila telah dinyatakan *khatam* oleh Nyai, santri tersebut diharuskan untuk menghafal *Juz Amma* di luar kepala.

Tahap kedua adalah mengaji Alquran *bin nadhor* (30 juz). Dalam setiap kali mengaji Alquran secara *bin nadhor*, seorang santri memperdengarkan bacaannya sebanyak 1 halaman yang dibaca 2 kali kepada Kyai atau Nyai.

Dalam setiap kali mengaji Alquran secara *bin nadhor* seorang santri memperdengarkan bacaannya sebanyak 1 halaman yang dibaca 2 kali. Pengulangan diharapkan dapat memperlancar bacaannya. Dalam mengaji ini yang dipentingkan adalah cara membaca Alquran yang benar sesuai dengan *tajwid* dan *makroj*. Santri bebas menentukan sendiri di mana ayat yang dibaca dihentikan, asal tidak melanggar tuntunan *tajwid* dan *makroj*. Kebebasan tersebut diberikan sebelum diajarkan penghentian ayat yang dibaca untuk keseragaman bacaan diantara santri.

Pengujian kemampuan seorang santri dalam mengaji Alquran itu dilakukan berkisar antara 5 hingga 10 juz pertama. Apabila telah sampai juz ke-10, namun belum dianggap lancar bacaannya oleh Nyai maka santri itu disuruh mengulang kembali dari juz ke-1. Banyak santri yang belum sampai juz ke-10 oleh Nyai disuruh mengaji ke penyimak lain yaitu putri beliau sendiri, *mbak* Nah. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan bahwa santri tersebut telah dianggap lancar dan dapat *nderes* sendiri bacaan Alquran.

Mbak Nah merupakan penyimak khusus mengaji Alquran *bin nadhor* dari juz pertama hingga juz lima belas. Mereka yang dapat mengikuti pengajian Alquran dengan *mbak* Nah adalah santri-santri yang telah mendapatkan persetujuan dari Nyai terlebih dahulu. Meski demikian menurut informan, santri tidaklah mutlak harus mendapat ijin lebih dahulu dari Nyai. Izin dari Nyai itu hanyalah sebagai pertimbangan agar dalam pengajian Alquran mereka tidak banyak mengalami kesulitan. Keadaan tersebut dapat menyebabkan dapat dijumpai santri yang langsung mengaji dengan *mbak* Nah tanpa melalui Nyai terlebih dahulu. Biasanya mereka adalah santri-santri yang pernah mondok di pesantren tertentu sehingga mereka telah terbiasa mengaji Alquran. Kalaupun santri-santri itu mengulang lagi mengikuti

mengaji *bin nadhor* Alquran di Pesantren Sunan Pandanaran hanyalah untuk memperbaharui dan memperlancar mengajinya sambil mengikuti pelajaran mengenai cara dan tempat suatu kata dalam ayat harus dihentikan bacaannya dan harus disambung lagi dengan ayat yang lain. Pelajaran tersebut harus diikuti oleh semua santri yang mengikuti pengajian agar terjadi keseragaman di antara mereka dalam memutus atau menyambung ayat, di samping sebagai latihan untuk memudahkan dalam belajar menghafal Alquran.

Pelajaran memutus dan menyambung ayat itu diberikan bersamaan dengan waktu pengajian. Metode pengajarannya, mula-mula santri memperdengarkan bacaan Alquran. Di sela-sela becaan santri itu, *mbak Nah* memberi tahu di mana letak suatu kata dalam ayat tertentu dihentikan dan disambung. Setelah diajarkan mengenai cara memutus dan menyambung suatu kata dalam ayat, santri yang bersangkutan memberi tanda – yang berarti kata atau ayat itu harus disambung - dengan kata atau ayat berikutnya, dan tanda b berarti ayat dihentikan. Tanda-tanda tersebut dituliskan di atas huruf Arab agar tampak jelas dan tidak merusak huruf Arab yang sudah tertulis dalam lembar-lembar Alquran. Setelah memberi tanda, santri mengulang mengaji untuk kedua kalinya sambil membetulkan bacaannya. Seringkali *mbak Nah* menganjurkan kepada santri-santri agar sebelum mengajukan bacaan supaya *nderes* dahulu dengan cara meminta bantuan disimak oleh *mbak Gedhe*, yaitu santri-santri yang mengikuti menghafal Alquran di Pesantren Sunan Pandanaran. Dengan demikian dalam penyimakan, *mbak Nah* tidak perlu membetulkan banyak kesalahan dan pengajian Alquran dapat berjalan dengan lancar dan cepat.

Sebenarnya mengaji Alquran secara *bin nadhor* dengan *mbak Nah* ini seolah-oleh hanyalah sebagai latihan mengaji saja sebelum mengikuti pelajaran Alquran yang disimak oleh Kiai. Hal ini terbukti dari pengalaman-pengalaman santri itu sendiri. Anisah mengatakan kepada penulis bahwa ketika mengaji dengan *mbak Nah*, sebenarnya telah sampai hingga juz ke-15 namun sewaktu mengaji dengan Kiai atas perintah

beliau, ia mengulangi lagi mengaji dari juz ke-1. Kenyataan tersebut menandakan bahwa seolah-olah sudah ada suatu keputusan, kalau pertama kali mengaji dengan penyimak Kiai harus dimulai dari juz ke-1 meskipun ada kemungkinan santri tersebut pernah mondok di pesantren tertentu atau mengaji Alquran sudah dianggap baik dan benar sesuai dengan *tajwid* dan *makroj*. Hal ini dikarenakan Kiai ingin mendengar sendiri kemampuan mengaji Alquran dari santri-santrinya.

Meskipun yang bertanggung jawab dalam pelaksanaan mengaji Alquran *bin nadhor* ini adalah Kiai namun dalam pelaksanaannya sering dibantu oleh santri-santri yang ditunjuk beliau dan seorang putra beliau yang kini sedang menuntut ilmu di Jakarta. Biasanya putra beliau diperbantukan apabila liburan semester tiba dan kebetulan pulang ke pesantren. Peran santri-santri yang ditunjuk Kiai adalah untuk membantu beliau terutama apabila beliau sedang sibuk sebagai penyimak. Disamping itu juga mengajar para santri yang mengaji *bin nadhor* Alquran mengenai cara membaca yang benar dan memutus serta menyambung ayat berikutnya yang dimulai dari juz ke-16 sampai dengan juz ke-29.

Pelaksanaan pelajaran ini dilakukan sebelum penyimak-an oleh Kiai dimulai. Jadi setelah shalat Subuh (sekitar jam 05.00), santri-santri yang mengaji *bin nadhor* Alquran berkumpul di ruang pengajian untuk mengaji bersama-sama, dipimpin oleh salah seorang *mbak Gedhe* yang telah hafal Alquran dengan posisi duduk berhadap-hadapan antara mereka yang diajari dengan yang mengajarnya. Pada mulanya *mbak Gedhe* mengucapkan ayat-ayat Alquran sambil memberi contoh di mana bacaan ayat itu harus dihentikan dan kemudian disambung kembali. Setelah diberi contoh, santri-santri yang mengaji *bin nadhor* Alquran menirukan bacaan yang telah dicontohkan *mbak Gedhe* itu secara bersama-sama sambil memberikan tanda-tanda khusus pada kata-kata atau akhir suatu ayat yang perlu untuk ditandai. Kegiatan ini berlangsung sambil menunggu datangnya Kiai di ruang pengajian dari menyimak santri putra.

Sekitar jam 05.30 para santri yang mengaji *bin nadhor* Alquran segera menempatkan diri pada posisinya masing-masing menurut arah mata angin. Santri-santri yang masih bersekolah di luar pesantren duduk menghadap ke barat, sedangkan mereka yang bersekolah di dalam lingkungan pesantren menghadap ke selatan. Kedua golongan tersebut mengaji dari juz ke-1 hingga juz ke-30 yang dibaca dengan urut secara *bin nadhor*. Santri-santri yang menghadap utara adalah mereka yang sedang mengajukan hafalan surat tertentu. Kiai sebagai penyimak berada di tengah-tengah mereka.

Sebenarnya duduk dalam posisi arah mata angin itu bukan merupakan ketentuan pesantren, melainkan ditentukan sendiri oleh santri-santri yang bersangkutan. Seorang informan menjelaskan bahwa setiap tahun ajaran baru pesantren (bulan *Syawwal*), diadakan pemilihan tempat mengaji untuk mereka. Cara yang biasanya ditempuh adalah setelah shalat Subuh, mereka segera ke ruang pengajian untuk memilih posisi yang disenanginya. Pada umumnya, mereka lebih menyenangi posisi yang menghadap barat dan biasanya posisi itu menjadi rebutan bagi mereka. Hal ini dikarenakan menurut penilaian santri, Kiai tidak teliti benar dalam menyimak mengaji Alquran bagi mereka yang menghadap barat tanpa memberikan alasan yang jelas. Hal tersebut dapat dibuktikan dari kasus yang pernah terjadi pada beberapa santri, misalnya ketika sedang mengajukan bacaannya kepada Kiai, tiba-tiba santri merasa salah akan tetapi Kiai mendiamkan saja dan tidak membetulkannya. Di pesantren ini sudah ada ketentuan bahwa kalau Kiai diam saja ketika sedang menyimak maka santri tersebut dapat meneruskan mengajinya hingga mencapai target yang ditentukan. Apabila telah selesai mengaji dan telah berada di luar ruang pengajian, dengan kesadaran sendiri mereka akan mengulangi bacaan yang salah tadi. Santri-santri yang mengaji menghadap selatan atau utara pada posisi di samping kiri atau kanan Kiai dianggapnya beliau akan teliti sekali dalam menyimaknya.

Dalam pelaksanaannya mengaji *bin nadhor* ini, tiap-tiap arah mata angin pada setiap baris diisi 2 santri dengan

mendengarkan bacaannya yang berbeda-beda sesuai dengan kemampuannya, sedangkan santri lain antri di belakangnya. Dengan demikian dalam setiap kali penyimakan, Kiai harus menyimak 6 orang santri sekaligus dengan mengaji yang berbeda-beda, yaitu 2 santri yang menghadap ke barat, 2 santri yang menghadap ke selatan, dan 2 santri yang menghadap ke utara. Apabila ketika penyimakan berlangsung Kiai mendengar ada bacaan yang salah maka dengan segera beliau membetulkannya dan santri mengulanginya.

Sebelum santri mengajukan bacaannya, terlebih dahulu yang bersangkutan membaca *surat Al Fatihah* bersama-sama yang dipimpin oleh Kiai. Setelah itu santri-santri yang duduk paling depan dapat langsung mengaji memperdengarkan bacaannya. Setiap kegiatan mengaji, masing-masing santri yang mengaji *bin nadhor* mengajukan bacaannya minimal 1 halaman yang dibaca 2 kali. Ketentuan tersebut berlaku untuk kegiatan mengaji setelah shalat Subuh, sedangkan ketentuan setelah shalat Ashar adalah mengajukan 2,5 halaman bacaan terakhir yang sudah diperdengarkan kepada Kiai. Hal ini dimaksudkan supaya bacaan Alquran para santri dapat lebih lancar.

Seringkali terjadi, santri telah sampai ke bacaan terakhir tetapi disuruh Kiai untuk mengulang lagi dari juz-juz awal atau juz-juz tengah bacaannya. Pengulangan dilakukan untuk mengetahui apakah bacaannya telah lancar dan benar sesuai dengan *tajwid* dan *makroj*. Apabila setelah dilakukan pengulangan itu ternyata lancar maka akhirnya santri itu disuruh beliau untuk menghafal surat-surat *Al Kahfi, As Sajadah, Yaa Siin, Ad Dukhan, Al Fath, Ar Rahman, Al Waqiah, Al Jumu'ah, Al Mulk* dan *Juz Amma* agar kelak dapat dinyatakan *khatam* dari mengaji *bin nadhor*.

Sebenarnya dalam *Juz Amma* itu terdapat banyak surat namun di lingkungan pesantren, surat-surat yang ada dalam *Juz Amma* itu digolongkan ke dalam satu surat. Dengan demikian keseluruhan surat yang harus dihafal ada 10 surat. Surat-surat tersebut diharuskan dihafal oleh santri karena mengandung beberapa pelajaran yang sangat berguna dalam

kehidupan manusia seperti tentang kekuatan iman kepada Allah swt., ibadah yang ikhlas kepadanya, kesungguhan seseorang dalam mencari guru (ilmu), adab sopan-santun antara murid dengan guru, dan sebagainya. Selain itu, surat-surat tersebut sering dibaca seperti sewaktu shalat, setiap malam Jumat pagi (membaca surat *Yaa Siin*), setiap Jumat (membaca surat *Al Kahfi*), dan sebagainya. Pengajuan hafalan surat-surat tersebut tidaklah diharuskan melainkan terserah kepada santri itu sendiri sesuai dengan kemampuan masing-masing. Meskipun demikian, mereka tidaklah menunda-nunda kegiatan menghafal surat-surat dalam Alquran itu, walaupun untuk menghafal 1 surat mungkin baru berhasil dalam waktu 1 minggu, 2 minggu, atau bahkan sampai 1 bulan lamanya.

Tahap ketiga, mengaji Alquran *bil ghoib* 30 juz. Mengaji Alquran *bil ghoib* 30 juz merupakan kelanjutan dari mengaji *bin nadhor*. Seorang santri yang telah dinyatakan *khatam* mengaji *bin nadhor* oleh Kiai dipandang telah lancar membaca Alquran sesuai dengan *tajwid* dan *makrojnya*. Oleh karena itu secara perhitungan lahiriah, santri mempunyai kemampuan untuk melanjutkan mengaji di luar kepala yang sering disebut dengan mengaji Alquran *bil ghoib*. Meskipun demikian, sebelum memasuki bidang ini, seorang santri haruslah menyanggupi memenuhi beberapa persyaratan sebagai calon santri yang akan menghafal Alquran 30 juz. Syarat-syarat itu adalah niat yang ikhlas dari calon penghafal, izin orang tua atau wali, adanya kontinuitas belajar, bersedia mengorbankan waktu untuk menghafal, sanggup mengulang-ulang materi yang sudah dihafal, dan menjauhi sifat-sifat *madzmumah* (Menurut Muhaimin Zen (1985: 239 – 240) yang dimaksud dengan sifat *madzmumah* adalah suatu sifat tercela yang harus dijauhi oleh setiap orang Islam, terutama di dalam menghafal Alquran. Diantara sifat-sifat *madzmumah* adalah *ujub* (sifat rasa ingin dikagumi orang lain), *ria* (melakukan amalan baik hanya semata-mata mengharap pujian orang lain), *hasud* (perbuatan dengki atau iri hati)). Syarat-syarat tersebut sebenarnya merupakan syarat-syarat yang berhubungan dengan naluri manusia semata-mata karena dalam

kenyataannya tidak ada syarat yang mengikat sebagai ketentuan hukum. Meskipun demikian syarat-syarat itu memang sangat membantu memperlancar menghafal Alquran.

Selain itu ada hal lain yang perlu diperhatikan oleh seorang santri yang akan menghafal Alquran yaitu jenis Alquran yang digunakannya. Dalam kegiatan menghafal Alquran digunakan Alquran khusus yang dikenal dengan nama Alquran pojok atau Alquran sudut. Selama ini Alquran pojok yang digunakan santri-santri Pesantren Sunan Pandanaran adalah terbitan Menara Kudus, di samping terbitan Saudi Arabia. Menurut informan, Alquran pojok (sudut) digunakan karena setiap halaman diakhiri dengan akhir ayat. Ciri khas yang menonjol pada Alquran ini adalah setiap halamannya berisi 15 baris dan setiap juz berisi 10 *klebet* (20 halaman), kecuali juz ke-30 berisi 10,5 *klebet* (21 halaman). Dengan demikian, jenis ini sangat praktis digunakan untuk menghafal Alquran dan sangat membantu ingatan.

Santri yang mengikuti hafal-menghafal Alquran, diwajibkan untuk memperdengarkan hafalannya 3 kali dalam sehari, kecuali Jumat. Perincian mengajinya adalah setelah shalat Subuh, jam 11.00, dan setelah shalat Ashar. Khusus bagi santri yang telah hafal Alquran 30 juz, mereka hanya memperdengarkan hafalannya 2 kali sehari, yaitu setelah shalat Subuh dan setelah shalat Ashar.

Mengaji Alquran *bil ghoib* setelah shalat Subuh dilaksanakan setelah santri-santri yang mengaji *bin nadhor* selesai. Begitu para santri yang mengaji *bin nadhor* keluar dari ruang pengajian, santri-santri yang mengaji *bin ghoib* memasuki ruang pengajian dan segera menempatkan diri pada posisinya masing-masing sesuai dengan jumlah hafalan Alqurannya.

Seorang santri yang telah hafal Alquran 30 juz langsung mencari tempat yang menghadap ke utara, mereka yang sedang menghafal antara 10 hingga 30 juz menghadap ke selatan, dan santri yang baru dalam taraf menghafal di bawah 10 juz menghadap ke barat. Posisi Kiai selaku penyimak berada di tengah-tengah dari ketiga arah mata angin. Setelah

santri dan Kiai berada pada tempatnya masing-masing, kegiatan mengaji Alquran *bil ghoib* segera dimulai. Dalam setiap kali pengajian, Kiai selalu menyimak 6 santri sekaligus yang berasal dari masing-masing arah mata angin. Dua orang santri yang duduk berhadapan dari masing-masing arah mata angin itu secara bersama-sama memperdengarkan hafalannya dengan ayat-ayat Alquran yang berbeda-beda. Jumlah halaman yang diajukan para santri masing-masing arah mata angin itu tidaklah sama. Santri yang telah hafal Alquran 30 juz diwajibkan memperdengarkan hafalannya minimal 0,25 juz (5 halaman) yang diucapkan secara *tartil* (*Tartil* adalah perlahan-lahan, jelas huruf-hurufnya dan *bertajwid*). Santri yang sedang menghafal Alquran antara 10 hingga 30 juz minimal mengajukan 1 halaman baru ditambah 2 halaman terakhir yang pernah diperdengarkan kepada Kiai, sedangkan para santri yang hafalannya baru di bawah 10 juz dalam setiap kali pengajian minimal mengajukan 1 halaman baru yang diucapkan secara cepat (tidak *tartil*) seperti halnya dengan santri yang sedang menghafal antara 10 hingga 30 juz. Setelah santri terdepan selesai mengajukan hafalannya dan meninggalkan tempat, santri di belakangnya dapat menempati posisi di depannya itu. Begitulah seterusnya hingga semua santri selesai menyimak hafalan Alquran kepada Kiai.

Kegiatan mengaji pada siang hari (jam 11.00) yang dikenal dengan istilah *tartilan* hanya diikuti oleh santri yang hafalan Alqurannya belum mencapai hingga 30 juz. Dengan demikian kegiatan *tartilan* ini hanya diikuti oleh 2 golongan, yaitu santri yang hafalannya mencapai antara 10 hingga 30 juz dan mereka yang baru mendapatkan hafalan di bawah 10 juz. Dalam kegiatan ini santri yang telah hafal Alquran 30 juz tidak diwajibkan memperdengarkan hafalannya karena pada saat-saat itu mereka telah mempunyai kesibukan-kesibukan sendiri, misalnya sebagai tenaga pengajar di madrasah pesantren, membantu melayani tamu-tamu yang datang ke pesantren, dan sebagainya. Sebagaimana dengan namanya maka dalam kegiatan ini santri diwajibkan memperdengarkan bacaannya secara *tartil*. Hafalan yang diajukan adalah

mengulang bacaan yang telah diperdengarkan kepada Kiai pada kegiatan mengaji setelah shalat Subuh. Menurut informan, diadakannya *tartilan* itu hanyalah untuk mengetahui apakah seorang santri dapat memperdengarkan hafalan Alquran dengan ucapan cepat namun pelan-pelan. Kalau dengan dua cara tersebut dapat dilakukannya dengan benar berarti santri sudah dapat dikatakan memahami bacaan Alquran.

Setelah shalat Ashar santri-santri yang menghafal Alquran segera memasuki ruang pengajian dan langsung menempatkan diri pada posisinya masing-masing sesuai dengan jumlah hafalannya. Dalam kegiatan mengaji sore ini, posisi duduk santri tetap sama seperti pada pagi; bedanya hanyalah pada masalah jumlah hafalan yang diajukannya. Santri yang telah hafal 30 juz diwajibkan memperdengarkan hafalannya 0,25 juz (5 halaman) yang merupakan kelanjutan dari hafalan yang diajukan pada pagi hari. Para santri yang hafalannya telah mencapai antara 10 hingga 30 juz, sore itu mereka memperdengarkan hafalannya 0,5 juz (10 halaman terakhir). Sedangkan santri yang dalam taraf menghafal di bawah 10 juz mengajukan 0,25 juz (5 halaman) terakhir yang sudah pernah diajukan kepada Kiai. Pada kegiatan mengaji ini, santri yang mengaji *bil ghoib* didahulukan dari para santri yang mengaji *bin nadhor*. Apabila santri-santri yang mengaji *bil ghoib* telah selesai, mereka tetap berada di ruang sekitar pengajian. Mereka baru meninggalkan tempat apabila santri-santri yang mengaji Alquran *bin nadhor* telah selesai mengajukan bacaannya kepada Kiai. Hal ini dimaksudkan supaya santri-santri yang mengaji *bil ghoib* sedikit banyak dapat menyimak bacaan yang dibaca oleh santri yang mengaji *bin nadhor*. Dengan demikian diharapkan cara itu dapat menambah kelancaran hafalan mereka.

b. Hambatan Menghafal Alquran

Selama ini problem yang sering dialami santri-santri yang sedang belajar menghafal Alquran adalah ayat-ayat

Alquran yang sudah dihafal lupa lagi, banyaknya ayat-ayat Alquran yang serupa tetapi tidak sama, gangguan-gangguan kejiwaan, dan gangguan lingkungan. Meskipun dihindangi berbagai problematika tersebut namun santri-santri berusaha semaksimal mungkin untuk mengatasi dengan meminta saran kepada Kiai, orang tua, teman-teman atau orang lain yang dipandang dapat memecahkan masalahnya. Dengan cara demikian diharapkan sedikit demi sedikit permasalahan yang melekat pada diri santri itu tidak terbebankan pada dirinya sehingga mereka dapat belajar menghafal Alquran sebagaimana yang diharapkan. Berikut ini didiskusikan beberapa hambatan dalam belajar menghafal Alquran.

1. Lupa ayat-ayat yang sudah dihafal

Lupa akan ayat yang sudah dihafalnya merupakan hal yang biasa yang dialami oleh santri. Masalah tersebut seolah-olah terjadi dengan sendirinya tanpa mereka sadari. Seringkali pada pagi hari ayat-ayat tertentu yang sudah dihafal dengan baik namun pada sore harinya tidak membekas lagi dalam ingatan. Keadaan tersebut dapat terjadi oleh berbagai penyebab, antara lain karena santri tersebut hanya sekedar menghafal ayat-ayat Alquran tanpa memahaminya dan kurang kontinuitas waktu menghafalnya.

Dalam menghadapi masalah tersebut, santri-santri mempunyai cara tersendiri untuk mengatasinya, yaitu sebelum memperdengarkan hafalannya pada Kiai, terlebih dahulu ayat-ayat Alquran yang semula sudah dihafalnya dengan lancar, mereka ulangi lagi setengah hingga satu jam sebelum pengajian dimulai. Aktifitas itu dilakukan untuk mengetahui apakah hafalan Alqurannya benar-benar telah mantap dan siap diajukan kepada Kiai. Seringkali terjadi hafalan tidak langsung melekat pada ingatan santri melainkan hilang begitu saja apabila santri itu sudah mulai menghafal materi yang baru. Dalam mengatasi itu, santri-santri hanya berusaha mengulangi materi yang pernah dihafalnya. Dengan demikian, selama santri-santri itu belajar menghafal ayat-ayat baru, mereka

juga mengulang-ulang ayat Alquran yang pernah dihafalnya.

2. Banyak ayat serupa tetapi tidak sama

Dalam Alquran banyak dijumpai ayat-ayat serupa tetapi tidak sama, artinya pada awal ayat bacaannya sama tetapi pada pertengahan atau akhir ayat berbeda; atau sebaliknya, pada awal ayat bacaannya tidak sama tetapi pada pertengahan ayat atau akhir ayat bacaannya sama. Ayat-ayat tersebut dapat dijumpai antara lain pada surat Al Mukminun ayat 83 yang hampir serupa dengan surat An Naml ayat 68 dan surat Al Baqarah ayat 59 yang hampir serupa dengan surat Al A'raf ayat 162. Dijumpainya bacaan yang hampir sama itu, kalau tidak waspada, dapat mengakibatkan bacaannya tumpang-tindih, yang akhirnya dapat mempengaruhi maknanya.

Untuk menghindari kejadian-kejadian yang tidak diinginkan itu, ada beberapa cara untuk menyelesaikan masalah-masalah tersebut. Pertama-tama diketahui dulu juz-juz dan surat-surat yang mempunyai ayat yang hampir sama. Setelah ditemukan kemudian ayat tersebut ditulis pada buku sebagai perbandingan dan kalau perlu menggaris-bawahinya untuk memperjelas ayat-ayat yang serupa dalam Alquran sebagai penunjang bagi pada penghafal. Pentingnya mengetahui sejarah turunnya ayat terlebih dahulu juga dapat membantu memecahkan masalah tersebut. Hal ini perlu diketahui untuk membantu mengetahui isi kandungan ayat tersebut. Dengan demikian kemungkinan salah mengucapkan bacaan Alquran relatif kecil.

3. Gangguan Kejiwaan

Gangguan kejiwaan merupakan kumpulan dari keadaan jiwa yang tidak normal. Ketidaknormalan itu terlihat dalam bermacam-macam gejala, seperti ketegangan batin, rasa putus asa, dan gelisah (Zen, 1985 : 220). Gejala-gejala tersebut sering melanda pada santri-santri yang belajar menghafal Alquran. Penyebab dari

gejala-gejala tersebut adalah ketika santri-santri itu berusaha menghafal ayat-ayat Alquran namun tidak juga hafal, padahal mereka mempunyai keinginan segera untuk memperdengarkan hafalannya pada Kiai. Selain itu, terlalu banyak waktu dalam setiap harinya untuk menghafal Alquran tanpa diimbangi dengan istirahat yang cukup, juga menyebabkan timbulnya gejala-gejala tersebut, yang biasanya disertai dengan tanda-tanda pusing-pusing dan badan terasa panas. Akibat dari keadaan itu, untuk sementara mereka menghentikan kegiatan menghafal Alquran dan banyak istirahat atau mengalihkan kegiatan lain yang dapat mendukung dirinya agar dapat kembali belajar menghafal Alquran. Selama ini yang banyak dilakukan santri-santri untuk mengatasi masalah itu adalah melakukan rekreasi ke Kaliurang atau pergi ke Yogyakarta sekedar untuk menikmati suasana lain. Meskipun demikian, ada juga yang hanya tidur-tiduran di tempat tidur sambil menenangkan pikirannya. Biasanya kalau sudah beberapa hari penderitanya tersebut belum pulih-pulih juga, dia akan berobat ke dokter yang terdekat dengan pesantren. Seandainya dengan upaya itu pun belum mampu menyembuhkan penderitanya itu, maka pihak pesantren menganjurkan kepada santri itu agar untuk sementara beristirahat di rumahnya dan kalau sudah tenang kembali pikirannya, dia dapat balik lagi ke pesantren untuk belajar menghafal Alquran.

4. Gangguan Lingkungan

Dalam rangka belajar menghafal Alquran, seseorang harus memperhatikan lingkungan di sekelilingnya, terutama masalah tempat. Hal itu perlu diperhatikan sebab masalah tempat dapat mempengaruhi konsentrasi seseorang untuk dapat cepat hafal Alquran. Oleh karena itu tempat yang sepi (tenang) dari keramaian dan sering dipakai untuk melakukan ibadah (seperti mushala atau masjid) merupakan pilihan utama bagi mereka dalam rangka menghafal Alquran.

Sejak dekade 1980-an, Pesantren Sunan Pandanaran tidak hanya dipenuhi oleh santri-santri yang mengikuti pendidikan Alquran saja, melainkan juga oleh santri-santri yang berpendidikan non-Alquran. Keanekaragaman pendidikan yang diikuti santri-santri itu menyebabkan mereka yang mengikuti pendidikan Alquran sedikit terganggu pada saat menghafal Alquran. Gangguan tersebut antara lain adalah timbul akibat perbuatan santri-santri yang berpendidikan non-Alquran yang kadang-kadang tidak mau mengerti pada mereka yang sedang menghafal Alquran. Hal tersebut dapat tampak jelas ketika ada santri yang sedang menghafal Alquran mereka bersenda gurau. Hal ini sangat mengganggu konsentrasi para santri untuk dapat segera hafal Alquran. Dalam menghadapi keadaan tersebut, biasanya santri yang sedang menghafal Alquran tidak akan memarahi mereka yang membuat gaduh melainkan hanya mendiamkan saja, tetapi justru kemudian santri yang belajar menghafal Alquran itu yang pergi meninggalkan tempat semula dan selanjutnya mencari tempat lain yang dianggap sepi dan dapat memusatkan konsentrasinya menghafal Alquran dengan baik dan lancar. Dengan demikian tidaklah mengherankan apabila di sekeliling pondok dapat dijumpai santri-santri yang sedang menghafal Alquran setiap harinya.

c. Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Santri Putri Belajar Menghafal Alquran

Umat Islam percaya bahwa Alquran adalah kitab suci yang dapat menjadi pedoman hidup sepanjang masa. Sebagai manusia yang mempercayai akan adanya pedoman hidup tersebut, wajarlah kalau mereka berusaha untuk melestarikan Alquran itu dari kemurnian dan kemusnahan. Ada beberapa cara yang ditempuh sehubungan dengan itu, antara lain adaah dengan belajar menghafal Alquran di luar kepala. Akan tetapi menurut Muhaimin Zen (1985:36-37) didalam Alquran tidak ada satu ayat pun yang menunjukkan tentang perintah dari

Allah swt. kepada manusia (Islam) untuk menghafal Alquran. Hal ini berarti bahwa menghafal Alquran itu bukan merupakan kewajiban bagi setiap umat Islam. Meskipun demikian, apabila dilihat dari kepentingan umat Islam itu sendiri maka para penghafal Alquran sangat diperlukan keberadaannya pada setiap zaman. Hal tersebut berhubungan dengan faktor-faktor sebagai berikut :

1. Faktor Intern

Sebagian besar (50%) santri putri mengatakan “tidak tahu” faktor intern apa yang mempengaruhi mereka belajar menghafal Alquran. Mereka belajar menghafal Alquran hanyalah karena dorongan dari orang tua, Kiai, atau teman-temannya. Kebanyakan dorongan yang kuat dan baik yang berasal dari orang yang dihormati akan dilaksanakan sebaik mungkin oleh para santri. Hal ini disebabkan nilai patuh ada pada mereka. “Sepanjang tidak melanggar ajaran agama, segala anjuran orang tua atau Kiai sedapat mungkin akan saya laksanakan”, kata salah seorang santri. Dikatakan selanjutnya bahwa kalau anjuran yang baik tersebut tidak dilaksanakan sebagaimana mestinya, mereka khawatir akan terjadi ketidaktentraman dalam hatinya. Keadaan tersebut dapat nampak jelas seperti pada kasus yang pernah terjadi pada beberapa orang santri. Siti berkata :

“Ketika pertama kali dianjurkan Kiai untuk belajar menghafal Alquran, saya hanya diam saja. Hal ini dikarenakan saya bingung untuk mengatakan menerima atau menolak anjuran beliau tersebut sebab disatu sisi belajar menghafal itu sangat baik untuk dilaksanakan. Meski hati mengalami kebimbangan namun saya mencoba untuk belajar menghafal Alquran. Akan tetapi ternyata sulit untuk hafal-hafal juga. Hal inilah yang membuat saya hampir putus asa untuk belajar menghafal Alquran. Dengan keadaan itu mengakibatkan saya lama tidak mengikuti pengajian, lebih-lebih kalau bertemu dengan Kiai, hati saya menjadi tidak tenang dan was-was tidak menentu karena takut kena marah Kiai. Perasaan-

perasaan inilah yang sering menyelimuti diri saya. Untuk menghindari perasaan-perasaan tersebut akhirnya saya belajar menghafal Alquran”.

Kegagalan melanjutkan studi menjadi bahan pertimbangan mereka untuk belajar menghafal Alquran. Kegagalan melanjutkan studi dapat terjadi dengan berbagai penyebab antara lain adalah karena tidak ada biaya, tidak diterima pada jurusan yang diinginkan, dan tidak boleh melanjutkan sekolah umum oleh orang tuanya. Kebanyakan orang tua lebih menyenangi anaknya belajar agama di pesantren daripada bersekolah di luar pesantren. Hal ini berkaitan dengan latar belakang orang tua yang berpendidikan pesantren. Dengan demikian, yang ditekankan orang tua kepada anaknya pada umumnya adalah hanya mondok di pesantren untuk belajar agama, sedangkan kalau kemudian para santri belajar menghafal Alquran hanyalah karena kondisi dirinya yang telah *khatam* Alquran *bin nadhor* dan masih berada di pesantren.

Hanya sekitar 7% santri putri tertarik untuk belajar menghafal Alquran sehubungan dengan kondisi dirinya sebagai seorang wanita. Mereka beranggapan bahwa apalah artinya seorang wanita bersekolah tinggi-tinggi kalau nantinya setelah menikah oleh suaminya tidak diperbolehkan bekerja mencari nafkah dengan mengandalkan kepada kemampuan ilmunya tersebut. Keadaan itu akan lain apabila mereka belajar menghafal Alquran. Menurut para santri, ilmu yang diperoleh dengan belajar menghafal Alquran tidaklah akan hilang percuma begitu saja apabila kelak setelah menikah mereka tidak diperbolehkan bekerja mencari nafkah oleh suaminya, melainkan akan bermanfaat untuk sepanjang masa, misalnya dia dapat mengajarkan ilmu Alquran kepada keluarganya. Dengan demikian, dia tidak merasa khawatir akan ketidakmanfaatan belajar menghafal Alquran. Seorang santri mengatakan bahwa dulu sebelum belajar menghafal Alquran dia ingin melanjutkan pendidikan

tapi setelah belajar menghafal Alquran, keinginan untuk meneruskan sekolah menjadi menipis.

Tabel 1
Faktor Intern Santri Putri *Hufadz*

Faktor Intern	Jumlah	%
Gagal melanjutkan studi	12	32
Kondisi dirinya sebagai seorang wanita	7	18
Tidak tahu	19	50
Jumlah	38	100

Sumber : Data Primer, 2011

2. Faktor Ekstern

Sekitar 47% para santri putri belajar menghafal Alquran karena perintah dari orang tuanya. Para orang tua mengharapkan anaknya untuk belajar menghafal Alquran agar dapat mengamalkan ajaran-ajaran agama yang sesuai dengan tuntutan Alquran. Keinginan orang tua tersebut lebih banyak dipengaruhi oleh kondisi mereka yang berlatar belakang pesantren. Dengan demikian, mereka banyak mengetahui manfaat seseorang hafal Alquran. Terdapat kasus penelitian orang tua yang belum hafal Alquran tapi memerintahkan anaknya agar bersedia menghafal Alquran. Menurut informan hal tersebut dapat terjadi karena ketidakmampuan orang tua untuk menghafal Alquran berhubung berbagai faktor, misalnya mereka telah terlanjur menikah tetapi belum sempat untuk menghafal Alquran, padahal ia menginginkannya. Akhirnya keinginannya tersebut mereka salurkan dengan menyuruh anaknya untuk belajar menghafal Alquran. Di dalam kenyataannya, seseorang yang telah menikah itu biasanya sulit untuk memulai belajar menghafal Alquran. Hal ini disebabkan waktunya lebih banyak dicurahkan untuk memenuhi kebutuhan keluarga sehingga hampir tidak ada waktu khusus untuk belajar menghafal Alquran. Walaupun ada,

biasanya hanya ditemui secara tidak kontinu, padahal untuk belajar menghafal Alquran perlu kontinuitas. Selain itu, walaupun hafalan Alquran itu yang semula baik, tetapi karena kesibukan keluarga yang tidak dapat ditinggalkan, menyebabkan hafalannya itu tidak pernah *nderes*. Akibatnya hafalan Alquran tersebut menjadi menipis. Kontinuitas mengulang-ulang hafalan Alquran merupakan modal utama untuk mempertahankan hafalan. Hal ini disebabkan di dalam Alquran banyak dijumpai ayat-ayat yang hampir sama yang kalau tidak diwaspadai dapat mengaburkan makna yang tersirat di dalamnya karena dibaca secara tumpang-tindih. Selain itu juga kemampuan daya ingat manusia terbatas. Hal ini tercermin dari kasus yang dialami Muniroh :

“Oleh karena saya mempunyai target akhir tahun 1990 dapat *khatam* Alquran maka setiap hari saya berusaha menambah hafalan baru, tanpa *nderes* juz-juz awal yang pernah saya hafal. Akibatnya ketika saya disuruh Kiai untuk memperdengarkan juz-juz awal dari Alquran banyak yang lupa”.

Selain faktor orang tua, faktor teman juga dapat mempengaruhi mereka untuk belajar menghafal Alquran. Biasanya para santri terpengaruh oleh teman untuk belajar menghafal Alquran karena merasa tertarik melihat temannya yang hafal Alquran. Di samping itu, mereka merasa tertarik apabila melihat dan mendengar acara sema'an hafalan Alquran yang biasanya dilakukan sebelum acara *khataman*, suatu acara yang diperingati untuk menandai kepada santri yang telah *khatam* Alquran. Perasaan terharu (*trenyuh*) sempat membuat dirinya berkata sendiri dalam hatinya sebagai berikut : “Kalau mereka mampu menghafal Alquran, mengapa saya tidak”. Kata-kata itulah yang sering mengusik diri mereka untuk berusaha mencoba belajar menghafal Alquran setelah *khatam* dari mengaji Alquran *bin nadhor*. Fatimah berkata:

“Saya kalau mendengar ada orang yang baru *semaan*, rasanya *trenyuh* dan saya mempunyai keinginan untuk berbuat seperti dia”.

Hanya sekitar 8% saja santri yang belajar menghafal Alquran atas perintah Kiai. Hal tersebut dapat terjadi ketika santri telah *khatam* dari mengaji Alquran *bin nadhor* merasa belum siap untuk belajar menghafal Alquran, padahal menurut penilaian Kiai santri tersebut mempunyai kemampuan untuk menghafal Alquran. Menurut Kiai potensi tersebut dapat dilihat sejak santri tersebut mengaji Alquran *bin nadhor*, terutama pada santri yang dapat *mengkhatamkan* Alquran dalam waktu yang relatif singkat (sekitar 1 tahun), padahal dalam mengaji ini mereka juga harus menghafal beberapa surat tertentu dari Alquran. Kemampuan untuk menghafal sebagian surat dari Alquran ini mencerminkan bahwa santri tersebut berpotensi untuk belajar menghafal Alquran. Pertimbangan lain adalah santri itu masih ingin meningkatkan belajar agama di pesantren.

Tabel 2
Faktor Ekstren Santri Putri *Hufadz*

Faktor Ekstern	Jumlah	%
Teman	17	45
Kiai	3	8
Orang Tua	18	47
Jumlah	38	100

Sumber : Data Primer, 2011

d. Rencana Setelah *Khatam Alquran Bil Ghoib*

Kebanyakan setelah menyelesaikan hafalan Alqurannya yang 30 juz, santri-santri putri tidak langsung pulang meninggalkan pesantren. Biasanya mereka mencoba bertahan di pesantren untuk jangka waktu beberapa tahun agar lebih lancar dan dapat mempertahankan hafalannya, di samping

keinginannya untuk memperdalam pengetahuan agama. Hal itu dilakukan karena mereka mempunyai rencana-rencana tertentu.

Tabel 3

Rencana Setelah *Khatam* Alquran

Rencana Setelah <i>Khatam</i> Alquran	Juml	%
1. Mengabdikan di Pesantren Sunan Pandanaran	16	42
2. Menuntut ilmu agama di Madrasah Diniyah	10	26
3. Tidak tahu	12	32
Jumlah	38	100

Sumber : Data Primer, 2011

Tabel 3 menunjukkan bahwa kebanyakan setelah selesai mengaji Alquran *bil ghoib*, santri putri mempunyai rencana untuk mengabdikan kepada pesantren, yaitu mengajar santri-santri tersebut kepada almamaternya. Setelah itu, jugainginannya untuk menguji kemampuan dalam mengamalkan atau mempraktekkan mengajinya selama dia belajar menghafal Alquran. Meskipun demikian relatif banyak juga santri-santri yang mengatakan “tidak tahu” rencana apa yang akan dilakukan apabila telah *khatam* Alquran. Ketidaktahuan tersebut sebenarnya kalau dikaji lebih mendalam sangat memprihatinkan berbagai pihak karena yang selama ini mereka lakukan (menghafal Alquran) ternyata kurang begitu dipahami maknanya. Dengan demikian seolah-olah mereka itu menghafal Alquran hanya karena menuruti perkataan Kiai, orang tua, atau orang lain yang dianggap mempunyai pengaruh pada dirinya. Hal ini menunjukkan bahwa dorongan mereka untuk menghafal Alquran itu banyak dipengaruhi orang lain.

Di daerah penelitian ada sekitar 26% santri putri yang mengaku setelah *khatam* Alquran mempunyai rencana melanjutkan menuntut ilmu agama di Madrasah Diniyah. Dengan keadaan tersebut menyebabkan para santri putri yang telah *khatam* Alquran, akan tetap mondok di pesantren untuk berusaha belajar memahami isi Alquran secara lebih mendalam.

Untuk mendukung rencananya tersebut mereka juga akan aktif mengikuti pengajian-pengajian yang dilaksanakan oleh pesantren sebagai pelengkap pemahamannya tentang ilmu-ilmu agama. Adapun pertimbangan mereka lebih mendahulukan belajar menghafal Alquran daripada belajar di Madrasah Diniyah adalah agar lebih mudah dalam memahami isi Alquran sehingga pokok-pokok ajaran agama dapat diketahui dan diwujudkan dengan segera dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan rencana para santri.

D. PENUTUP

Alquran merupakan kita suci pemeluk agama Islam yang dijadikan sebagai pedoman hidupnya. Mengingat begitu pentingnya Alquran bagi umat Islam maka tidaklah berlebihan kalau umat Islam berusaha melestarikan kemurnian Alquran. Salah satu caranya adalah dengan menghafal ayat-ayat Alquran diluar kepala.

Di Pesantren Sunan Pandanaran proses menghafal Alquran melalui 3 tahap. Pertama, pembacaan *juz Amma* secara *bin nadhor* lalu dilanjutkan pembacaan *juz Amma* secara *bil ghoib*. Kedua, mengaji Alquran *bin nadhor* (30 juz) dan tahap ketiga mengaji Alquran *bil ghoib* 30 juz.

Ada beberapa hambatan yang sering dijumpai santri putri ketika menghafal Alquran, yaitu lupa ayat-ayat yang sudah dihafal, banyak ayat-ayat serupa tapi tidak sama, gangguan kejiwaan, dan gangguan lingkungan. Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi santri putri belajar menghafal Alquran dibedakan ke dalam faktor intern dan faktor ekstern. Faktor intern santri putri menghafal Alquran adalah karena gagal melanjutkan studi dan kondisi dirinya sebagai seorang wanita, sedangkan faktor eksteralnya adalah karena pengaruh dari Kiai, orang tua dan teman.

Akhirnya setelah melihat dan meneliti keadaan santri putri yang belajar menghafal Alquran, maka dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut. Berdasarkan kedua faktor pengaruh (faktor intern dan faktor ekstern) ternyata faktor eksteralnya yang lebih dominan mempengaruhi mereka untuk belajar menghafal

Alquran. Hal tersebut dapat terjadi karena faktor ekstern sangat kuat mendorong individu untuk belajar menghafal Alquran sehingga akhirnya individu menerima begitu saja dorongan dari lingkungannya tersebut, meski pada awalnya mereka menolak untuk belajar menghafal Alquran karena sulit.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M., *Ilmu Qiro'atil Quran: Imam Hafshah*. (Bandung: Al Ma'rif, 1983)
- Amir, Jafar, *Ilmu Tauhid*. (Jakarta: , 1974)
- Ash-Shabuny, Muhammad Aly, *Pengantar Studi Alquran*. (Bandung: Al Ma'rif, 1987)
- Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Pedoman Dzikir dan Doa*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1982)
- As-Suyuti, Imam, *Apa itu Alquran*. (Jakarta: Gema Insani Press, 1989).
- Basyir, A. Azhar, "Alquran Sumber Nilai Pembangunan", dalam *Kedaulatan Rakyat*, 4 Pebruari 1991.
- Departemen Agama, *Alqurandan Terjemahannya*. (Jakarta: 1965)
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. (Jakarta: LP3Es, 1985)
- Effendi, E. Usman dan Juhaya S. Praja, *Pengantar Psikologi*. (Bandung: Angkasa, 1989)
- Effendy, Bachtiar, "Nilai-Nilai Kaum Santri", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun Dari Bawah*. (Jakarta: P3M. Halaman 36 – 54, 1985)
- Gerungan, W.A., *Psikologi Sosial*. (Bandung: Eresco, 1986)
- Haryatmoko, J., *Manusia dan Sistem: Pandangan tentang Manusia dalam Sosiologi Talcott Parsons*. (Yogyakarta: Kanisius, 1986)
- Ismail, Faisal, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1988)
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*. (Jakarta: Aksara Baru, 1985)
- _____, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. (Yogyakarta: Gramedia, 1985)
- Kurniasih, "AlquranMakin Akrab dengan Komputer", dalam *Kedaulatan Rakyat Minggu*, 6 Januari 1991.
- Latif, Mohd. Sanusi, *Sejarah Alqurandan Ilmu Tafsir*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1973)
- Marwazi, *Tajwid dan MTQ*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1980)

- Mas'udi, Masdar F, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun Dari Bawah*. (Jakarta: P3M. Halaman 55 – 70, 1985)
- Mc Clelland, David C., "Motif Prestasi dalam Pertumbuhan Ekonomi", dalam Mulyadi Guntur Waseso, *Dimensi-Dimensi Psikologi Sosial*. (Yogyakarta: Hanindita, Halaman 221 – 238, 1986)
- Mudzakkir, A. dan Wardan Amir, *Pendidikan Agama I*. (Yogyakarta: Kota Kembang, 1976)
- Mu'in, Abdul Taib Thahir, *Ilmu Kalam*. (Jakarta: Widjaya, 1973)
- Nawawi, Imam, *Pengantar Studi Alquran*. (Surabaya: Pustaka Progressif, 1988)
- Nuh, Abd. Bin dan Oemar Bakry, *Kamus Arab-Indonesia, Indonesia-Arab*. (Jakarta: Mutiara, 1975)
- Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1976)
- Pondok Pesantren Krapyak, *KHM Moenauwir: Pendiri Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta*.
- Pondok Pesantren Sunan Pandanaran, *Buku Peringatan Eka Windu Pondok Pesantren Sunan Pandanaran*. (Yogyakarta: Sumbangsih Offset, 1983)
- _____, "Sunan Pandanaran Merambah Usia Ke-15", dalam *Lembar Khusus Menyambut Akhir Tahun 1410 Hijriyah*. 1991
- Soetarno, *Psikologi Sosial*. (Yogyakarta: Kanisius, 1989)
- Walgito, Bimo, *Pengantar Psikologi Umum*. (Yogyakarta: Andi Offset, 1989)
- Zen, Muhaimin, *Tata Cara/Problematika Menghafal Alqurandan Petunjuk-Petunjuknya*. (Jakarta: Pustaka Al Husna, 1985)
- Zuhri, Minan, *Pedoman Dzikir dan Doa*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1982)

PENGENTASAN KEMISKINAN DI YOGYAKARTA: Pendekatan Partisipatoris

Oleh: Lathiful Khuluq

Pendahuluan

Pada 1997, Indonesia mengalami krisis ekonomi terparah sejak depresi ekonomi di masa kolonial Belanda pada 1930an. Krisis ekonomi menyulut krisis politik yang berujung pada pemakzulan Soeharto dari jabatan presiden yang telah diembannya selama 32 tahun. Krisis ekonomi ini menimbulkan pengangguran yang semakin banyak. Salah satu cara untuk menanggulangi pengangguran dan kemiskinan pada umumnya, pemerintah Indonesia melaksanakan *Program Penanggulangan Kemiskinan di Perkotaan (P2KP)*. Berbeda dengan program-program serupa di masa Orde Baru, program ini didesain secara lebih demokratis, partisipatoris, dan memberdayakan. Menggunakan metodologi penelitian kualitatif, penelitian disertasi ini dilakukan pada tahun 2006 di beberapa desa di Kabupaten Sleman bagian selatan.

Krisis moneter (Krismon) ini disebabkan oleh berbagai faktor. Fundamental ekonomi Indonesia yang lemah bersama dengan jatuh tempo utang negara dan swasta dalam bentuk dolar Amerika memicu menurunnya nilai mata uang rupiah yang memperparah kondisi ekonomi yang sudah parah. Krisis ekonomi memicu krisis bidang yang lain terutama politik dan sosial. Terjadilah apa yang dikenal banyak orang sebagai Krisis Total (Kristal). Dalam waktu singkat, banyak orang terkapar dalam pengangguran dan kelaparan. Banyak perusahaan gulung tikar menyebabkan pengangguran tidak hanya kalangan buruh kasar tapi juga buruh menengah dan atas. Demonstrasi damai berubah

menjadi penjarahan, pemerkosaan, pembakaran, pembunuhan dan lainnya. Pengangguran menyebabkan kelaparan yang berakibat pada kemarahan masyarakat pada elite politik dan ekonomi. Orang-orang yang kehilangan pekerjaan di kota kembali ke desa mereka mengerjakan apa saja yang masih tersisa dan banyak yang tetap menganggur (Dijk, 2001: Sharma, 2003).

Untuk mengurangi masalah-masalah tersebut, pemerintah transisi Reformasi melakukan upaya-upaya darurat. President Habibie yang kemudian dilanjutkan oleh Presiden Abdurrahman Wahid dan Presiden Megawati Soekarnoputri, menjalankan berbagai program penanggulangan kemiskinan, antara lain, "Proyek (kemudian menjadi Program) Penanggulangan Kemiskinan di Perkotaan (P2KP)". Program ini bertujuan untuk membantu penduduk terutama yang terimbas oleh krisis ekonomi untuk bangkit kembali berwirausaha mandiri dan membuka peluang pekerjaan bagi diri mereka dan orang lain. Didukung dana dari Bank Dunia, program ini terdiri dari tiga jenis: sosial, ekonomi, dan infrastruktur.

Di bidang sosial, program yang dijalankan antara lain pemberian beasiswa bagi anak-anak keluarga miskin, sunatan massal, konservasi lingkungan dan sebagainya. Di bidang ekonomi, program ini memberi kredit tanpa agunan bagi keluarga miskin. Di bidang infrastruktur, masyarakat dapat memilih menggunakan dana untuk perbaikan jalan, jembatan, irigasi atau yang lain tergantung kebutuhan masyarakat setempat. Berbeda dengan program-program sebelumnya, program ini didahului dengan persiapan pembentukan keorganisasian yang dinamakan BKM (Badan Keswadayaan Masyarakat) yang diberi wewenang untuk melaksanakan program-program tersebut.

Masyarakat juga diajak urun-rembug, memilih secara demokratis wakil-wakilnya di BKM, mendiskusikan dan mengkritisi tentang kemiskinan dan cara-cara penanggulangannya, serta memikirkan dan merefleksi diri mengenai potensi dan kekurangan diri dan anggota masyarakat di lingkungan masing-masing. Penyadaran diri ini dilakukan untuk membangkitkan partisipasi masyarakat dalam pelaksanaan program yang, selain didanai oleh pemerintah melalui bantuan Bank Dunia, juga didukung oleh masyarakat baik berupa dana tunai, tenaga maupun pikiran masyarakat. Jadi, program-program ini dilaksanakan secara kolaboratif antara masyarakat, pemerintah dan

pemangku kepentingan (*stakeholders*) yang lain yang peduli dengan pengentasan kemiskinan di desa-perkotaan di Indonesia. Pelaksanaan program dilakukan secara gotong royong. Dengan berpartisipasi, masyarakat miskin dapat meningkatkan kapasitas mereka untuk pembangunan bersama (Midgley, 1986: 8).

Definisi Kemiskinan

Kemiskinan bisa berarti absolut atau relatif. Kemiskinan absolut merupakan ketidakmampuan untuk mendapatkan kebutuhan dasar seperti sandang (pakaian), pangan, dan papan (tempat tinggal) secara memadai. Kemiskinan relatif, disisi lain, merupakan persepsi kekurangan kebutuhan dasar tersebut, ketika dibandingkan dengan tetangga terdekatnya. Jenis kemiskinan yang kedua ini mencakup hal yang lebih luas termasuk miskin karena merasa 'kurang aman, kurang bebas, ketiadaan proteksi dan ketiadaan partisipasi' (Pronk 1993: 258).

Sepanjang sejarahnya, kemiskinan menjadi hal yang lumrah di tanah Jawa. Di pedesaan, kemiskinan dipicu oleh kurangnya pembangunan pertanian dan infrastruktur (Ikhsan, 1999: Strauss et al., 2004: 34). Politik bias kota dengan menganakemaskan pembangunan kota ikut memperparah kondisi pedesaan. Clifford Geertz menyebut fenomena kemiskinan di Jawa sebagai "shared poverty," kemiskinan yang dibagi bersama. Ini berarti mereka yang 'tidak terlalu' kaya (karena tidak ada orang kaya di Jawa dalam ukuran Geertz) harus membagi hartanya dengan berbagai cara kepada orang-orang miskin di sekitarnya. Bagi-hasil tanah garapan, padat karya, *slametan* dan kegiatan sosial yang lain menjadi sarana 'membagi kemiskinan' agar terjaga harmoni (*kerukunan*) di kampung. Diusahakan agar tidak ada orang yang mati kelaparan. Para 'juragan' dan 'tuan tanah' membagi kue ekonomi mereka pada orang-orang di sekitarnya terutama para anggota sanak keluarga dan tetangganya yang miskin (Geertz, 1963: 97).

Studi Penanggulangan Kemiskinan

Studi mengenai penanggulangan kemiskinan di desa-perkotaan di Jawa, masih perlu untuk dilakukan. Penelitian sebelumnya (Winarno, 1985: Hart, 1986: Marzali, 1992: Breman dan Wiradi, 2002) lebih

banyak mengkaji tentang pembangunan secara umum di pedesaan, bukan mengenai orang miskinnya. Breman dan Wiradi (2002) ketika melakukan studi yang berlanjut tentang desa di Jawa Barat (Cirebon Timur dan Subang Utara) menemukan dampak buruk krisis ekonomi di Indonesia tahun 1998 terhadap memburuknya kemiskinan di pedesaan. Para buruh desa yang merantau ke Jakarta harus kembali ke desa mereka dengan tangan hampa karena PHK (Pemutusan Hubungan Kerja). Di desa, kebanyakan mereka tanpa pekerjaan sehingga mengalami kesulitan ekonomi terutama dalam memenuhi kebutuhan pokok. Kondisi ini semakin memperlebar gap antara orang kaya dan orang miskin (Breman and Wiradi, 2002: 20). Gotong royong masih menjadi tumpuan harapan meringankan beban ini (Breman and Wiradi, 2002: 88).

Di satu desa Jawa Barat, Marzali (1992) meneliti strategi bertahan hidup (*survival strategies*) orang miskin. Para buruh tuna-tanah bekerja serabutan dan berbagai cara untuk menghidupi diri dan keluarganya seperti “buruh panen padi, tenaga kerja pada proyek padat karya pemerintah, bagi-hasil tanah garapan, membuat bata tanah liat, dan ikut dalam berbagai kegiatan peningkatan pendapatan di desa.” Strategi ini juga dinamakan strategi kerja serabutan, “melakukan berbagai macam pekerjaan” (White, 1977: Sayogjo, 1993: 56). Pada 2005, ketika harga berbagai kebutuhan pokok meningkat, orang-orang miskin juga melakukan strategi serupa dengan bertopang pada “jaringan keluarga besar, pertanian subsisten (untuk dimakan sendiri), kerja di sektor informal” (Manning and Van Diermen, 1999: 144).

Penelitian ini secara umum bertujuan untuk mengetahui proses dan hasil *Program Penanggulangan Kemiskinan di Perkotaan*, yang didukung oleh Bank Dunia di Jawa sejak tahun 1999. Fokus dari studi ini adalah upaya-upaya penanggulangan kemiskinan di beberapa desa yang telah dan akan mendapat dana penanggulangan kemiskinan di Kabupaten Sleman, Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Pertanyaan yang ingin dijawab dalam studi ini adalah (1). Bagaimana program penanggulangan kemiskinan dilaksanakan? (2). Apakah upaya tersebut menggunakan prinsip-prinsip demokrasi, partisipasi dan pemberdayaan? (3). Bagaimana dampak usaha ini terhadap kehidupan masyarakat miskin dan apakah mereka terberdayakan?

Hambatan Budaya dalam Penanggulangan Kemiskinan

Budaya dapat menjadi penghambat dalam pengentasan kemiskinan. Terlalu sering *syukuran* dan *slametan* dapat menguras sumber daya ekonomi orang-orang miskin, sebagaimana yang terjadi di salah satu dusun penelitian. Meski sistem sosial ini bagus untuk kerukunan masyarakat, tetapi menjadi beban bagi kalangan rendah. Konsumsi yang berlebihan dan pembelian barang-barang tidak esensial juga memicu kemiskinan. Salah satu konsumsi yang merusak kesehatan dan merongrong ekonomi keluarga (miskin) adalah merokok. Fenomena ini sudah menjadi biasa di kalangan masyarakat bawah. Orang miskin tidak dapat mengumpulkan sumber daya ekonomi untuk modal usaha bahkan mereka harus berhutang untuk kebutuhan sehari-hari.

Akar budaya lain yang menyebabkan orang jatuh dalam kemiskinan adalah pandangan telogis yang fatalistik terhadap kehidupan. Orang yang berpandangan fatalistik berkeyakinan bahwa segala sesuatu, termasuk nasib menjadi miskin, telah ditentukan oleh Tuhan bahkan sebelum seseorang dilahirkan. Inilah yang menjadi kendala (utama) pengentasan kemiskinan. Namun, “fatalisme petani” ini bisa jadi merupakan akibat mekanisme pertahanan diri (*self-defence mechanism*) menghadapi kerasnya persaingan dalam mempertahankan hidup yang juga diakibatkan oleh ketimpangan sosial dan struktural. Karena itu, perlu pengembangan nilai-nilai budaya yang progresif dan kreatif dalam meningkatkan kesejahteraan kaum miskin. Memang tidak mudah untuk merubah budaya negatif ini menjadi budaya yang berorientasi pada peningkatan kesejahteraan, tapi perubahan budaya yang lebih progresif ini diperlukan untuk pengentasan kemiskinan.

Desain Penelitian

Penelitian ini merupakan studi deskriptif-eksploratif mengenai program penanggulangan kemiskinan di beberapa desa di Kabupaten Sleman. Studi ini menggunakan berbagai sumber yang digali dengan berbagai cara termasuk observasi partisipatoris, wawancara semi-terstruktur dengan model pertanyaan terbuka untuk menggali informasi lebih luas dan mendalam (*in-depth*). Penelitian ini mengkaji terutama satu desa yang ‘dianggap’ sukses dalam menjalankan program

penanggulangan kemiskinan. Beberapa desa lain yang mendapat pendanaan program serupa juga dikaji untuk mencari perspektif lain dan sekaligus bahan perbandingan. Selain itu, penelitian ini juga memfokuskan pada proses pembentukan suatu program sebelum menerima dana. Kebetulan, selama penelitian dilakukan sedang dilakukan proses pembentukan Program Penanggulangan Kemiskinan di salah satu desa.

Pemilihan responden menggunakan kombinasi teknik *snow-balling* (bergulir: *getok tular*) dan *purposive sampling* (sampel terpilih). Pertama, peneliti mewawancarai para penggerak program di tingkat kabupaten termasuk Ketua Bapeda (Badan Perencanaan Daerah) Sleman dan jajarannya, serta Koordinator Pelaksana dan Fasilitator/Pendamping Lapangan program ini. Kemudian, penelitian selanjutnya difokuskan pada para pengurus organisasi yang menjalankan program pengentasan kemiskinan beserta masyarakat yang mendapat dana pinjaman bergulir untuk usaha ekonomi produktif. Penelitian juga dilakukan pada individu masyarakat yang tidak mendapat pinjaman modal usaha.

Lokasi penelitian adalah di desa-perkotaan. Dua desa yang dipilih dalam penelitian ini merupakan desa yang ada di ibukota kecamatan. Desa-desa lain yang juga diteliti sebagai bahan perbandingan juga terletak tidak jauh dari dua desa ini. Penelitian ini dilakukan di wilayah Kabupaten Sleman karena wilayah ini dianggap sebagai salah satu kabupaten yang sukses menjalankan program penanggulangan kemiskinan ini (Kompas Online, 09 Mei, 2003).

Program ini menggunakan 'pendekatan terintegrasi' (*integrated poverty alleviation program*) dengan jalan memperkuat kerjasama strategis antara tiga kelompok pendukung penanggulangan kemiskinan yaitu pertama, pemerintah (daerah): kedua, orang-orang yang bergiat dalam badan atau organisasi yang dibentuk di tingkat desa yang dinamakan Badan Keswadayaan Masyarakat; dan ketiga, individu, korporasi swasta, dan orang-orang dan institusi yang tertarik mendanai dan mendukung program pengentasan kemiskinan ini termasuk LSM, dan Perguruan Tinggi. Fokus program ini adalah pembenahan infrastruktur seperti jalan, jembatan dan irigasi, kegiatan sosial-pendidikan, dan kredit mikro peningkatan usaha ekonomi masyarakat.

Pengamatan, Wawancara, Dokumen

Observasi partisipatoris dan wawancara dilakukan selama empat bulan (Februari-Juni 2006) di Sleman, Yogyakarta. Wawancara pada aparat pemerintah dan pengawas pelaksana program direkam dalam tape recorder dan ditranskrip. Sedangkan wawancara pada orang-orang di tingkat desa dilakukan secara terbuka dan direkam dalam catatan lapangan. Wawancara dilakukan secara semi-terstruktur dan pertanyaan terbuka. Sebelum melakukan wawancara, peneliti menjelaskan mengenai tujuan penelitian ini, kerahasiaan identitas mereka dijaga dan kemungkinan publikasi hasil-hasilnya. Dijelaskan bahwa penelitian ini tidak membahayakan mereka dan untuk penyelesaian studi peneliti.

Pengamatan dilakukan sembari mengikuti proses perencanaan dan pelaksanaan kegiatan program penanggulangan kemiskinan. Sebagai contoh pengamatan dilakukan ketika meninjau program pembuatan sumur-resapan di salah satu desa lokasi penelitian yang merupakan kegiatan konservasi alam menanggulangi banjir dan menjaga ketersediaan air tanah. Juga dilakukan observasi di kantor BKM (Badan Keswadayaan Masyarakat), badan otonom yang ditugasi mengelola dana pengentasan kemiskinan di tingkat desa masing-masing. Rapat-rapat dan diskusi juga peneliti hadir mulai dari Rembug Warga (diskusi wakil-wakil dusun untuk merefleksikan, merencanakan, dan merumuskan program pengentasan kemiskinan), Rapat Pembentukan BKM, sampai RAT (Rapat Tahunan Anggota) untuk mengevaluasi kinerja BKM selama setahun. Wawancara dan observasi pada orang-orang yang mendapat dana pinjaman untuk usaha dilakukan di rumah-rumah yang seringkali juga menjadi tempat usaha mereka.

Partisipan penelitian diambil secara purposif, bergulir (*snow balling*) dan dari kalangan yang beragam. Pertama, peneliti mendatangi ketua Bapeda Sleman serta jajarannya yang menjadi penanggungjawab utama program ini di tingkat kabupaten. Wawancara pada ketua Bapeda ini kemudian mengantarkan peneliti untuk mewawancarai sekretaris PJOK (Penanggung-Jawab Operasional Kegiatan). Peneliti kemudian fokus pada satu desa di Sleman bagian selatan yang dianggap sukses dalam menjalankan program ini. Desa ini termasuk desa-perkotaan karena berdekatan dengan Kotamadya Yogyakarta. Orang-orang 'miskin' yang saya wawancarai adalah mereka yang mendapat dana pinjaman bergulir atau dana sosial program ini. Disamping itu, mereka

yang tidak mendapat keuntungan apa-apa dari program ini, meskipun miskin, juga saya wawancarai sebagai bahan perbandingan. Selain pengamatan dan wawancara, data penelitian diambil dari dokumen seperti koran, monograf, laporan-laporan kegiatan BKM dan tulisan-tulisan lain tentang program ini.

Program Penanggulangan Kemiskinan

Penanggulangan kemiskinan ini diawali dengan proses yang panjang (sekitar setahun) persiapan dan penggodokan di tingkat desa sebelum dana dari Bank Dunia dapat dicairkan langsung ke organisasi yang dibentuk oleh perwakilan masyarakat desa setelah proses refleksi, diskusi, perencanaan, dan desain program serta persiapan yang lain. Dari pengamatan di lapangan, proses pembentukan program ini terlihat demokratis dan partisipatoris. Masyarakat 'miskin' bersama yang lain bahu membahu mempersiapkan program dan pembentukan organisasi bersama yang dapat digunakan untuk menanggulangi kemiskinan di dusun dan desa tempat tinggal mereka. Kegiatan diawali dengan 'Rembug Warga' yang melibatkan perwakilan warga-warga dusun, terutama kaum miskin dan termasuk perwakilan dari kelompok perempuan. Dalam rembug warga ini, berbagai permasalahan sosial warga didiskusikan. Juga refleksi kemiskinan warga serta potensi warga secara keseluruhan yang dapat dipakai untuk membantu penanggulangan kemiskinan juga dianalisis oleh peserta rembug warga. Mapping potensi wilayah juga dilakukan. Tidak lupa, kendala-kendala yang dihadapi warga dalam menanggulangi kemiskinan juga diinventarisir. Dua hal ini, positif dan negatif, *strength* dan *weakness* (kekuatan dan kelemahan) ini menjadi titik tolak pengentasan kemiskinan dengan partisipasi aktif dari masyarakat. Baik penduduk yang mampu maupun yang kurang mampu dilibatkan dalam proses upaya pemberdayaan masyarakat agar lebih sejahtera bersama-sama. Meski cukup reflektif dan analitis untuk ukuran desa, seperti tidak benar bahwa kemiskinan terutama karena kemalasan, tetapi sebagaimana observasi lapangan, refleksi warga kurang mendalami mengenai kondisi makro ekonomi dan ketimpangan struktural yang juga menjadi penyebab signifikan kemiskinan. Kendala lain adalah tidak semua anggota masyarakat dapat ikut terlibat.

Tiga hal didiskusikan dalam perencanaan program yaitu infrastruktur dan konservasi lingkungan, penanggulangan masalah sosial dan masalah ekonomi. Sebagai wadah dari kegiatan ini dibentuklah organisasi yang dinamakan Badan Keswadayaan Masyarakat. Sebelum membentuk wadah ini, anggota masyarakat ditanya apakah ada organisasi yang dapat melaksanakan program ini. Sebetulnya, pertanyaan ini agaknya pertanyaan retorik belaka. Karena pada intinya perlu membentuk wadah tersendiri yang dikelola secara mandiri oleh perwakilan masyarakat untuk melaksanakan program-program penanggulangan kemiskinan ini. Wadah organisasi ini kemudian dinamakan Badan Keswadayaan Masyarakat (BKM) ditambah nama khusus sesuai kesepakatan masyarakat. Badan ini diharapkan berjalan independen, transparan, akuntabel, dan demokratis. Walaupun dana utama untuk menggerakkan program ini berasal dari hibah pemerintah, namun para pengurus dibolehkan bahkan dianjurkan untuk mencari dana tambahan dari masyarakat.

Berbeda dengan kebanyakan proyek/program sebelumnya, dalam penanggulangan kemiskinan ini, pemerintah mempercayakan pelaksanaannya pada anggota masyarakat dengan dampingan dan bimbingan dari Tim ahli yang ditunjuk oleh pemerintah berdasarkan kemampuan dan keahlian. Para anggota tim ahli ini menjadi konsultan bagi anggota masyarakat dalam merencanakan dan mendesain serta mengimplementasikan program-program penanggulangan kemiskinan. Aktivitas utama organisasi ini adalah memberi pinjaman lunak berbunga rendah tanpa agunan barang atau sertifikat. Yang menjadi agunan adalah anggota kelompok karena seorang peminjam harus membentuk kelompok yang terdiri dari tiga sampai lima orang (*group collateral*). Jika salah satu anggota kelompok ini gagal mengembalikan pinjamannya yang sudah jatuh tempo, seluruh anggota kelompok bertanggungjawab untuk berusaha mengembalikannya baik dengan iuran masing-masing anggota atau menekan salah satu anggota kelompok tersebut untuk berusaha mengembalikan utangnya. Pinjaman inipun harus untuk usaha-usaha produktif yang legal dan tidak membahayakan masyarakat umum.

Tujuan program ini adalah agar masyarakat kurang mampu dapat mandiri secara ekonomi dan dapat meningkatkan kesejahteraan ekonomi mereka. Ini dapat mencegah mereka tergantung pada belas kasihan orang lain. Dengan dana pinjaman ekonomi produktif, mereka

dapat meningkatkan ketrampilan berusaha dan jaringan dalam pemasaran ekonomi produktif mereka. Memberdayakan mereka dalam bidang kesejahteraan ekonomi menjadi tujuan utama program ini. Ada tiga bidang kegiatan yaitu pengembangan ekonomi, santunan sosial, dan pembangunan infrastruktur/pelestarian lingkungan yang akan diuraikan berikut ini.

Pengembangan Ekonomi

Program pengentasan kemiskinan ditujukan pada kelompok masyarakat kurang mampu untuk kegiatan ekonomi produktif. Sebagian besar (lebih dari 70 %) dana hibah dari pemerintah/Bank Dunia dialokasikan untuk peningkatan ekonomi melalui kredit mikro. Program ini merevisi program-program sebelumnya yang kebanyakan untuk konsumsi. Terkait dengan ini, Ketua Bapeda Sleman menyatakan bahwa kalau hanya memberi bantuan pangan yang dikonsumsi habis tidak akan bertahan lama, 'kenyang hanya sebentar' (wawancara, Sleman, 2006). Yang penting adalah mencegah dari kemiskinan yang berkepanjangan dengan bantuan ketrampilan dan pinjaman lunak dibandingkan bantuan karitatif. Namun, ada beberapa persyaratan yang harus dicapai untuk mendapatkan pinjaman ini. Orang yang tidak mampu atau hampir miskin harus membentuk kelompok 3-5 orang untuk menjadi agunan pinjaman. Kelompok ini sebaiknya mempunyai usaha yang sejenis agar dapat bekerjasama dan memperlebar jaringan usaha. Mereka juga harus mempunyai kartu penduduk desa dimana organisasi tersebut berkantor. Sehingga, orang luar atau yang tidak mempunyai KTP setempat tidak dapat mengambil manfaat dari pinjaman ini. Kebijakan ini antara lain, untuk menghindari tidak terbayarkannya pinjaman.

Banyak keuntungan program ini bagi kaum miskin. Pinjaman ini mendorong mereka untuk menabung, sesuatu yang biasanya sulit mereka lakukan. Seorang penduduk desa yang mendapat pinjaman ini mengakui, "Setiap hari saya menyisihkan keuntungan saya sedikit demi sedikit untuk melunasi pinjaman" (wawancara, Sleman, 2006). Selain itu, dengan membentuk kelompok dan aktif dalam kegiatan kelompok ini, kaum miskin memperkuat solidaritas mereka. Ini juga untuk menghindari isolasi yang sering terjadi di kalangan orang miskin.

Pinjaman mendorong orang miskin untuk merencanakan, menabung, dan mengembangkan usaha. Ringkasnya, pinjaman ini dapat mendorong kaum miskin menjadi wirausahawan yang mandiri dan berkembang. Meski demikian, ada beberapa orang yang tidak sukses dalam berusaha dan sulit mengembalikan pinjamannya. Ada juga yang merasa tidak perlu mengembalikan karena dianggap uang pinjaman tersebut berasal dari pemerintah yang berarti berasal dari rakyat juga, sebagaimana "donasi" dari pemerintah sebelumnya.

Pinjaman berbunga rendah ini juga dapat menggerakkan ekonomi lokal. Kaum miskin berusaha mendiversifikasi usaha mereka untuk mengurangi resiko berusaha. Bangkrut dan rugi menjadi hal yang lumrah di tengah kondisi ekonomi yang masih belum stabil paska krisis ekonomi dan politik. Kerugian juga bisa disebabkan oleh fenomena alam seperti gempa bumi yang meluluh-lantakkan sebagian wilayah Yogyakarta pada 27 Mei 2006 ketika penelitian ini dilakukan. Usaha yang rusak bahkan nyawa yang hilang menyebabkan kemiskinan baru. Untuk menanggulangi hal seperti ini, pemerintah menyediakan program baru menanggulangi kemiskinan akibat dampak buruk gempa yang menimpa penduduk. Penduduk kebanyakan tidak mempunyai asuransi usaha dan rumah sehingga mengalami kerugian yang tidak terkira.

Namun demikian, banyak keuntungan yang juga tidak terduga dalam kegiatan ini. Memperkuat kondisi ekonomi itu sendiri merupakan sesuatu yang memberdayakan. Salah seorang birokrat penggerak program ini menyatakan, "konsep pemberdayaan berarti memberi mereka kail daripada ikan, memberi mereka pinjaman untuk meningkatkan dan mengembangkan ekopnomi mereka dan membentuk usaha baru [merupakan bentuk pemberdayaan]" (wawancara, Sleman, 2006).

Selain itu, kebanyakan yang mendapat pinjaman adalah kaum perempuan. Ini merupakan kebijakan yang disengaja karena dalam masyarakat Indonesia khususnya Jawa, perempuan memegang peran penting dalam ekonomi rumah tangga. Perempuan didorong untuk berpartisipasi dalam proses pembentukan organisasi dan mengambil manfaat dari pinjaman lunak ini. Masyarakat dari berbagai lapisan seperti petani, pedagang kecil, pegawai negeri golongan rendah, bahkan profesional didorong untuk melibatkan diri dalam kegiatan pengentasan kemiskinan ini.

Program Bantuan Sosial

Organisasi pengentasan kemiskinan, BKM (Badan Keswadayaan Masyarakat), ini mengalokasikan sekitar 10% budgetnya untuk kegiatan sosial. Ini semacam “tanggungjawab sosial organisasi” atau CSR (*Corporate Social Responsibility*) dari Badan Keswadayaan Masyarakat (BKM) yang menjalankan program penanggulangan kemiskinan di desa yang mendapat dana penanggulangan kemiskinan tersebut. Dalam penelitian, kegiatan sosial ini berupa santunan bagi orang tua yang sangat miskin yang tidak dapat berusaha produktif lagi. Mereka mendapat bantuan cuma-cuma yang dapat dipakai baik untuk ternak ayam kampung kecil-kecilan atau untuk beasiswa anak sekolah dasar bagi keluarga kurang mampu. Beasiswa ini dapat membantu program wajib belajar 9 tahun pemerintah dan merupakan bentuk mobilitas vertikal kaum miskin. Bantuan ini juga dapat meringankan beban kaum miskin dalam membeayai sekolah anak mereka.

Dana sosial ini juga dipakai untuk meningkatkan ketrampilan kaum miskin dengan mengadakan training ketrampilan usaha. Meski demikian, training ini juga didukung oleh institusi-institusi lain seperti *Balai Latihan Kerja* dari Kementerian Tenaga Kerja. Mereka yang ditraining tidak hanya dari kalangan miskin tetapi juga non miskin. Hal ini untuk memperkuat jaringan bagi para wirausahawan baru dengan kalangan yang lebih luas. Selain itu, bidang sosial ini merupakan bantuan keuangan cuma-cuma bagi orang tua yang sudah tidak dapat bekerja dan tidak mempunyai keluarga besar yang membantu mereka. Juga bantuan darurat bagi golongan ekonomi lemah terutama akibat bencana alam. Biaya kesehatan dan penyehatan (renovasi sederhana) lingkungan rumah juga menjadi target program sosial ini. Program ini didesain oleh pengurus BKM berdasarkan kebutuhan masyarakat di desa tersebut.

Tujuan program pengentasan kemiskinan bukan hanya untuk waktu yang pendek. Untuk itu, faktor-faktor penyebab kemiskinan perlu diselesaikan secara simultan baik dalam bidang sosial, budaya, dan agama. Dengan kata lain, kemiskinan tidak hanya disebabkan oleh faktor-faktor kultural tetapi juga struktural. Karena itu, target lain dari pengentasan kemiskinan ini adalah memperkuat solidaritas antar anggota masyarakat agar saling bantu-membantu dalam mengang-gulangi masalah kemiskinan bersama. Memperkuat semangat saling

membantu ini penting di tengah memudarnya sikap tolong menolong. Untuk mencapai target ini, pengentasan kemiskinan dilakukan dengan memberi kail daripada umpan, memberi ketrampilan dan modal usaha daripada makanan dan barang konsumtif lain. Selain itu, advokasi untuk mengurangi hambatan struktural juga diperlukan. Salah seorang birokrat pelaksana program ini menyatakan bahwa "yang terpenting adalah mencegah kaum miskin dari kelaparan berkepanjangan dengan meningkatkan kapasitas dan kapabilitas mereka untuk keluar dari kondisi kemiskinan" (wawancara, Sleman, 2006). Alat-alat produksi, ketrampilan dan pengetahuan serta perluasan jaringan juga diperlukan. Ini dapat meningkatkan kesejahteraan sosial dan ekonomi mereka.

Untuk itu, program sosial ini berpusat pada manusia (*people-centered*). Fokus dari program ini adalah untuk memberdayakan masyarakat dengan meningkatkan ketrampilan, pengetahuan dan kualitas serta memperkaya pengalaman mereka, kata pejabat pelaksana program. Program Jangka Menengah (PJM) Pronangkis (Program Penanggulangan Kemiskinan) memperkuat kerukunan dan kerjasama antara tiga komponen yaitu pemerintah, masyarakat, dan perusahaan swasta.

Nilai-nilai universal yaitu kejujuran dan komitmen untuk menanggulangi kemiskinan juga ditanamkan dalam program ini agar masyarakat dapat secara mandiri mengatasi masalah yang ada di sekitar mereka. Dengan dana yang terbatas, para pengurus BKM dituntut kreativitasnya untuk secara efektif mengurangi beban kaum miskin. Cara-cara seperti 'ayam dan kambing bergulir' ditempuh agar yang mendapat manfaat tidak hanya sedikit orang. Ayam atau kambing dipinjamkan ke orang miskin untuk ditenakkan. Setelah cukup berkembangbiak, indukan pinjaman digulirkan ke anggota masyarakat yang lain untuk ditenakkan demikian seterusnya. Cara-cara seperti ini memperkuat solidaritas antar warga dan menambah kepedulian warga masyarakat pada anggota masyarakat yang lain. Di sisi lain, dengan menurunkan angka kemiskinan menurun pula tingkat kejahatan karena sudah tertanam nilai-nilai kemanusiaan saling tolong menolong tersebut.

Pembangunan Infrastruktur dan Pelestarian Lingkungan

Sebagian kecil dana (sekitar 15%) program penanggulangan kemiskinan juga diperuntukkan untuk perbaikan infrastruktur dan

konservasi lingkungan. Program ini didesain bersama BKM dan anggota masyarakat berdasarkan kebutuhan lokal. Di salah satu desa penelitian, dana ini dipakai untuk membuat sumur resapan. Menurut salah seorang anggota pengurus BKM, sumur resapan ini penting untuk menanggapi genangan air di perkampungan sekaligus untuk konservasi air tanah agar level air sumur tidak semakin dalam. Banyak kasus, air sumur yang terlalu banyak disedot menyebabkan sumur-sumur terutama keluarga miskin harus diperdalam sehingga harus mengeluarkan biaya yang cukup berat bagi kalangan keluarga miskin. Dengan sumur resapan, mereka dapat tetap mempunyai akses air bersih tanpa harus mengeluarkan uang yang berarti.

Di desa lain, masyarakat lebih memerlukan pengaspalan jalan di desa setempat. Pengerasan jalan penting dalam usaha pengentasan kemiskinan. Jalan yang bagus, sebagai contoh, memberi peluang pada anak-anak akses ke sekolah dan orang-orang tua pergi ke tempat kerja. Kaum miskin dan masyarakat yang lain mendapat manfaat dari jalan ini dengan meningkatkan harga produksi pertanian dan usaha-usaha lain di tingkat lokal. Produk dari luar juga mudah dan lebih murah untuk didapat. Jalan yang mudah diakses dapat menarik investasi dari luar ke masyarakat tersebut, baik skala kecil, sedang maupun tinggi. Jalan yang baik juga dapat meningkatkan mobilitas vertikal misalnya dengan lancarnya pergi ke sekolah, kebanggaan sebagai warga suatu dusun, kampung atau desa tersebut. Perbaikan jalan ini bahkan dapat meningkatkan aktifitas sosial dan ekonomi sehingga pada gilirannya dapat menjadi jalan yang penting dalam mengikis kemiskinan. Kaum miskin dan tentunya anggota masyarakat dapat dengan mudah mengangkut produksi pertanian, perikanan, dan produk-produk industri skala rumah tangga seperti kerajinan tangan dan lainnya. Lapangan kerja bertambah dengan masuknya investasi produktif. Jalan yang mudah diakses dapat memangkas ekonomi biaya tinggi (*high cost economy*). Dengan lokasi yang mudah diakses, banyak kesempatan peningkatan kesejahteraan dapat diraih. Bahkan akses ke tempat-tempat layanan sosial seperti layanan kesehatan, pendidikan, dan lainnya dapat lebih mudah dijangkau sehingga memudahkan anggota masyarakat termasuk kaum miskin untuk meningkatkan kesejahteraan sosial dan ekonomi mereka. Seorang pelayan masyarakat yang menjadi penggerak

program ini menyatakan “jalan yang baik dapat meningkatkan semua standar sosial dan ekonomi” (wawancara, Sleman, 2006).

Sebaliknya, ketika jalan-jalan rusak dan sulit diakses, banyak masalah sosial terjadi. Transportasi menjadi berbahaya, biaya ekonomi tinggi, dan kerugian-kerugian lain yang menyebabkan kemiskinan sulit untuk diatasi. Banyak uang dan sumber daya serta sumber dana lain yang terkuras untuk perbaikan kendaraan, perawatan kesehatan kalau terjadi kecelakaan dan yang lain. Harga-harga kebutuhan pokok yang berasal dari luar daerah tersebut juga pasti lebih mahal sehingga menambah beban ongkos kaum miskin juga. Karena itu, jalan yang bagus merupakan hal penting untuk peningkatan ekonomi. Jalan merupakan kebutuhan dasar untuk meningkatkan kesejahteraan warga masyarakat. Meski demikian, perlu dihindari akibat negatif dari perbaikan jalan ini seperti peningkatan harga tanah dan beralih fungsinya lahan pertanian menjadi lahan perumahan yang bisa memperburuk kondisi ekonomi kaum pas-pasan. Ketika orang kaya (baru) memborong tanah, para buruh dan petani gurem tuna-tanah semakin sulit untuk mendapatkan akses produksi. Akhirnya, kaum miskin semakin terpinggirkan.

Memang jalan bagus banyak menguntungkan kelas menengah ke atas yang mempunyai kendaraan, tetapi imbas ekonomi dari adanya peluang usaha baru juga menguntungkan kaum miskin. Jalan bagus mempunyai efek bola salju positif karena adanya peningkatan kegiatan ekonomi lokal. Kesempatan berusaha juga semakin bertambah. Seorang Konsultan Program Pengentasan Kemiskinan ini optimis mengenai efek positif pembangunan jalan. Dia menyatakan:

Orang-orang memiliki sistem jaringan dan transportasi untuk memasarkan produk mereka. Anak-anak memiliki akses yang mudah untuk meningkatkan taraf pendidikan mereka dan kesempatan untuk memperoleh kesempatan dan pekerjaan yang lebih baik. Biaya transportasi dan barang-barang menjadi lebih murah. Interaksi antara desa dan kota, antara produksi dan pasar, antara daerah yang sudah dan kurang berkembang lebih mudah dan semarak. Isolasi yang

sudah terbuka menjadikan investor tertarik untuk datang ke daerah tersebut untuk mengembangkan ekonomi lokal (wawancara, Sleman, 2006).

Berdasarkan observasi yang dilakukan, jalan yang sudah diaspal telah membantu kelancaran roda ekonomi lokal yang bergerak dalam industri skala kecil pembuatan gendeng dan bata dari tanah liat yang dilakukan oleh penduduk di desa penelitian. Meski demikian, perlu juga pembuatan aturan agar jalan baru dan mudah diakses tidak membahayakan dan merugikan orang-orang lokal terutama kaum miskin. Seorang partisipan menyatakan:

Diharapkan kaum miskin dapat merasakan manfaat pembangunan jalan dari efek menetes-ke-bawah pembangunan dan kesempatan yang terbuka dengan adanya jalan yang mudah diakses. Dengan memasukkan kaum miskin dalam target peningkatan program sosial dan ekonomi dan dengan menghindari efek negative, kaum miskin paling tidak dapat mengambil manfaat dari perbaikan infrastruktur tersebut (wawancara, Sleman, 2006).

Pembangunan infrastruktur menjadi sangat penting untuk pengembangan wilayah. Ketika lingkungan, jalan, jembatan, dan sistem irigasi serta fasilitas lain diperbaiki, investasi pengembangan rumah terjadi. *Kasiba/Lisiba (Kawasan siap bangun/lingkungan siap bangun)* menarik peningkatan ekonomi lokal. Kaum miskin mendapat kesempatan baru untuk meningkatkan ekonomi mereka dengan memproduksi dan menjual barang-barang keperluan lokal. Akses jalan terbuka sepanjang musim. Ketika kemarau jalan beraspal mengurangi polusi udara yaitu debu dan ketika musim hujan, jalan juga masih bisa dilalui. Jalan beraspal mengurangi seringnya kendaraan rusak sehingga mengurangi pengeluaran orang miskin dan anggota masyarakat yang lain.

Kesimpulan

Kemiskinan dan pengangguran bertambah setelah krisis ekonomi 1997. Untuk menanggulangi hal ini, pemerintah melaksanakan program

penanggulangan kemiskinan secara terpadu yang dinamakan P2KP (Program Penanggulangan Kemiskinan di Perkotaan). Berbeda dengan kebanyakan program-program penanggulangan kemiskinan sebelumnya, program ini didesain agar masyarakat dapat secara mandiri dan berdaya ikut berpartisipasi aktif dalam proses desain dan pelaksanaan program. Program ini menggunakan pendekatan multi-dimensi dan terpadu. Keberlangsungan program ini juga ditekankan agar manfaat penanggulangan kemiskinan ini tidak hanya secara instan tapi terus berlanjut. Karena itu, program ini terutama digunakan untuk pinjaman bergulir. Tanpa jaminan barang, program ini ditujukan terutama pada kelompok perempuan dari kalangan kurang mampu. Selain itu, bersama dengan dana maupun daya dari masyarakat, program ini diperuntukkan untuk peningkatan infrastruktur dan konservasi lingkungan. Juga terdapat kegiatan sosial untuk membantu mereka yang sudah tidak produktif dan kegiatan-kegiatan sosial lain. Kelebihan program ini adalah kemandirian organisasi yang mengelola program di tingkat desa ini. Selain itu, masyarakat secara demokratis ikut memilih pengurus organisasi dan secara partisipatoris mendesain dan melaksanakan program yang tentunya bermanfaat bagi mereka.

Kritik terhadap program ini antara lain adalah kurang menjangkau lapisan masyarakat yang sangat miskin dan tidak produktif. Memang ada dana social cuma-cuma untuk mereka tetapi jumlahnya sangat sedikit. Juga pengembangan infrastruktur tidak cukup banyak mendapat pembiayaan. Sedangkan dalam bidang kredit mikro, meskipun banyak keberhasilan yang perlu diteruskan, banyak orang tidak miskin yang mendapat manfaat. Fokus pada kaum miskin dan dhuafa perlu terus ditingkatkan. Juga fokus pada pemberdayaan kaum perempuan perlu terus diperkuat. Kegiatan-kegiatan pelestarian lingkungan perlu terus dikembangkan dan dikaitkan dengan program pengentasan kemiskinan secara langsung. Kepedulian masyarakat secara umum perlu terus ditingkatkan melalui program-program inovatif yang melibatkan banyak kalangan di desa-perkotaan terutama yang mampu membantu pengentasan kemiskinan. Selain itu, kredit macet perlu juga terus diwaspadai dan dicari jalan penyelesaian yang manusiawi dan bermartabat. Meski demikian, secara umum, program pengentasan kemiskinan yang dijalankan oleh P2KP (Program Penanggulangan Kemiskinan di Perkotaan) yang sekarang berkembang menjadi PNPM

(Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat) Mandiri ini cukup berhasil memberdayakan masyarakat untuk bersama-sama dan secara mandiri serta berkesinambungan menanggulangi kemiskinan di desa-perkotaan.

Daftar Pustaka

- Breman, Jan and Wiradi, Gunawan (2002). *Good times and bad times in rural Java: Case study of socio-economic dynamics in two villages towards the end of the twentieth century*. Leiden: KITLV Press.
- Dijk, Kees Van. (2001). *A Country in Despair. Indonesia between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV Press.
- Geertz, Clifford (1963). *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1971.
- Geertz, Clifford (1973). "Thick description: Toward an Interpretive Theory of Culture." In *The Interpretation of Culture*, 3-30. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (2005). "Agricultural Involution Revisited." In Marc Edelman & Angelique Haugerud (eds.). *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, pp.194-205. Oxford, UK; Carlton, Victoria, Australia: Blackwell Publishing.
- Hart, J. (1986). *Power, Labor and Livelihood: Processes of Change in Rural Java*. Berkeley: University of California Press.
- Ikhsan, Mohamad (1999). 'The Disaggregation of Indonesian poverty: Policy and analysis.' Ph.D. dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Marzali, Amri (1992). 'The 'Urang sisi' of West Java: A study of peasants' responses to population pressure.' Ph.D. Thesis, Boston University, Massachusetts.
- Midgley, James et al., eds. (1986). *Community participation, social development and the state*. London and New York: Methuen.
- Pronk, Jan (1993). 'Looking backward, looking forward.' In Jan-Paul Dirkse, Frans Hüsken and Mario Rutten (eds.). *Development and social welfare. Indonesia's experiences under the New Order*, pp.257-267. Leiden: KITLV Press.

Sharma, Shalendra D. (2003). *The Asian Financial Crisis. Crisis, reform and recovery*. Manchester: Manchester University Press.

White, Benjamin Nicholas Forbes (1977). 'Production and reproduction in a Javanese village.' Ph.D. thesis, Columbia University.

Winarno, Budi (1985). 'The roles of village organizations in rural development: Analysis of the Indonesian experience.' Ph.D. thesis, the University of Missouri-Columbia.

Surar Kabar: Kompas Online 9 Mei 1003.

Wawancara

Observasi Partisipatoris

EVALUASI PELAKSANAAN KTSP OLEH GURU PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI SMA NEGERI SE-KABUPATEN SLEMAN

Oleh: Herawati

I. Pendahuluan

Kurikulum dalam suatu sistem pendidikan merupakan komponen yang teramat penting. Dikatakan demikian karena kurikulum merupakan pedoman dalam penyelenggaraan proses belajar mengajar di sekolah. Demikian halnya dengan kualitas keluaran suatu sekolah antara lain ditentukan oleh kurikulum dan efektifitas pelaksanaannya. Kurikulum itu harus sesuai dengan landasan filosofi dan cita-cita suatu bangsa, perkembangan siswa, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta kemajuan dan tuntutan masyarakat terhadap lulusan lembaga pendidikan itu. Oleh sebab itu kurikulum disusun oleh satuan pendidikan untuk memungkinkan penyesuaian program pendidikan dengan kebutuhan dan potensi yang ada di daerah. Dengan demikian kurikulum merupakan niat dan harapan yang dituangkan dalam bentuk rencana atau program pendidikan untuk dilaksanakan guru di sekolah.

Untuk mencapai tujuan pendidikan nasional, pendidikan harus dilaksanakan sejalan dan seirama oleh semua unsur anak bangsa, terutama guru (yang merupakan ujung tombak pelaksana pendidikan di Indonesia) melalui kegiatan pendidikan. Supaya dapat berjalan dengan baik, pendidikan harus dirancang atau direncanakan dengan baik sesuai dengan perkembangan dan

kemajuan suatu bangsa. Perkembangan dan kemajuan suatu bangsa sangat erat kaitannya dengan pendidikan karena pendidikan bersumber dari keadaan nyata suatu masyarakat dan pendidikan juga harus mampu mempersiapkan lulusannya agar nantinya dapat menyesuaikan dengan kemajuan suatu bangsa.

Agar tujuan pendidikan dapat dicapai dan sesuai dengan perkembangan kemajuan suatu bangsa, perangkat-perangkat dalam pendidikan (kurikulum) harus selalu disesuaikan atau diperbarui. Di Indonesia semenjak kemerdekaan telah dilakukan berkali-kali penyesuaian atau perubahan kurikulum, baik pada masa Orde Lama (ORLA), Orde Baru (ORBA), dan Orde Reformasi. Dalam kurang lebih 30 tahun terakhir saja misalnya, telah terjadi perubahan kurikulum pada tahun 1975, 1984, 1994 yang disempumakan dengan suplemen kurikulum tahun 1999, Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) tahun 2004 yang merupakan percobaan dan selanjutnya disempurnakan dengan kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) tahun 2006.

Dengan demikian pembaruan kurikulum itu diperlukan dan merupakan keharusan dalam suatu sistem pendidikan agar pendidikan semakin maju dan tetap relevan dengan tuntutan zaman. Sedemikian pentingnya pembaharuan kurikulum sehingga ada ungkapan mengatakan bahwa suatu kurikulum disusun untuk diubah dan terus disempurnakan. Hanya dengan demikian, kurikulum akan selalu dinamis dan mengikuti perkembangan zaman (Supriadi, 2004: 173).

Pembaruan dan penyempurnaan kurikulum bukannya tidak menuai resiko. Seperti halnya dengan pelaksanaan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) yang merupakan penyempurnaan dari kurikulum 2004, sempat membingungkan dan mungkin sampai sekarang pun masih dirasa membingungkan sebagian orang yang berkecimpung dalam dunia pendidikan (guru). Hal ini lebih dikarenakan; *pertama*, para guru belum memahami KTSP sehingga dalam mengembangkan KTSP menemui berbagai masalah. Kondisi seperti ini sebenarnya tidak perlu terjadi karena sebelum pelaksanaan KTSP para guru sudah mendapatkan pelatihan, *workshop*, seminar tentang KTSP. *Kedua*, tradisi lama yang sudah mendarah daging pada diri para guru

bahwa pada masa lalu kurikulum dibuat oleh pemerintah pusat secara sentralistik untuk seluruh anak bangsa. Untuk pelaksanaan dan implementasinya, setiap satuan pendidikan melaksanakannya berdasar pada petunjuk pelaksanaan (juklak) dan petunjuk teknis (juknis) yang disusun pemerintah pusat. Sementara kurikulum berbasis KTSP pengembangan kurikulum diserahkan pada satuan pendidikan, termasuk di dalamnya guru.

KTSP yang pelaksanaannya menjadi tanggung jawab guru di setiap satuan pendidikan ini bertujuan untuk menggerakkan mesin utama pendidikan, yakni pembelajaran. Dengan menerapkan kurikulum ini diharapkan pembelajaran dapat lebih disesuaikan dengan kondisi daerah yang bersangkutan, serta memungkinkan untuk memperbesar porsi muatan lokal (Mulyasa, 2006: v).

Pendidikan agama termasuk Pendidikan Agama Islam (PAI) yang merupakan salah satu mata pelajaran di sekolah sudah diajarkan di setiap jenjang sekolah baik di sekolah negeri maupun sekolah swasta sejak dikeluarkannya surat keputusan bersama tahun 1951 (Yunus, 1957: 358-359). Pelajaran ini sama pentingnya dengan mata pelajaran lain sebagaimana bidang studi matematika dan IPA. Pendidikan Agama Islam dilaksanakan di sekolah sebagai salah satu upaya untuk meningkatkan penguasaan pengetahuan Agama Islam dan pengamalannya. Disebutkan dalam UU No. 20 Tahun 2003 pasal 30 ayat 2 bahwa pendidikan keagamaan berfungsi mempersiapkan peserta didik untuk menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agama dan atau menjadi ahli agama.

Peningkatan mutu pendidikan agama Islam di sekolah sangat diperlukan, terutama karena sekolah memang memiliki posisi yang sangat strategis untuk membangun karakter dan moral bangsa, di antaranya adalah: *Pertama*, jumlah siswa beragama Islam yang masuk di sekolah sangat besar, sekitar 30 juta anak. Sebagaimana telah disinggung di atas, dari sekolah inilah dilahirkan kader-kader bangsa seperti para pejabat dan birokrat negara, tokoh masyarakat, intelektual, pengusaha, dan elit politik. Harapan masyarakat, pendidikan agama Islam di sekolah berperan dalam membangun kader-kader bangsa yang berkarakter dan bermoral cukup tinggi. Oleh karena itu pendidikan agama di sekolah perlu mendapatkan

perhatian yang sungguh-sungguh. *Kedua*, agama Islam merupakan agama yang telah dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia. Fakta ini juga bermakna bahwa umat Islam dapat dipandang sebagai representasi bangsa Indonesia di hadapan tata pergaulan dunia. *Ketiga*, arus globalisasi dan informasi teknologi yang sangat pesat telah mengalirkan berbagai budaya atau peradaban yang sangat berguna bagi pengembangan pendidikan agama. Di sisi lain, arus globalisasi dan informasi teknologi membawa serta dampak negatif yang dapat merusak moral bangsa. Dalam kaitan ini, pendidikan agama yang bermutu diharapkan mampu menjadi filter dan meredam pengaruh negatif dari arus budaya tersebut terhadap anak-anak sekolah.

Demikian halnya dengan kurikulum pendidikan agama, termasuk pendidikan agama Islam tidak hanya berhenti pada apa yang harus dipelajari di dalam kelas tetapi kurikulum itu juga harus mencakup pembelajaran di luar kelas. Karakteristik pendidikan agama menuntut ke arah sana, karena teori-teori keagamaan itu akan dipraktikkan dalam laboratorium yang bernama “masyarakat”.

Untuk mencapai pendidikan agama yang berkualitas, diperlukan kurikulum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat dalam hal ini Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP). Kurikulum merupakan *circle of instruction*, di dalamnya tergambar secara jelas dan terencana bagaimana dan apa saja yang harus terjadi dalam proses belajar mengajar. Kurikulum yang baik adalah kurikulum yang berfungsi seperti laboratorium, rentetan kontinuitas suatu eksperimen, dan semua pelakunya ialah guru bersama peserta didik, yang dalam beberapa aspek melakukan fungsi *ilmiah-experience curriculum*
<http://sutris02.wordpress.com/2007/07/24/42/22> Desember 2008.

Peranan guru dalam pendidikan yang berbasis KTSP sangat dominan, mulai dari pengembangan sampai pada pelaksanaan KTSP. Oleh karenanya guru dituntut memiliki pengetahuan atau pemahaman tentang KTSP sehingga dalam pelaksanaannya (penjabaran atau pengembangan komponen seperti penyusunan silabus mata pelajaran, pembuatan RPP, penggunaan sumber belajar, metode dan lain sebagainya) tidak mengalami kesulitan.

Dengan pembelajaran berbasis KTSP, guru diharapkan dapat menyusun silabus dan menganalisis rancangan kompetensi dan indikator sesuai dengan Standar Kompetensi (SK) dan Kompetensi Dasar (KD), mengembangkan bahan ajar berdasar pada materi standar, menyusun rencana pelaksanaan pembelajaran, sesuai dengan kondisi satuan pendidikan dan kebutuhan masyarakat. Dengan adanya persiapan atau perencanaan yang matang sesuai dengan kurikulum, tujuan pembelajaran dapat tercapai semaksimal mungkin.

Pembelajaran PAI yang berbasis KTSP menuntut pendidik dapat mengembangkan metode pembelajaran (inovatif) sesuai dengan standar kompetensi dan kompetensi dasar sehingga tercapai seluruh aspek sebagaimana yang diharapkan. Dalam hal pendidikan agama termasuk pendidikan agama Islam ada materi-materi tertentu yang memerlukan teknik penyajian tertentu pula yang memerlukan keterampilan profesional khusus yang harus dimiliki guru. Dengan metode yang tepat dan variatif sesuai dengan materi yang disampaikan, dapat membangkitkan minat, aktivitas peserta didik dalam pembelajaran dan pada akhirnya adalah tercapainya tujuan pembelajaran yang maksimal.

Penggunaan sarana dan prasarana yang memadai juga ikut mendukung tercapainya tujuan pembelajaran. Di era digital ini guru dituntut untuk dapat mengoperasionalkan sarana Teknologi Informasi (TI). Dengan TI, guru tidak akan kesulitan dalam hal mendapatkan sumber belajar. Dengan TI, guru dapat memperoleh kekayaan ilmu, metode, strategi, sarana dan prasarana, pengalaman dan lain-lain yang pada gilirannya adalah tercapainya tujuan pembelajaran yang maksimal. Dengan TI, guru juga dapat memberikan bimbingan di luar jam pelajaran.

Pembelajaran berbasis KTSP menuntut tercapainya ketiga ranah tujuan pendidikan, yakni domain kognitif, domain afektif, dan domain psikomotorik yang menekankan pada tujuan untuk melatih keterampilan. Dalam hal ini guru termasuk guru PAI sebagai pelaksana KTSP harus mampu merumuskan kompetensi-kompetensi yang harus dicapai peserta dengan standar minimal meliputi ranah kognisi, afeksi, dan psikomotorik atau sesuai dengan materi yang disampaikan.

Pencapaian kompetensi, baik pada aspek kognisi, afeksi, dan psikomotorik, juga harus didukung sarana dan prasarana yang memadai. Sarana dan prasarana juga merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi keberhasilan pembelajaran di sekolah. Dalam hal ini sekolah diharapkan mampu menyediakan fasilitas seperti, laboratorium, perpustakaan, media pembelajaran, alat peraga, suasana pembelajaran yang kondusif dan lain-lain.

Dengan demikian pembelajaran PAI yang berbasis KTSP harus didukung oleh guru PAI yang berkompeten, maksudnya guru yang berpengetahuan, berkepribadian, kreatif, inovatif, menguasai Teknologi Informasi (TI), ulet, dan yang tidak kalah pentingnya adalah sabar. Selain itu sekolah juga harus menyediakan sarana dan prasarana yang dapat menunjang tercapainya tujuan pembelajaran. Tanpa dukungan itu semua pelaksanaan KTSP tidak akan maksimal.

Dalam kaitannya dengan KTSP, walaupun para guru PAI telah diberikan bekal pengetahuan yang sama tentang KTSP namun banyak guru PAI yang belum paham atau sedikit pengetahuannya tentang KTSP yang kemudian menyebabkan para guru mengalami kesulitan dalam pelaksanaan KTSP (menyusun silabus, membuat RPP, mengembangkan materi, pemilihan sumber, metode dan lain-lain).

Masih sedikit jumlah guru PAI yang berkompeten, baik dalam hal mengembangkan pendekatan dan metode yang lebih variatif maupun kemampuan dalam bidang Teknologi Informasi (TI). Pada kenyataannya, sebagian besar guru PAI dapat dikatakan gagap teknologi (gaptek). Banyak faktor yang menyebabkannya, di antaranya adalah faktor usia, malas, ekonomi dan lain-lain.

Minimnya sarana dan prasarana pembelajaran di sekolah yang dapat mempengaruhi proses pemahaman siswa dalam menyerap materi yang diajarkan. Ketersediaan sarana dan prasarana yang lengkap dan representatif merupakan salah satu syarat yang paling urgen bagi pelaksanaan KTSP. Sementara kondisi di lapangan menunjukkan masih banyak satuan pendidikan yang minim alat peraga, laboratorium, perpustakaan, komputer serta fasilitas penunjang lain yang menjadi syarat utama pemberlakuan KTSP.

Hal ini senada dengan pendapat Tawaf yang dikutip (Muhaimin: 2004: 90) bahwa pelaksanaan Pendidikan Agama Islam di sekolah, selama ini masih menaruh berbagai kritik antara lain:

1. Pendekatan masih cenderung normatif, dalam arti pendidikan agama menyajikan norma-norma yang seringkali tanpa ilustrasi konteks sosial budaya, sehingga peserta didik kurang menghayati nilai-nilai agama sebagai nilai yang hidup dalam keseharian.
2. Kurikulum yang dirancang oleh sekolah, lebih menawarkan minimum kompetensi atau minimum informasi, tetapi pihak guru Pendidikan Agama Islam seringkali terpaku padanya sehingga semangat untuk memperkaya kurikulum dengan pengalaman belajar yang bervariasi kurang tumbuh.
3. Guru PAI kurang berupaya menggali berbagai metode yang mungkin bisa dipakai untuk pendidikan agama sehingga pelaksanaan pembelajaran cenderung monoton.
4. Keterbatasan sarana dan prasarana yang mengakibatkan pengelolaan cenderung seadanya. Pendidikan agama yang diklaim aspek yang penting seringkali kurang diberi prioritas dalam dalam urusan fasilitas.

Dengan adanya penelitian ini diharapkan dapat dideskripsikan sejauh mana pengetahuan guru PAI terkait dengan KTSP (bekal pelaksanaan KTSP dalam pembelajaran PAI) dan pelaksanaan KTSP itu sendiri oleh guru PAI di SMA N (Andalan dan Non Andalan) se-Kabupaten Sleman. Melihat kenyataan di lapangan, bahwa SMA N se-kabupaten Sleman terbagi atas dua kelompok, yakni kelompok Andalan dan Non Andalan. Hal ini memunculkan asumsi umum bahwa guru PAI kelompok Andalanlah yang lebih baik atau mempunyai nilai lebih. Dengan munculnya asumsi seperti itu, peneliti tertarik untuk meneruskan penelitian dengan membandingkan pengetahuan dan pelaksanaan KTSP guru PAI (di SMA N Andalan dan SMA N Non Andalan). Menurut hemat peneliti, para guru dalam hal ini guru PAI telah mengikuti sosialisasi pembelajaran berbasis KTSP dan memperoleh buku

petunjuk tentang KTSP maka seharusnya pelaksanaan KTSP oleh guru PAI baik di sekolah yang berstatus Andalan dan Non Andalan sama. Dengan kata lain keterandalan sekolah tidak mempengaruhi guru PAI dalam melaksanakan atau menerapkan KTSP karena para guru sudah memiliki bekal pengetahuan yang terkait KTSP. Dengan adanya gambaran pelaksanaan KTSP oleh guru PAI di SMA N se-kabupaten Sleman akan diketahui apakah pelaksanaan KTSP sudah sesuai dengan tujuan yang diharapkan atau belum.

II. Kajian Teori

a. Guru Pendidikan Agama Islam

Masyarakat secara umum memandang bahwa guru adalah orang yang pekerjaannya atau mata pencahariannya mengajar. Misalnya guru agama Islam artinya seseorang yang mengajar bidang studi pendidikan agama Islam. Dalam konsep pendidikan agama Islam, guru adalah orang-orang yang bertanggung jawab terhadap perkembangan anak atau peserta didik dengan mengupayakan perkembangan dan seluruh potensi peserta didik, baik potensi afektif, kognitif maupun psikomotorik.

Guru adalah faktor terpenting dalam keberhasilan proses pendidikan. Guru yang baik adalah guru yang dapat melakukan transformasi dan internalisasi nilai-nilai ilmu pengetahuan baik yang teoritis maupun praktis dengan metodologi yang tepat dan sarana serta alat pendidikan yang sesuai. Walaupun sains dan teknologi sudah sangat maju, tetapi posisi guru tidak bisa digantikan.

Keberadaan guru sebagai unsur pokok dalam pembelajaran menempati posisi penting dapat dilihat pada realita kehidupan, secara umum keberhasilan dan kegagalan dalam pembelajaran lebih dipandang sebagai tanggung jawab guru. Kegiatan pembelajaran dianggap berhasil apabila seorang guru telah memberikan pelayanan pendidikan dengan menghasilkan *output* yang baik atau berprestasi. Sementara faktor lainnya seperti kurikulum, sistem penilaian, sarana prasarana dianggap

kurang atau tidak berperan. Oleh karena guru dipandang sebagai faktor penentu (ujung tombak) keberhasilan peserta didik maka seorang guru juga harus menguasai dan mampu melaksanakan kurikulum yang berlaku untuk menunjang keberhasilannya dalam pembelajaran.

Peranan guru dalam pendidikan yang berbasis KTSP sangat dominan, mulai dari pengembangan sampai pada pelaksanaan KTSP. Oleh karenanya guru dituntut memiliki pengetahuan atau pemahaman tentang KTSP sehingga dalam pelaksanaannya (penjabaran atau pengembangan komponen seperti penyusunan silabus mata pelajaran, pembuatan RPP, penggunaan sumber belajar, metode dan lain sebagainya) tidak mengalami kesulitan.

Pembelajaran PAI yang berbasis KTSP menuntut pendidik dapat mengembangkan metode pembelajaran (inovatif) sesuai dengan standar kompetensi dan kompetensi dasar sehingga tercapai seluruh aspek sebagaimana yang diharapkan. Penggunaan sarana dan prasarana yang memadai juga ikut mendukung tercapainya tujuan pembelajaran. Di era digital ini guru dituntut untuk dapat mengoperasikan sarana Teknologi Informasi (TI). Dengan TI, guru tidak akan kesulitan dalam hal mendapatkan sumber belajar. Dengan TI, guru dapat memperoleh kekayaan ilmu, metode, strategi, sarana dan prasarana, pengalaman dan lain-lain yang pada gilirannya adalah tercapainya tujuan pembelajaran yang maksimal. Dengan TI, guru juga dapat memberikan bimbingan di luar jam pelajaran.

Sebagai pekerja profesional yang bersifat formal, keberadaan guru tidak bisa dilepaspisahkan dengan sekolah. Tugas guru sebagai profesi meliputi mendidik, mengajar, dan melatih para siswanya (Djohar, 2006: 10). Mendidik berarti meneruskan dan mengembangkan nilai-nilai hidup. Mengajar berarti meneruskan dan mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi sedangkan melatih berarti mengembangkan keterampilan-keterampilan pada peserta didik.

Pembelajaran berbasis KTSP menuntut tercapainya ketiga ranah tujuan pendidikan, yakni *pertama*, domain kognitif yang menekankan aspek untuk mengingat dan untuk mereproduksi informasi yang telah dipelajari, yaitu untuk mengkombinasikan cara-cara kreatif dan mensintesakan ide-ide dan materi baru. *Kedua*, domain afektif yang menekankan aspek emosi, sikap, apresiasi, nilai atau tingkat kemampuan menerima atau menolak sesuatu. *Ketiga*, domain psikomotorik yang menekankan pada tujuan untuk melatih keterampilan. Dalam hal ini guru termasuk guru PAI sebagai pelaksana KTSP harus mampu merumuskan kompetensi-kompetensi yang harus dicapai peserta dengan standar minimal meliputi ranah kognisi, afeksi, dan psikomotorik atau sesuai dengan materi yang disampaikan.

Dengan demikian pembelajaran PAI yang berbasis KTSP harus didukung oleh guru PAI yang berkompeten, maksudnya guru yang berpengetahuan (agama Islam), berkepribadian, kreatif, inovatif, menguasai Teknologi Informasi (TI), ulet, dan yang tidak kalah pentingnya adalah sabar. Hal ini senada dengan pernyataan yang disampaikan Berg (2002: 589) bahwa: *“the professional knowledge of teacher is primary practical knowledge; this practical knowledge is part of their more general-personal-knowledge base and, on the basis of this personal knowledge base, teacher construction their own subjective educational theories”*. Maksudnya, bahwa pengetahuan profesional guru adalah pengetahuan praktis yang utama; pengetahuan ini merupakan bagian dari dasar pengetahuan personal mereka yang lebih umum, dan berdasarkan landasan pengetahuan personal ini, konstruksi guru tentang teori-teori pendidikannya yang subjektif.

b. Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan

Kurikulum dan pendidikan seperti dua sisi mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Suatu sistem pendidikan yang berlaku tidak akan bisa berjalan tanpa melibatkan kurikulum atau kegiatan pendidikan tidak mungkin terjadi

tanpa adanya kurikulum karena di dalam kurikulum terdapat segala sesuatu yang harus dijadikan pedoman bagi pelaksanaan pendidikan. Menurut Zakiah Darajat (1996: 83) kurikulum adalah "semua kegiatan yang memberikan pengalaman kepada siswa (anak didik) di bawah bimbingan dan tanggung jawab sekolah, baik di luar maupun di dalam lingkungan sekolah".

Adapun menurut Hilda Taba (1962: 10) pada hakekatnya kurikulum itu merupakan suatu cara untuk mempersiapkan peserta didik untuk berpartisipasi sebagai anggota yang produktif dalam masyarakat. Oleh karenanya kurikulum harus mempunyai unsur-unsur tertentu, yakni:

All curricula are composed of certain elements. A curriculum usually contains a statement of aims and of specific objectives; it indicates some selection and organization of content; it either implies or manifest certain patterns of learning and teaching, whether because the objectives demand them or because the content organization requires them. Finally, it includes a program of evaluation of outcomes.

Pernyataan di atas menjelaskan bahwa setiap kurikulum tersusun dari empat elemen, yakni: rumusan tujuan yang ingin dicapai, seleksi dan organisasi bahan pelajaran, bentuk dan kegiatan belajar mengajar, dan evaluasi hasil belajar. Dengan demikian setidaknya dalam kurikulum terdapat empat komponen yakni tujuan yang ingin dicapai, pengetahuan atau bahan pelajaran, KBM, dan cara yang dipakai dalam menilai serta hasil belajar. Menurut UU nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu.

Adapun pengertian KTSP adalah kurikulum operasional yang disusun oleh dan dilaksanakan di masing-masing satuan

pendidikan. KTSP terdiri dari tujuan pendidikan tingkat satuan pendidikan, struktur dan muatan kurikulum tingkat satuan pendidikan, kalender pendidikan, dan silabus. Dengan kata lain KTSP merupakan kurikulum operasional yang disusun, dikembangkan, dan dilaksanakan oleh setiap satuan pendidikan dengan memperhatikan standar kompetensi dan kompetensi dasar yang dikembangkan Badan Standar Nasional Pendidikan (BSNP).

KTSP juga dikenal dengan sebutan Kurikulum 2006 karena kurikulum ini mulai diberlakukan secara berangsur-angsur pada tahun ajaran 2006/2007. Diharapkan setiap satuan pendidikan dasar dan menengah sudah menerapkan kurikulum ini paling lambat pada tahun ajaran 2009/2010. KTSP merupakan penyempurnaan dari kurikulum 2004 atau yang juga dikenal dengan Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK). Sebagaimana KBK, KTSP berbasis kompetensi. KTSP memberikan kebebasan yang besar kepada sekolah untuk menyelenggarakan program pendidikan yang sesuai dengan: (1) Kondisi lingkungan sekolah, (2) Kemampuan peserta didik, (3) Sumber belajar yang tersedia (4) Kekhasan daerah.

KTSP mengandung makna bahwa kurikulum dikembangkan oleh masing-masing satuan pendidikan dengan tujuan agar satuan pendidikan yang bersangkutan dapat mengembangkan kekhasan potensi sumber daya manusia dan daerah di sekitarnya. Hal ini merupakan implikasi dari perubahan kebijakan dari sentralisasi ke desentralisasi di bidang pendidikan. Perubahan ini menuntut adanya perubahan paradigma dalam membina satuan pendidikan.

Disebutkan dalam Standar Nasional Pendidikan pasal 1 ayat 15 bahwa KTSP adalah kurikulum yang disusun dan dilaksanakan oleh masing-masing satuan pendidikan. Penyusunan KTSP dilakukan oleh satuan pendidikan dengan memperhatikan dan berdasarkan standar kompetensi dan kompetensi dasar yang dikembangkan oleh BSNP.

KTSP adalah satu bentuk strategi pengembangan kurikulum dalam rangka mewujudkan sekolah yang efektif,

produktif, dan berprestasi. Sebagai paradigma baru dalam pengembangan kurikulum, KTSP memberikan otonomi luas kepada setiap satuan pendidikan dan pelibatan masyarakat dalam rangka mengefektifkan proses belajar mengajar di sekolah. Otonomi diberikan agar setiap satuan pendidikan atau sekolah memiliki keleluasaan dalam mengolah sumber daya, sumber dana, sumber belajar, dan mengalokasikannya sesuai prioritas kebutuhan serta lebih mengedepankan kebutuhan setempat.

Pemberdayaan sekolah atau satuan pendidikan dengan cara memberikan otonomi yang luas adalah untuk menunjukkan sikap tanggap pemerintah terhadap tuntutan masyarakat dan juga sebagai sarana peningkatan kualitas, efisiensi, dan pemerataan pendidikan. Dengan demikian KTSP merupakan salah satu wujud reformasi dalam pendidikan untuk mengembangkan kurikulum sesuai dengan potensi tuntutan, dan kebutuhan masing-masing sekolah. Otonomi dalam pengembangan kurikulum dan pembelajaran merupakan potensi bagi sekolah untuk meningkatkan kinerja guru dan staf sekolah, menawarkan partisipasi langsung kelompok-kelompok terkait dan meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap pendidikan, khususnya kurikulum.

KTSP menuntut sekolah memiliki tanggung jawab dan otoritas penuh dalam menetapkan kurikulum sesuai dengan visi, misi, dan tujuan sekolah. Dalam rangka mewujudkan visi, misi, dan tujuan, sekolah dituntut untuk mengembangkan SK dan KD ke dalam indikator kompetensi, mengembangkan strategi, menentukan prioritas, mengendalikan pemberdayaan berbagai potensi sekolah dan lingkungan sekitar serta mempertanggungjawabkannya kepada masyarakat dan pemerintah.

KTSP yang dikembangkan oleh masing-masing satuan pendidikan memiliki ciri-ciri sebagai berikut: (1) memiliki visi dan misi yang dikembangkan berdasarkan potensi, kondisi, dan kebutuhan satuan pendidikan yang bersangkutan, (2) kegiatan belajar-mengajar berpusat pada peserta didik, mengembangkan kreativitas, menciptakan kondisi yang menyenangkan,

menantang dan kontekstual, (3) penilaian berbasis kelas yang bersifat internal sebagai bagian dari proses pembelajaran dan berorientasi pada kompetensi serta patokan ketuntasan belajar yang diperoleh melalui berbagai cara seperti kumpulan kerja siswa, hasil karya, penugasan, unjuk kerja dan tes tertulis, (4) pengelolaan satuan pendidikan lebih bersifat "*school based management*" untuk pencapaian visi dan misi sekolah, pengembangan perangkat kurikulum oleh sekolah, pemberdayaan tenaga pendidikan dan sumber daya lainnya, kolaborasi secara horizontal dengan sekolah lain dan komite sekolah serta organisasi profesi, serta kolaborasi secara vertikal dengan Dinas dan Dewan Pendidikan.

c. Evaluasi

Evaluasi merupakan proses penilaian yang biasanya dilakukan setelah suatu kegiatan yang direncanakan selesai dikerjakan. Penilaian adalah proses pemberian atau penentuan nilai terhadap sesuatu dengan kriteria tertentu (*to give value something with the criterion*), atau mengambil suatu keputusan terhadap sesuatu dengan ukuran atau norma tertentu, apakah baik atau buruk. Penekanan penilaian adalah aspek kualitas yang bersifat menyeluruh (Usman, 1993: 136). Hal ini dilakukan untuk melihat apakah program yang telah dilakukan sesuai dengan tujuan yang direncanakan sehingga dapat diambil keputusan langkah apa yang akan dilakukan selanjutnya.

Menurut Tyler (Tayibnapi, 2000: 3) *evaluation is the process and determining to what extend the educational objectives are being realized*. Evaluasi adalah proses yang menentukan sampai sejauh mana tujuan pendidikan dapat dicapai. Maksud dari pernyataan ini adalah bahwa dengan diadakannya evaluasi kegiatan yang telah direncanakan dapat diketahui hasilnya sehingga dapat ditentukan langkah berikutnya.

Tujuan evaluasi secara umum mengacu pada upaya pengumpulan, pengelolaan, dan penyajian data sebagai masukan dalam mengambil keputusan. Menurut Suharsimi

(2002: 10-11) tujuan atau fungsi penilaian sebagai seleksi, sebagai diagnostik, sebagai penempatan, dan sebagai pengukur keberhasilan. Tujuan dari evaluasi menurut Weiss (1972: 4) adalah *“the purpose of evaluation research is to measure the effects of a program against the goals it set out to accomplish as a means of contributing to subsequent decision making about the program and improving future programming”*. Selanjutnya Weiss (1972: 2) mengemukakan bahwa hasil evaluasi bermanfaat untuk memberikan alasan secara rasional dalam pembuatan kebijakan. Sebagaimana yang diungkapkannya, *“evaluation research is viewed by its partisans as a way to increase the rationality of policy making. With objective information on the outcomes of programs, wise decisions can be made on budget allocations and program planning”*.

Adapun fungsi evaluasi secara umum adalah (1) Menyediakan informasi yang handal dan sahih tentang unjuk kerja atau hasil kebijaksanaan; (2) Evaluasi membantu memperjelas dan melakukan kritik terhadap pemilihan dan penetapan tujuan; dan (3) Membantu menstrukturkan dan mendefinisikan kembali alternatif kebijakan atau program.

Dengan demikian yang dimaksud tujuan evaluasi pada pembahasan ini adalah untuk mengevaluasi tingkat pengetahuan dan pelaksanaan KTSP oleh guru PAI di SMA N se-kabupaten Sleman sehingga diperoleh gambaran kategori tentang pengetahuan dan pelaksanaan KTSP oleh guru PAI sebagaimana kriteria yang telah ditentukan. Setelah diketahui kriteria pengetahuan dan pelaksanaan KTSP secara umum. Langkah selanjutnya adalah menentukan kriteria guru PAI berdasarkan kelompoknya, yakni kelompok guru PAI yang mengajar di SMA N Andalan dan guru PAI yang mengajar di SMA N Non Andalan. Dengan demikian diperoleh gambaran, kelompok mana yang lebih baik pengetahuan dan pelaksanaan KTSPnya.

III. Metode Penelitian

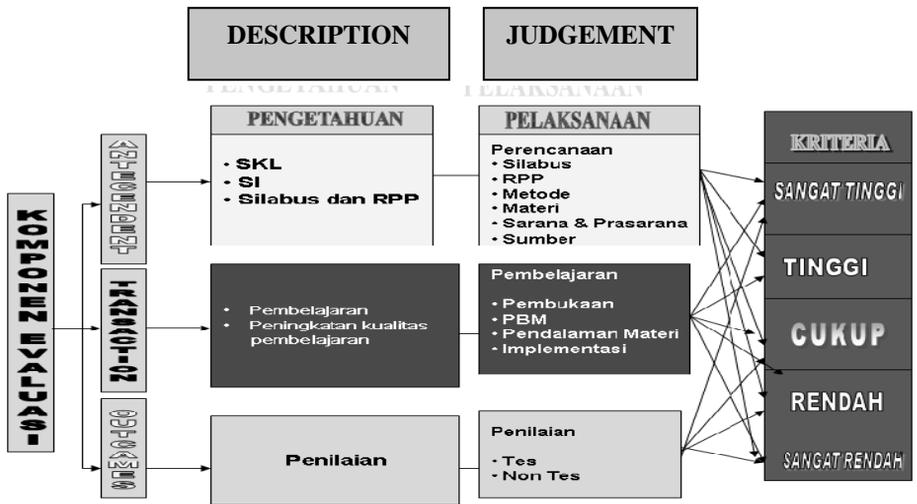
Penelitian ini merupakan penelitian evaluasi dengan pendekatan deskriptif kuantitatif. Dikatakan demikian karena data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data yang berupa angka-angka yang diperoleh dan dikumpulkan dari tes maupun angket di lapangan yang kemudian dideskripsikan dalam bentuk sajian pernyataan-pernyataan yang utuh dan sistematis.

Selain dari tes dan angket dari guru, data juga diperoleh dari angket kepala sekolah dan para siswa SMA N yang sudah dikenai KTSP. Data angket yang diperoleh dari kepala sekolah dan siswa digunakan sebagai *crosscheck* atas data yang diambil dari guru melalui tes dan angket.

Adapun model evaluasi yang digunakan adalah model evaluasi *Stake*. Model ini dikembangkan atas keyakinan bahwa suatu evaluasi harus memberikan gambaran dan keputusan yang masing-masing dibedakan menjadi tiga tahap yakni *context (antecedent)*, *process (transaction)*, dan *outcomes (output)* mengenai sesuatu yang dievaluasi.

Penggunaan model *Stake* pada penelitian ini didasarkan pada adanya persamaan tahapan dan unsur-unsur yang akan dievaluasi pada pelaksanaan KTSP oleh guru PAI dengan tahapan-tahapan yang ada pada model *Stake*.

Deskripsi dan keputusan yang dinilai adalah perencanaan kegiatan, proses pelaksanaan, dan penilaian hasil yang dilakukan oleh guru PAI dalam rangka pelaksanaan KTSP (pengetahuan dan pelaksanaannya itu sendiri). Penerapan model *Stake* pada penelitian ini dijelaskan sebagai berikut:



Gambar 5.
Skema penerapan model *Stake* dalam penelitian

IV. Hasil Penelitian

Sosialisasi tentang KTSP sudah dilaksanakan sejak tahun 2006. Sosialisasi KTSP dilaksanakan dalam bentuk pelatihan-pelatihan, worksop, seminar, dan lain-lain. Sosialisasi KTSP melibatkan seluruh guru dari jenjang Sekolah Dasar sampai jenjang Sekolah Menengah Atas, baik negeri maupun swasta. Sosialisasi dilakukan dengan tujuan agar para guru sebagai pelaksana kurikulum memiliki bekal pengetahuan untuk melaksanakannya. Diharapkan dengan adanya sosialisasi KTSP, para guru tidak mengalami kesulitan, kebingungan dalam mengembangkan dan melaksanakan KTSP.

Berkaitan dengan adanya sosialisasi KTSP, seluruh guru PAI di SMA N se-kabupaten Sleman (SMA N di kabupaten Sleman dikategorikan dalam dua kelompok, yakni Andalan dan Non Andalan) telah mengikutinya baik yang PNS maupun tenaga honorer. Pengetahuan guru tentang KTSP, kemauan, dan kemampuan guru sangat menentukan terlaksananya KTSP di sekolah.

Pelaksanaan KTSP oleh guru PAI di SMA N se-kabupaten Sleman menunjukkan bahwa sekolah yang berpredikat Andalan belum menjamin sumber daya manusianya lebih berpengetahuan dan lebih mampu menerapkan KTSP dari yang Non Andalan. Semuanya berpulang pada kemampuan masing-masing guru PAI dalam menyerap pengetahuan KTSP dan kesadaran menerapkan KTSP dalam pembelajaran. Dengan kata lain pengetahuan dan pemahaman KTSP serta kemampuan guru sangat mempengaruhi dan menentukan keterlaksanaan KTSP dengan baik di sekolah.

Dari data yang diperoleh, secara umum dapat disimpulkan bahwa pengetahuan KTSP guru PAI di SMA N se-kabupaten Sleman menunjukkan kriteria rendah yakni 36,2. Namun setelah diperinci antara yang Andalan dan Non Andalan, hasilnya menunjukkan bahwa pengetahuan guru PAI di SMA N Andalan tentang KTSP pada kriteria rendah sementara pengetahuan KTSP guru PAI Non Andalan masuk pada kriteria cukup.

Adapun pelaksanaan KTSP oleh guru PAI di SMA N se-kabupaten Sleman secara umum menunjukkan kriteria baik yakni pada skor skala 73,3 (tinggi). Informasi dari kepala sekolah disimpulkan pada kategori 77,94 atau pada level tinggi. Pelaksanaan KTSP oleh guru dimulai dari perencanaan, proses pembelajaran, dan penilaian.

Pada komponen perencanaan, skor yang diperoleh guru PAI 68,67 (baik) sedangkan menurut para kepala sekolah, perencanaan yang dilakukan guru PAI adalah 81,09 (tinggi sekali). Di sini terjadi perbedaan angka dan kriteria, data dari guru PAI menunjukkan tinggi sementara pendapat dari kepala sekolah menunjukkan tinggi sekali.

Untuk komponen pembelajaran, skor skala yang diperoleh guru PAI adalah 74,18 (tinggi) sedang pendapat kepala sekolah secara umum adalah 76,01 (tinggi) dan menurut pendapat peserta didik adalah 67,94 (tinggi). Dengan demikian berdasarkan data dari beberapa sumber dapat disimpulkan bahwa pembelajaran yang dilakukan guru PAI memang sudah sesuai dengan yang diharapkan (kategori tinggi).

Dalam hal penilaian, skor yang diperoleh guru PAI adalah 78,75 (tinggi). Pendapat dari para kepala sekolah adalah 79,70 (tinggi) sementara data dari peserta didik adalah 68,33 (tinggi). Dari ketiga sumber skor yang paling tinggi adalah skor pendapat dari kepala sekolah namun demikian masih pada kriteria yang sama yakni tinggi. Dengan demikian pada komponen penilaian dari pelaksanaan KTSP sudah sesuai dengan yang direncanakan atau ditargetkan.

Setelah skor skala perencanaan diperinci atas guru PAI Andalan dan Non Andalan, diperoleh skor perencanaan untuk Andalan 68,90 (tinggi) sedangkan pendapat dari kepala sekolah Andalan perencanaan 83,57 (tinggi sekali). Terdapat kesenjangan skor antara guru PAI dan pendapat kepala sekolah.

Skor pembelajaran KTSP oleh guru PAI SMA N Andalan adalah 70,55 tinggi, pendapat dari kepala sekolah adalah tinggi sekali 83,12, dan menurut tanggapan peserta didik adalah 63,62 (tinggi). Ada perbedaan yang mencolok antara pendapat kepala sekolah dan peserta didik.

Dalam hal penilaian, skor yang diperoleh guru PAI SMA N Andalan adalah 79,54 (tinggi), pendapat dari kepala sekolah 79,00 (tinggi), dan pendapat peserta didik adalah 64,81 (tinggi). Walaupun berbeda skor di antara ketiga sumber, tetapi masih pada kriteria yang sama yaitu tinggi.

Adapun skor perencanaan yang diperoleh guru PAI Non Andalan adalah 70,12 (tinggi), pendapat kepala sekolah Non Andalan 72,89 (tinggi). Dua sumber yang ada menunjukkan keserasian, yakni pada kategori tinggi.

Skor pembelajaran yang diperoleh guru PAI non Andalan adalah 76,08 (tinggi), menurut kepala sekolah 73,04 (tinggi), dan menurut tanggapan peserta didik adalah 70,04 (tinggi). Dari ketiga sumber menunjukkan adanya keselarasan dan pada posisi yang sama (kategori tinggi).

Pada skor penilaian, guru PAI Non Andalan memperoleh skor 78,33 (tinggi), tanggapan dari kepala sekolah tinggi (80,00). Sementara menurut peserta didik adalah tinggi (70,04). Dengan

demikian penilaian yang dilakukan guru PAI sudah sesuai dengan yang diharapkan.

Banyak faktor yang menyebabkan perolehan rata-rata skor skala pengetahuan dan pelaksanaan yang berbeda antara guru PAI di SMA N Andalan dan guru PAI di SMA N Non Andalan. Yang dimaksud dengan pengetahuan di sini adalah pemahaman tentang KTSP oleh guru PAI, dalam hal ini penyebabnya antara lain; tingkat pemahaman tentang konsep-konsep dan ruang lingkup KTSP yang dimiliki masing-masing guru PAI, keseriusan dalam mengerjakan tes dan angket yang diberikan dalam penelitian. Adapun dalam hal pelaksanaan, faktor dapat disebabkan; permasalahan-permasalahan atau tantangan yang dihadapi guru di sekolah, maksudnya secara umum siswa yang bersekolah di SMA N Andalan adalah siswa-siswa pilihan (kemampuan pengetahuan sudah tidak diragukan), memiliki moralitas yang tinggi, disiplin, taat pada guru dan lain-lain sehingga guru dalam hal ini guru PAI kurang tertantang. Sementara guru PAI di SMA N Non Andalan banyak menghadapi permasalahan yang harus diselesaikan baik dalam hal pemberian materi (tingkat kemampuan pengetahuan yang berbeda) guru harus kreatif dan inovatif dalam menemukan dan menggunakan metode, perilaku yang tidak pada tempatnya (guru memberikan bimbingan dan pengarahan dengan berbagai pendekatan) dan lain-lain.

Bahkan dalam satu wawancara dengan guru PAI, ada di antaranya yang mengatakan bahwa guru PAI tersebut tidak mengetahui banyak tentang KTSP, sehingga mengajar itu dilaksanakan sebagaimana biasanya mengajar. Ketika diminta penjelasan tentang persiapan mengajar (Silabus dan RPP), bahwa silabus dan RPP sudah ada contohnya (guru PAI yang sudah mendekati pensiun). Tidak sedikit guru PAI dalam menyusun silabus dan RPP menulis ulang silabus dan RPP yang sudah dibuat MGMP. Bahkan ada yang menyatakan bahwa penyusunan RPP tidak selalu dilakukan.

Berkenaan sarana dan prasarana yang tersedia, terdapat guru PAI yang dengan polos menyatakan tidak dapat menggunakan peralatan multimedia sehingga keberadaan sarana yang menunjang KTSP tidak dimanfaatkan sebaik-baiknya. Terutama

bagi guru PAI yang sudah sudah uzur (tua) kira-kira 19%; dalam hal pengetahuan dan pelaksanaan KTSP, menyatakan biarlah yang muda-muda yang kreatif dan inovatif, beginilah yang bisa saya lakukan. Sementara itu ada juga sekolah yang kurang didukung sarana dan prasarana yang memadai padahal sumber daya manusianya berkualitas. Sumber daya manusia yang seperti ini biasanya yang kreatif dan inovatif untuk mencari jalan keluar demi tercapainya tujuan pembelajaran.

Jika dilihat dari rata-rata skor skala yang diperoleh, dapat disimpulkan bahwa pengetahuan maupun pelaksanaan KTSP oleh guru PAI di SMA N Andalan dan Non Andalan berbeda. Rata-rata skor skala pengetahuan KTSP guru PAI di SMA N Non Andalan lebih tinggi dari yang diperoleh guru PAI di SMA N Andalan. Begitu juga setelah variabel pengetahuan dirinci ke dalam masing-masing faktor. Hanya pada pelaksanaan KTSP (sarana dan prasarana) GA 59,09 sedang GN 51,19 dan faktor tindak lanjut GA 79,55 sementara GN 77,38. Namun demikian walaupun skor skala berbeda tetapi setelah skor skala dimasukkan pada kriteria yang telah ditentukan ternyata masih dalam kriteria yang sama.

V. Penutup

Dengan dilakukannya analisis dan pembahasan, ada beberapa kesimpulan yang dapat disampaikan, yakni:

1. Rata-rata skor skala pengetahuan yang diperoleh guru PAI se-kabupaten Sleman adalah 36,89. Secara terpisah kelompok guru PAI di sekolah Andalan memperoleh 30,16 dan guru PAI non andalan memperoleh rata-rata skor skala 40,42. Status suatu sekolah SMA N Andalan ternyata tidak menjamin bahwa guru-guru PAI nya memiliki pengetahuan tentang KTSP yang baik. Banyak faktor yang menyebabkan pengetahuan para guru PAI pada tataran rendah, di antaranya; (a) Memang kemampuannya hanya sebatas itu dalam menyerap pengetahuan KTSP, (b) Tidak serius atau asal menjawab pertanyaan yang diajukan, (c) Masih bingung tentang KTSP, dan lain-lain. Tidak dipungkiri secara individual, ada beberapa guru PAI yang mencapai nilai tinggi.

2. Rata-rata skor skala pelaksanaan KTSP oleh guru PAI adalah 73,19 sedang secara terperinci guru PAI Andalan memperoleh 70,39 dan guru PAI Non Andalan mencapai 74,65, artinya pelaksanaan KTSP sudah dilakukan dengan baik walaupun pelaksanaannya belum maksimal. Hasil analisis menunjukkan rata-rata skor skala pelaksanaan KTSP yang diperoleh guru PAI di SMA N Andalan lebih rendah dibandingkan guru PAI di SMA N Non Andalan. Hal ini dapat terjadi karena para guru PAI SMA N Andalan kurang banyak memperoleh tantangan (pada umumnya yang masuk di sekolah andalan adalah siswa-siswa yang berprestasi atau inputnya sudah baik dalam hal kognitif, afektif, dan psikomotorik) sementara guru Non Andalan dituntut untuk mengatasi berbagai masalah siswa yang ada di sekolah (kenakalan peserta didik, sikap yang tidak sesuai ajaran agama, tidak menyukai/bosan mata pelajaran PAI (tidak termasuk mata pelajaran yang di Ujian Nasional (UN) kan sehingga para siswa lebih mengejar pelajaran yang di UN kan), sehingga guru-guru PAI Non Andalan harus mencari jalan keluar dengan mencari dan mencoba strategi yang jitu.
3. Terdapat perbedaan rata-rata skor skala pengetahuan dan pelaksanaan KTSP antara guru PAI Andalan dan guru PAI Non Andalan. Guru PAI Non Andalan mencapai rata-rata skor skala lebih tinggi dari guru PAI Andalan. Tingkat pengetahuan KTSP guru PAI Non Andalan lebih tinggi dari guru PAI Andalan, yakni pada kriteria cukup (guru PAI Non Andalan) dan rendah (guru PAI Andalan) sedangkan untuk tingkat pelaksanaan KTSP, walaupun rata-rata skor skala berbeda antara guru PAI di SMA N Andalan dan Non Andalan tetapi masih dalam satu kriteria, yakni kategori tinggi.

DAFTAR PUSTAKA

- Berg, R. Van Den. (2002). *Teacher meaning regarding educational practice*. Review of Educational Research. Vol. 72. No. 4. Hal. 577-625.
- Dedi Supriadi. (2004). *Membangun bangsa melalui pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Depdiknas. (2003). *Undang-Undang RI Nomor 20, Tahun 2003, tentang Sistem Pendidikan Nasional*.
<http://www.inherent-dikti.net/files/sisdiknas.pdf> Jumat 13 Maret 2009 j 14.25.
- Djohar. (2006). *Guru: pendidikan dan pembinaannya*. Yogyakarta: CV. Grafika Indah.
- Farida Yusuf Tayibnapis. (1989). *Evaluasi program*. Jakarta: Departen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Mahmud Yunus. (1979). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: EYD
- Muhaimin. (2004). *Paradigma pendidikan Islam upaya mengefektifkan pendidikan agama Islam di sekolah*. Bandung: Rosda Karya.
- Mulyasa. E. (2006). *Kurikulum tingkat satuan pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Suharsimi Arikunto. (2002). *Dasar-dasar evaluasi pendidikan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Taba, Hilda. (1962). *Curriculum development theory and practice*. New York: Harcourt, Brace and Word, Inc.

Uzer Usman & Lilis. (1993). *Upaya optimalisasi kegiatan belajar mengajar*. Bandung: Rosda Karya.

Weiss. C. R. (1972). *Evaluation research methods of assesing program effectiveness*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall.

Zakiah Daradjat. (1996). *Ilmu pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.

Zakiah Daradjat. (1996). *Metodologi pengajaran agama Islam*. Jakarta: Bumi Aksara dengan Dirjen Bimbaga Depag.

<http://sutris02.wordpress.com/2007/07/24/42/rabu> 19 Maret 2008

BAGIAN III
KAJIAN BUDAYA

MEMAHAMI ISLAM NUSANTARA: Kajian Simbolisme Struktural Terhadap Naskah Sejarah Melayu

Oleh: Maharsi

A. Pendahuluan

Masyarakat Nusantara kaya akan tradisi lama yang telah diwariskan oleh nenek moyang kita. Sampai sekarang kita masih dapat menikmati berbagai khasanah budaya yang tidak ternilai harganya itu. Salah satu peninggalan nenek moyang tersebut dalam bentuk karya sastra, baik karya sastra yang hidup di kalangan masyarakat umum maupun karya sastra yang berkembang di istana. Munculnya dua istilah dalam sastra itu terjadi secara alami dan tidak disengaja, namun tercipta dari sistem sosial yang berkembang di masyarakat Nusantara. Sistem pemerintahan monarki masyarakat Nusantara pada masa lalu yang didominasi budaya Hindhu, melahirkan kelas-kelas sosial berupa rakyat jelata dan bangsawan. Mereka masing-masing mendukung budayanya yaitu budaya desa dan budaya istana. Kedua budaya ini berkembang sendiri-sendiri, tidak hanya bersifat horizontal tetapi juga bersifat vertikal. Akibatnya akan sangat sulit terjadi suatu perpindahan unsur-unsur budaya elite ke budaya desa, namun tidak demikian sebaliknya. Berkembangnya agama Islam di Nusantara yang lebih bercorak demokratik pada abad 16 dan 17 Masehi masih belum mampu menghancurkan benteng pemisah antara budaya kaum istana dan rakyat jelata. Munculnya Kerajaan-

kerajaan Islam Nusantara bahkan tidak merubah budaya feodal Nusantara yang telah terbangun sejak berabad-abad yang lalu.

Karya sastra yang hidup di daerah pedesaan yang tidak didukung oleh tradisi tulis menghasilkan sastra lisan. Tradisi lisan yang ada di masyarakat pedesaan lebih luas penyebarannya karena tidak terikat penciptaan kembali oleh penyalin. Tradisi ini juga lebih mudah diterima oleh masyarakat tanpa melibatkan kemampuan tulis-menulis, sehingga tradisi ini dapat melampaui batas-batas budaya. Dengan demikian, tradisi lisan ini dapat dijadikan sumber dan rujukan bagi penulis istana. Sebaliknya karya sastra yang berkembang di kalangan istana dengan media bahasa tulis serta terikat oleh penyalin, sehingga tidak mampu dikonsumsi oleh masyarakat umum. Bukan hanya disebabkan oleh tradisi baca dan tulis yang tidak dikuasai rakyat, tetapi karya sastra jenis ini menjadi milik istana dan lebih banyak diciptakan untuk kepentingan kerajaan. Dengan meminjam konsep Robert Refield, tradisi tulis yang berkembang di istana ini disebut dengan tradisi besar atau *great traditions*, sedangkan tradisi yang ada di kalangan rakyat jelata sering dinamakan *little traditions*.

Dalam kehidupan masyarakat kita, tradisi lisan melahirkan jenis sastra tersendiri yang dikenal sebagai sastra rakyat. Dalam bentuk naratif, sastra rakyat dapat berupa cerita pelipur lara, legenda, mitos, anekdot, cerita jenaka maupun cerita-cerita binatang. Sementara dalam bentuk puisi, tradisi sastra rakyat berupa pantun, teka-teki, seloka, dan sebagainya. Karya sastra tersebut lahir dari komunitas masyarakat desa tradisional, dengan media penyampaiannya secara keseluruhan melalui pengucapan lisan. Untuk itu dalam pemeliharaan dan penyebarannya memerlukan ketekunan penghafalan dan pengingatan yang tajam. Dengan demikian bentuk sastra lisan itu dapat terus berkembang dan terpelihara sesuai dengan unsur-unsur keindahan yang ada di dalamnya.

Karya sastra lisan cenderung mempunyai bentuk yang sederhana, dengan model-model stereotip sehingga mudah diingat dan disampaikan kepada masyarakat. Disamping itu, cerita rakyat juga disampaikan dengan pemahaman, penafsiran, dan bahasa yang mudah sesuai dengan konteks kehidupan sehari-hari di

lingkungan pedesaan yang tradisional. Meskipun karya sastra itu terkesan tertutup dan statis, justru ini merupakan kekuatan sastra itu untuk terus bertahan sesuai dengan setting budaya pendukungnya.

Hasil karya sastra yang hidup di kalangan masyarakat pedesaan ini, lebih berfungsi sosial sebagai hiburan dan moral. Secara psikologis, karya sastra ini sebagai bentuk fantasi dari pencapaian mimpi-mimpi yang tidak pernah terwujud dalam kehidupan nyata. Disamping itu karya ini juga sebagai ekspresi yang terpendam akibat sekat-sekat sosial tertentu. Sastra lisan ini tidak menuntut pentingnya hak individu, karena yang dibutuhkan adalah hak dan penerimaan secara kolektif. Kemampuan dan kekekalannya untuk bertahan di masyarakat, sangat bergantung kepada sambutan masyarakat. Apabila karya itu dinilai masyarakat mempunyai makna dan fungsi, secara otomatis karya itu akan terus dipelihara dan berkembang. Namun jika tidak ada apresiasi dan sambutan masyarakat, maka dengan sendirinya karya itu akan dilupakan atau tidak diingat lagi oleh pendukungnya. Sastra rakyat sangat menggantungkan hidupnya pada proses penyampaian yang terus menerus aktif dengan melibatkan penutur, pendengar, atau penerimanya. Penyebaran karya sastra lisan memerlukan kecakapan dan ingatan tinggi dari para penuturnya. Tanpa adanya proses yang terus-menerus dan berkelanjutan dari para pendukungnya, karya sastra lisan akan mengalami kelangkaan atau bahkan kepunahan.

Hal ini sangat berbeda keadaannya dengan karya sastra yang hidup dalam tradisi istana. Karya-karya sastra yang hidup di kalangan istana mempunyai kecenderungan lebih terpelihara baik dan relatif dapat tetap bertahan. Peran raja sebagai pemimpin tertinggi dalam kehidupan istana memegang peran yang sangat penting melindungi eksistensinya. Demikian pula wujudnya yang tertulis, menyebabkan tradisi ini tidak menuntut ketekunan untuk menghafal dan ingatan yang tinggi untuk menyimpannya. Tradisi tulis yang berkembang dalam istana, tidak mewajibkan seorang pengarang atau sastrawan melahirkan ide secara spontan, tetapi memberikan kesempatan bagi mereka untuk memilih, menyaring, mengubah isi karyanya. Dengan kata lain, dalam tradisi tulis

pengarang atau sastrawan diijinkan untuk menciptakan hasil karyanya lebih sempurna dengan memanfaatkan bahan-bahan yang lebih banyak dan kompleks sesuai dengan kepentingan dan tujuan penulisannya.

Sastra istana bukan merupakan lawan daripada sastra rakyat, namun merupakan perkembangan dari sastra itu. Dalam sastra istana terlihat adanya model-model konvensional terutama dalam struktur dan pandangannya. Dalam lingkungan kehidupan istana, pengarang atau sastrawan adalah para pujangga yang mempunyai kedudukan sebagai abdi kerajaan. Akibatnya tradisi tulis yang berkembang di istana lebih banyak memunculkan karya-karya genealogi, biografi, catatan-catatan harian istana. Karya-karya itu lebih banyak digunakan untuk kepentingan istana atau dalam hal ini raja sebagai patron sang pujangga. Salah satu genre -karya pujangga istana inilah yang kemudian dikenal dengan istilah karya sastra sejarah.

Karya sastra sejarah sering pula dikatakan sebagai genre baru dalam warisan sastra Nusantara tradisional. Beberapa ahli menyebutkan bahwa jenis sastra ini muncul bersamaan dengan berkembangnya agama Islam di Nusantara sekitar abad 14 dan 15 Masehi (lihat John, 1979 dan Heinemann, 1979 dan Taslim, 1993). Meskipun pernyataan itu sebenarnya tidak sepenuhnya benar, karena di Jawa pada masa Hindhu sudah ditulis *Kitab Pararaton*, yang mempunyai ciri-ciri mirip dengan karya sastra sejarah dimaksud. Demikian pula di Bali, masyarakat Bali yang sampai sekarang penduduknya sebagian besar tetap menganut agama Hindhu itu nenek moyang mereka juga sudah menulis *Babad Buleleng*. Namun memang harus diakui bahwa kedatangan agama Islam di Nusantara memberikan andil besar dalam perkembangan karya sastra sejarah Nusantara. Agama Islam telah memperkenalkan tulisan Jawi pada masyarakat Melayu Nusantara. Berkembangnya tulisan Jawi di Nusantara ini memberikan kontribusi besar bagi penulisan karya-karya sastra. Disamping itu juga menjadi semangat bagi orang-orang Nusantara untuk membaca khasanah keilmuan Islam yang terekam dalam tulisan Jawi. Pembacaan terhadap khasanah Islam tersebut akan turut mengubah orientasi pandangan hidup masyarakat, memperluas wawasan

pemikiran dan meningkatkan proses interaksi masyarakat Nusantara terhadap budaya lain, terutama budaya Islam. Perkembangan Agama Islam di Nusantara yang sangat pesat merupakan pendorong berkembangnya karya sastra sejarah. Munculnya kota-kota Islam di Nusantara, seperti Malaka, Aceh, Riau, Demak, Pajang dan Mataram juga menjadi pusat penulisan karya-karya itu.

Kebiasaan menuliskan waktu merupakan salah satu unsur yang baru dalam penulisan karya sastra sejarah pada masa Islam, meskipun sebenarnya dalam masyarakat tradisional penentuan waktu sudah ada berdasarkan hitungan tahun Saka atau Hindhu. Penentuan waktu dengan kalender Islam di Nusantara, berawal dari kebiasaan umat Islam dalam menentukan waktu sholat sehari-hari (Bandingkan dengan pendapat John dan Kumar, 1979). Penentuan waktu sholat ini menjadi konsep hidup yang baru bagi Masyarakat Nusantara. Pergeseran waktu yang ditandai dengan bulan-bulan tertentu bagi bagi umat Islam seperti bulan Rhamadhan, Zulhijah, Syawal, Maulid secara tidak langsung mengubah cara berfikir dan konsep kebudayaan masyarakat.

Dasar konsep karya sastra sejarah Nusantara pada hakekatnya adalah mengutamakan kebenaran seperti yang diterima atau dilihat oleh masyarakat itu sendiri. Kebenaran dalam karya sastra sejarah ini tidak lebih hanya merupakan kebenaran yang bersifat subjektif daripada kebenaran objektif. Konsep sejarah ini hanya dapat dipahami berdasarkan perkembangan sejarah masyarakat pendukungnya. Sebelum abad ke 7 Masehi, masyarakat Nusantara telah dipengaruhi oleh ajaran agama Hindhu dari India. Namun bagi masyarakat Nusantara yang sudah demikian lama mempunyai hubungan yang erat dengan alam lingkungannya, perubahan dari keyakinan animisme ke Hindhu tidak terlalu banyak membawa perubahan yang berarti. Kepercayaan animisme tetap kekal bertahan meskipun secara formal mereka sudah beragama lain.

Ada satu konsep Hindhu yang mewarnai kehidupan orang Nusantara sejak abad ke tiga belas atau sebelumnya yaitu konsep dewa-raja *divine kingship* atau *divine king*. Konsep dewa raja meyakinkan masyarakat bahwa raja adalah orang istimewa dan mempunyai unsur-unsur keistimewaan dan kemulyaan tertentu yang terpilih. Manusia terpilih ini harus diterima sebagai raja dan

berhak serta layak menduduki tempat tertinggi dalam masyarakat. Kelayakan menduduki tempat yang paling tinggi ini dilegitimasi oleh kepercayaan bahwa raja adalah penjelmaan dari dewa yang dalam agama Hindhu setaraf dengan Tuhan. Raja juga dipercaya berasal dari keturunan dewa-dewa yang mempunyai peranan khas adanya dunia. Biasanya nama dewa dikaitkan dengan dengan keturunan raja-raja adalah Wisnu atau Siwa.

Dalam karya sastra sejarah Jawa yaitu *Babad Tanah Jawi*, Raja-raja Jawa diyakini sebagai keturunan Dewa Wisnu. Dewa ini diperintahkan oleh Syiwa sebagai Raja Dewa untuk menjadi Raja Pertama yang menjadi cikal bakal raja di Jawa. Sementara *Sejarah Melayu* juga menceritakan bahwa Raja Melayu juga diturunkan oleh putra Raja Sura memilih turun di Bukit Siguntang Mahameru, pada hal tempat yang lebih sesuai untuk mereka adalah pantai karena datang dari bawah laut. Munculnya Bukit Siguntang ini mengingatkan pada Siwa sebagai Dewa Gunung (*Lord of the Mountain*) (lihat juga Saleh, 1993).

Kehadiran agama Islam dalam kehidupan masyarakat Nusantara, tidak menghapuskan sama sekali yang berkaitan dengan konsep dewa-raja. Dalam beberapa segi, terlihat bahwa Islam menguatkan lagi pengesahan kedudukan raja itu dengan sedikit perubahan. Raja-raja tidak lagi berasal dari para dewa tetapi merupakan khalifah atau wakil Allah di dunia. Mereka mempunyai gelar sebagai bayangan Allah dan berperan memberi perlindungan pada masyarakat. Raja tetap merupakan orang terpilih karena mempunyai sifat-sifat lebih daripada manusia biasa. Disamping itu ia mempunyai kuasa-kuasa yang khusus dianugerahkan Allah kepadanya. Keyakinan yang muncul melalui agama Hindhu tentang kedudukan raja di masyarakat, diperkukuh lagi dengan diperkenalkannya istilah sultan.

Dalam karya sastra sejarah yang menjadi topik cerita adalah sejarah sebuah kota kerajaan atau negara, maka karya sastra ini merupakan sumber yang cukup penting dalam pembentukan sejarah suatu masyarakat. Bahan-bahan yang disampaikan dalam naskah itu berguna untuk memahami latar belakang sejarah yang sangat bermakna bagi pendukungnya. Masyarakat Nusantara dalam wujudnya yang sekarang telah berkembang dari suatu tahap

ke tahap lain diceritakan dalam karya itu. Karya sastra sejarah memberikan sumbangan ke arah identitas suatu bangsa. Karya ini juga dapat memberikan latar belakang sejarah yang membanggakan rakyatnya. Melalui karya-karya semacam ini masyarakat masa lampau yang menjadi nenek moyang kita diketahui mempunyai peradaban yang tinggi. Adat-istiadat dan pengalaman hidup nenek moyang yang sangat panjang mencerminkan kebijakan masyarakat kita masa lalu.

Berdasarkan isinya karya sastra sejarah Nusantara mengandung beberapa unsur yang mencerminkan genre karya itu. Paling tidak ada tiga unsur yang menjadi ciri dalam karya sastra sejarah Nusantara, yaitu menceritakan asal-usul raja, kisah pembukaan suatu negeri, dan kedatangan agama Islam di Nusantara. Dalam ketiga unsur itu, penulis karya sastra sejarah selalu menggunakan mitos sebagai pelengkapannya. Mitos dipergunakan seluas-luasnya oleh penulis sehingga sering dikatakan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam karya sastra sejarah Nusantara. Mitos-mitos itu dipergunakan dalam bagian-bagian cerita tertentu dan masing-masing memperlihatkan hubungannya dengan latar belakang budaya dan pemikiran yang mempengaruhinya.

Karya sastra sejarah Nusantara merupakan karya sastra yang ditulis di istana. Sebagai karya sastra yang ditulis atas perintah raja, karya ini tidak dapat dilepaskan dengan hal-hal yang berkaitan dengan asal-usul raja. Cerita tentang asal-usul raja yang memerintah menjadi bahan utama yang diperhatikan dalam karya sastra sejarah. Penulis karya sastra sejarah mengemukakan ceritanya sendiri tentang asal-usul rajanya.

Dalam *Hikayat Raja-raja Pasai* diceritakan bahwa rajanya berasal dari buluh petung dan anak raja yang ditemui di atas seekor gajah sakti. Dari keturunan mereka itulah akan lahir raja-raja Pasai. *Hikayat Banjar* menceritakan tentang mitos Putri Junjung Buih dari Negara Dipa. Putri ini hanya akan menikah dengan seorang pangeran yang berasal dari Matahari sehingga sebanding untuk duduk di singgasana. Setelah melalui berbagai cobaan, akhirnya Putri Junjung Buih menikah dengan Raden Putra dari Majapahit. Mereka inilah yang akan menurunkan raja-raja berikutnya.

Sejarah Melayu mengaitkan asal-usul raja-raja mereka dengan Raja Iskandar Dzulkarnain. Dalam teks ini diceritakan Iskandar Dzulkarnain adalah raja besar yang menguasai hampir di seluruh dunia. Dikatakan, dia menganut agama Islam yang dibawa oleh Nabi Ibrahim As. Dengan bantuan Nabi Khidhir ia mengembangkan agama Islam di negeri-negeri taklukkannya. Iskandar Dzulkarnain yang berhasil menaklukkan Kida Hindhi kemudian menikah dengan putri Syahrul Bariyah dan menurunkan Raja-raja Melayu. Sementara itu dalam *Babad Tanah Jawi* diceritakan bahwa asal-usul Raja Jawa adalah keturunan Nabi Adam. Nabi Adam menurunkan Nabi-nabi lain, kemudian nabi-nabi itu menurunkan dewa-dewa, sampai kepada Dewa Wisnu. Dewa Wisnu menurunkan tokoh-tokoh dalam pewayangan sampai dengan Raden Banjaransari. Raden Banjaransari menikah dengan Retna Ngrayungwulan, kemudian menurunkan Raja-raja Tanah Jawa.

Asal-usul keturunan raja yang diceritakan dalam karya sastra sejarah tersebut, biasanya akan dapat disusun alur keturunan raja-raja dengan sangat runtut dan rapi. Alur keturunan itu disusun oleh pengarang agar kedudukan dan keabsahan raja yang memerintahkan penulisan itu dapat dipertanggungjawabkan. Alur keturunan yang dibuat dalam cerita itu, pada awal cerita biasanya agak kabur dan nama-nama yang dikemukakan seringkali asing serta kurang begitu dikenali. Nama-nama tokoh yang diceritakan sebelum datangnya agama Islam biasanya menunjukkan perbedaan dengan nama-nama tokoh setelah datangnya agama Islam. Nama-nama sebelum datangnya agama Islam, biasanya nama-nama lokal atau lebih dekat kepada nama-nama Dewa Hindhu.

Karya sastra sejarah tidak lepas dari cerita tentang pembukaan suatu wilayah atau negara. Seorang raja tidak akan ada artinya apabila dia tidak mempunyai suatu negeri yang besar dan kuat. Ada sebab-sebab dan alasan tertentu, seorang raja mencari suatu kawasan baru yang sesuai untuk membuka negeri atau keluar dari suatu negeri asal untuk membuka negeri baru.

Sejarah Melayu menceritakan Sang Suparba berangkat dengan diiringi Demang Lebar Daun meninggalkan Palembang, pergi dari satu tempat ke tempat lain, akhirnya sampai Minangkabau. Pada masa itu Masyarakat Minangkabau sedang dilanda

malapetaka, Sang Suparba berhasil membantu rakyat Minangkabau. Masyarakat Minangkabau yang tidak mempunyai raja, kemudian mengangkat Sang Suparba sebagai raja mereka. Diceritakan pula putra Sang Suparba yang bernama Nila Utama menjadi menantu Raja Bentan. Setelah beberapa lama tinggal di negeri Bentan, ia pergi Tumasik yang kemudian diganti namanya menjadi Singapura. Di tempat yang baru inilah dia mendirikan sebuah negeri yang makmur. Demikian pula Merah Silu yang membuka negeri Samodra sebagai kerajaan Islam.

Dalam *Hikayat Merong Mahawangsa*, Raja Merong Mahawangsa pembesar dari Rom telah membuka wilayah Langkasuka yang kemudian diganti namanya menjadi negeri Kedah. Raja Merong Mahawangsa telah mengantar putra-putra dan putrinya keluar untuk membuka negeri Perak, Siam, dan Patani. Perak dan Siam dibuka oleh putrinya dengan bantuan Gajah Sakti Gemala Johari. Anak panah bermata perak memberi nama kepada negeri Perak, sementara negeri Patani mendapat nama dari Keris Lela Mesani.

Babad Tanah Jawi mengisahkan tentang Raden Patah sebagai putra Prabu Brawijaya tidak mau tinggal dengan ayahnya yang masih beragama Hindhu. Dengan bantuan para wali penyebar agama Islam, ia mendirikan Kerajaan di Demak Bintara. Setelah Majapahit runtuh, Demak Bintara menjadi kerajaan Islam pertama di Tanah Jawa menggantikan kerajaan Hindhu Majapahit. Kisah Jaka Tingkir setelah diusir oleh Sultan Demak, dia mendapatkan petunjuk untuk mendirikan desa di selatan Gunung Kendheng, yang diberi nama Pajang. Lama kelamaan desa itu berubah menjadi sebuah kota yang banyak dikunjungi penduduk sekitar. Setelah Demak mengalami kemunduran, Jaka Tingkir berhasil menjadi Raja Jawa di kerajaan Pajang menggantikan kerajaan Demak Bintara. Demikian pula kisah panembahan Senapati yang mendirikan Kerajaan Mataram Islam di bekas Hutan Mentaok peninggalan ayahnya Ki ageng Pemanahan.

Ada beberapa alasan yang dikemukakan dalam karya sastra sejarah, mengapa sebuah negeri dibuka, yaitu untuk membuat negeri karena belum mempunyai kerajaan, meluaskan jajahan yang

sudah ada, membuatkan negeri untuk putranya, karena ada petunjuk gaib, atau karena perang.

Seperti yang telah dikemukakan di atas bahwa kedatangan agama Islam membawa pengaruh yang besar terhadap perkembangan karya sastra sejarah Nusantara. Disamping itu cerita datangnya agama Islam juga menjadi bahan yang sangat penting dalam sebagian besar karya sastra sejarah Nusantara. Ditemukan pula beberapa karya sastra sejarah Nusantara yang tidak menceritakan tentang kedatangan Islam seperti dalam *Hikayat Aceh*, *Misa Melayu*, *Hikayat Johor*, *Silsilah Raja-Raja Brunai*, namun ini disebabkan karena naskah itu ditulis jauh setelah Islam datang di Nusantara. Mungkin juga pada waktu penulisan karya-karya tersebut, Islam sudah menjadi cara hidup masyarakat tersebut. Dengan demikian pada masa itu kedatangan Islam bukan lagi menjadi sesuatu yang mengagumkan karena sudah biasa dipakai sebagai cara hidup sehari-hari (Saleh, 1993: 108). Sementara itu di sebagian besar karya sastra sejarah Nusantara, kisah kedatangan Islam menjadi bagian penting dalam cerita.

Hikayat Raja-raja Pasai, *Hikayat Merong Mahawangsa*, *Babad Tanah Jawi*, *Sejarah Melayu*, dan beberapa karya sastra yang lain mengawali kisahnya dari masa sebelum Islam. Dengan demikian kedatangan agama Islam mendapat tempat yang istimewa dari penulis untuk diceritakan secara teliti. Dalam karya-karya tersebut kedatangan Islam merupakan bagian utama dalam cerita. Ada beberapa perubahan nada cerita yang sangat kentara sebelum dan sesudah kedatangan Islam dalam karya ini. Hasil-hasil penulisan karya sastra sejarah ini juga menunjukkan pengaruh Islam yang cukup besar dalam cerita, tidak hanya terbatas pada proses kedatangan Islam di Nusantara.

Diceritakan sebelum Nabi Muhammad saw wafat, beliau bersabda bahwa pada akhir jaman nanti akan muncul sebuah negeri di bawah angin bernama Samodra. Pesan Rasulullah ini disebutkan dalam *Hikayat Raja-raja Pasai* sebelum peristiwa Merah Silu membuka negeri Samodra. Setelah Samodra diperintah oleh Merah Silu, sampailah berita itu ke Mekah. Khalifah Syarif menyuruh Syeik Ismail pergi mengislamkan Samodra. Dalam pelayaran ke Samodra Syeik Ismail singgah di Muktabar.

Diceritakan Sultan Muktabar yaitu Sultan Muhammad adalah keturunan Abu Bakar Sidiq *radiallahu anhu*. Sultan Muhammad turun menjadi fakir dan ikut berlayar ke Samodra bersama Syeik Ismail untuk mengislamkan orang-orang Samodra.. Dalam hikayat ini Rasulullah sendiri yang mengislamkan Merah Silu. Setelah memeluk agama Islam Merah Silu Bergelar Malikul Saleh dan nama kerajaannya menjadi Samodra Darussalam.

Sementara *Sejarah Melayu* mempunyai cerita yang hampir sama dengan *Hikayat Raja-raja Pasai*. Kisah pengislaman dalam teks *Sejarah Melayu*, dilakukan terhadap Merah Silu yang dilakukan oleh Sultan Muhammad yang datang mengendarai kapal dari Jedah yang dinahkodai Syeik Ismail. Setelah masuk Islam, Merah Silu bermimpi bertemu Rasulullah dan keesokan harinya mampu membaca Al Qur'an dengan fasih. Kemudian Merah Silu berganti nama menjadi Sultan Malikul Saleh. Kisah pengislaman kedua ialah pengislaman Raja Kecil Besar. Pada suatu malam Raja Kecil besar bermimpi bertemu Rasulullah yang mengajarkannya dua kalimat syahadat. Seperti dalam Hikayat raja-raja Pasai, setelah itu mengganti namanya menjadi Sultan Muhammad Syah.

Babad Tanah Jawi menyebutkan bahwa setelah sampai di Surabaya Raden Patah berguru kepada Sunan Ampel. Setelah menjadi murid Sunan Ampel dan menjadi seorang muslim yang taat, Raden Patah dengan dukungan para wali mendirikan Kerajaan Islam pertama di Jawa yaitu Kasultanan Demak Bintara. Dalam melaksanakan tugasnya menyebarkan agama Islam di Jawa, Raden Patah dengan bantuan para wali mendirikan masjid Demak.

Sementara itu dalam *Hikayat Banjar* bahwa Raja Demak hanya akan memberikan bantuan perang kalau Raden Samodra berjanji akan memeluk agama Islam setelah selesai berperang nanti. Raden Samodra menerima agama Islam dan namanya diganti dengan Sultan Suryanullah. Meskipun hanya secara ringkas *Hikayat Banjar* juga menceritakan tentang kisah Kerajaan Demak dalam menerima agama Islam. Demak menerima agama Islam setelah Raja Majapahit menikah dengan putri Raja Pasai yang beragama Islam.

Hikayat Patani mengisahkan bahwa Raja Patani Phya Tu Naqpa mengidap sejenis penyakit kulit yang tidak dapat diobati. Baginda mengumumkan di seluruh negeri barang siapa yang sanggup mengobati akan dijadikan menantu. Syeik Said bersedia mengobati apabila baginda mau memeluk agama Islam setelah sembuh. Namun setelah sembuh baginda dua kali tidak memenuhi janjinya, maka tidak lama kemudian baginda ditimpa penyakit yang sama tetapi lebih parah lagi. Baru yang ketiga kalinya baginda memenuhi janjinya memeluk agama Islam. Phya Tu naqpa kemudian mengganti namanya menjadi Sultan Ismail Syah Zillullah Fil Alam.

Berdasarkan karya-karya di atas dapat diketahui bahwa penceritaan tentang kedatangan Islam tiap-tiap naskah mempunyai bentuk dan cara sendiri-sendiri, kadang kala antara satu dengan yang lain mengambil bentuk yang berlawanan. Hal itu disesuaikan dengan raja yang memerintah penulisan, keadaan masyarakatnya, dan lain-lain. Unsur-unsur lokal dan cara hidup pendukung naskah menjadi pertimbangan bagi penulis terhadap apa yang diceritakan.

Apabila diperhatikan dengan seksama bagian yang menceritakan tentang asal-usul raja, pembukaan negeri, dan kedatangan Islam, akan banyak ditemukan unsur-unsur mitos dan legenda. Unsur mitos digunakan oleh pengarang untuk memberikan pengesahan terhadap apa yang diceritakan. Mitos yang dikembangkan dalam cerita, biasanya adalah apa yang sudah ada dalam kehidupan dan kepercayaan masyarakat itu. Hal semacam inilah yang sering diragukan oleh para peneliti sejarah. Kebenaran mitos ini sering disebut sebagai kebenaran subjektif yaitu kebenaran yang tidak memerlukan bukti nyata tetapi hanya disandarkan pada kepercayaan semata-mata. Kegunaan mitos untuk menguatkan kepercayaan dan keyakinan masyarakat mengenai apa yang diceritakan oleh penulis karya sastra sejarah.

B. Teori dan Pendekatan Dalam Penelitian Karya Sastra Sejarah

Karya sastra sejarah Nusantara merupakan karya sastra yang unik. Bagi para pendukungnya karya ini dianggap sebagai sejarah nenek moyangnya. Namun bagi para peneliti sejarah masa lalu,

karya sastra sejarah sama sekali tidak bernilai sejarah karena banyak sekali mitos dan legende yang tidak mencerminkan tulisan sejarah yang rasional. Oleh karena itu teori dan pendekatan yang tepat akan menjadikan karya-karya sastra sejarah Nusantara ini pada tempatnya. Karya ini dapat digunakan sebagai sumber sejarah tetapi dengan analisis yang kritis dan memadai, sehingga tidak berkesan bahwa karya sastra sejarah sudah final sebagai sumber sejarah yang memang.

Penelitian ini membahas bagaimana stuktur Islam Melayu yang terdapat dalam teks *Sejarah Melayu*. Teks *Sejarah Melayu* yang dikaji dalam penelitian ini berasal dari Naskah *Sejarah Melayu* yang ditulis oleh Tun Seri Lanang yang telah disunting oleh Abdullah bin Abdulkadir Munsir serta ditransliterasi oleh T.D. Situmorang dan A. Teew serta dibantu oleh Amal Hamzah. Naskah *Sejarah Melayu* ini sekarang tersimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta dengan Kode KGB. Meskipun edisi ini tidak sempurna, namun edisi ini cukup baik sebagai bahan kajian dan menjadi dasar dari semua terbitan selanjutnya (Teew, 1980: xvi). Pada kolofon yang terdapat pada bagian depan *Sejarah Melayu* dijelaskan bahwa teks ini ditulis oleh Tun Muhammad atau Tun Sri Lanang dari Negeri Malakat Batu Sawar atas perintah Yang Mulia Yang Dipertuan di Hilir, Sultan Abdullah Ma'ayah Syah Ibn Sultan Ala Jalla Abdul Jalil Syah yang berkerajaan di Johor.

Dengan meminjam teori mitos dan karya sastra Levi Strauss, buku ini berusaha mengungkap makna cerita mitos yang terdapat dalam *Babad Tanah Jawi* dan *Sejarah Melayu* dalam hubungannya dengan struktur budaya yang melahirkannya. Teks *Babad Tanah Jawi* dianalisis berdasarkan latar belakang budaya Jawa yang menjadi konteks lahirnya mitos yang terdapat dalam karya tersebut. Sementara teks *Sejarah Melayu* dikaji dengan melihat konteks budaya Melayu pada masa teks itu ditulis. Analisis strukturalisme Levi Strauss mengenai mitos dipengaruhi oleh analisis struktur bahasa yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure, Jakobson, dan Nikolai Troubetzkoy (Ahimsa Putra, 2001: 90). Menurut Levi Strauss, model struktur yang terdapat dalam bahasa mempunyai pola-pola yang hampir sama dengan mitos (Strauss, 1976: 160-161). Dalam hal ini mitos bukan semata-mata

merupakan cerita pelipur lara, tetapi merupakan cerita yang mengandung sejumlah pesan. Pesan itu tidak hanya terdapat dalam sebuah mitos tetapi tersimpan dalam keseluruhan mitos. Logika ini dihubungkan dengan struktur bahasa yang mempunyai hubungan sintakmatik dan paradigmatic.

Dalam karya sastra sejarah Nusantara, mitos-mitos yang terdapat dalam cerita itu disampaikan oleh penulis naskah masa lalu, sedangkan penerima pesan itu adalah pembaca masa sekarang. Dengan demikian hubungan pemberi pesan dan penerima pesan merupakan hubungan yang sangat jauh dan bersifat satu arah (Ahimsa Putra, 2001: 92). Oleh karena itu pembaca karya sastra sejarah sebagai penerima pesan dalam mitos-mitos harus menggabung-gabungkan pesan itu sehingga pesan itu mempunyai makna. Dengan mengikuti alat analisis bahasa yaitu hubungan sintakmatik dan paradigmatic, pesan-pesan itu akan disusun dan dicari struktur pesan yang ada di dalamnya.

Kajian terhadap *Sejarah Melayu* ini berusaha menggabungkan teori struktural Levi Strauss dengan analisis semiotik. Analisis semiotik digunakan untuk menafsirkan simbol-simbol dalam teks sastra sejarah (Riffatere, 1978). Melalui empat tahap pemaknaan karya sastra yaitu, *pertama* puisi merupakan ekspresi tidak langsung yang menyatakan suatu hal dengan arti lain, *kedua* pembacaan heuristik dan retroaktif atau hermeneutik, *ketiga* matriks, model, dan varian-variannya, dan *keempat* hipogram, maka simbol-simbol yang terdapat dalam kedua teks sastra sejarah tersebut dapat dimaknai secara komprehensif. Dengan kata lain penelitian ini menggunakan analisis simbolisme struktural.

Dengan demikian cerita mitos yang terdapat dalam *Sejarah Melayu* akan diinterpretasikan sesuai struktur budaya masing-masing yang menjadi pendukung mitos itu. Gabungan analisis struktur dan simbol ini diharapkan dapat mengatasi kelemahan pada masing-masing pendekatan. Analisis struktural sering dikatakan sebagai analisis yang kering karena hanya menemukan kerangka-kerangka atau pola-pola dari suatu fenomena. Dalam analisis struktur kadang-kadang penafsiran terhadap fenomena simbol kurang begitu mendalam, sehingga tidak sampai kepada makna yang sesungguhnya dari fenomena itu, sementara analisis

simbol seringkali “*kebablasan*” sehingga kaluar dari benteng-benteng objektivitas. Dengan demikian penafsiran simbol terhadap fenomena tersebut dapat diatasi dengan kerangka struktur yang ada.

Apabila dalam analisis struktur bahasa menggunakan bagian terkecil dari tata bahasa yang disebut fonem, maka dalam analisis mitos ini bagian terkecil dalam mitos dinamakan *mythem* atau *ceriteme*. Dalam menganalisis cerita Oedipus, Levi Strauss menggunakan relasi sintagmatik dan paradigmatis seperti halnya dalam penelitian bahasa. Dengan menggunakan kolom vertical dan horizontal, Strauss mengklasifikasi *mythem-mythem* yang ditemukan dalam kisah Oedipus. Dari kolom-kolom itu, dia kemudian berusaha menemukan struktur umum yang terdapat dalam seluruh mitos yang terdapat di berbagai budaya manusia (Strauss, 1976: 214-216). Dengan demikian seolah-olah bahwa mitos-mitos di berbagai budaya manusia mempunyai struktur yang sama. Cara pandang seperti ini didasarkan pada pandangan bahwa mitos sebenarnya tidak mempunyai makna tertentu, kecuali ditempatkan pada hubungannya dengan mitos lain yang tidak harus berasal dari kebudayaan yang sama (Ahimsa Putra, 2001: 108).

Pandangan Levi Strauss tersebut bertolak belakang dengan keyakinan Rassers bahwa ada kesatuan yang fundamental antara mitos dengan struktur kebudayaan masyarakat pendukungnya. Rassers sudah membuktikan hal itu dalam penelitiannya tentang cerita Panji dalam konteks budaya Jawa. Hal inilah mungkin yang perlu dikritisi dari pendapat Strauss karena mitos lahir dari kebudayaan tertentu sehingga dalam memberi makna juga harus disesuaikan dengan budaya yang melahirkan mitos itu sendiri. Mitos dan budaya masyarakat pendukungnya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan-pisahkan sama sekali.

Mitos merupakan kerangka acuan yang memungkinkan manusia memberi tempat kepada berbagai macam kesan dan pengalaman yang diperoleh masyarakat pendukungnya. Berkat kerangka acuan yang disediakan mitos, manusia dapat berorientasi dalam kehidupan ini. Manusia akan mengetahui dari mana ia datang dan kemana ia akan pergi, asal usul dan tujuan hidupnya

dibeberkannya dalam mitos. Mitos menyediakan pandangan hidup bagi kelompok orang atau masyarakatnya (Dister, 1982: 32-33). Dalam mitos *Sejarah Melayu*, kelompok orang tersebut adalah orang Melayu yang juga beragama Islam. Dengan demikian hubungan struktur mitos *Sejarah Melayu* dengan budaya Melayu menjadi sangat penting. Cerita mitos dalam *Sejarah Melayu* merupakan pengalaman orang Melayu dalam menghadapi dan mempertahankan kehidupannya. Pengala-man hidup yang terdapat dalam mitos tersebut akan memberikan arah kepada kelakuan manusia dan memberikan semacam pedoman bagi manusia untuk bertindak lebih bijaksana.

Karya sastra sejarah Nusantara dalam hal ini dipahami sebagai mitos masa lalu yang ditulis oleh pujangga masa kemudian. Peristiwa yang terdapat dalam karya sastra sejarah itu dikisahkan terjadi seratus tahun sebelum naskah-naskah ini ditulis. Naskah *Sejarah Melayu* ditulis pada abad 17 M, sementara peristiwa terakhir dalam kisah tersebut terjadi pada abad 16 M. Meskipun seringkali tidak diketahui kapan mitos itu lahir, namun tidak dapat diingkari bahwa mitos itu lahir dari masyarakat pendukungnya. Dalam kasus menulis karya sastra sejarah Nusantara, para pujangga penulis naskah adalah individu-individu yang membuat interpretasi, menafsirkan cerita yang sudah ada atau berbagai gejala dan peristiwa yang yang dijumpainya dalam kehidupan mereka.

C. Analisis : *Sejarah Melayu* Sebagai Struktur Berpikir Islam Melayu

Sejarah Melayu merupakan karya sastra sejarah yang sangat penting bagi masyarakat Melayu. Dalam teks *Sejarah Melayu* mengandung adat-istiadat, tradisi, kebiasaan, mite, legende masyarakat Melayu sebelum datangnya agama Islam. Karya ini juga memberikan gambaran dan pandangan hidup masyarakat dan kebudayaan Melayu secara utuh pada masa teks itu ditulis. Kisah dalam teks *Sejarah Melayu*, dimulai dari Kerajaan Makadunia dengan rajanya yang bergelar Iskandar Dzulkarnain yang berhasil menaklukkan berbagai negara di penjuru dunia untuk mengikuti

agama Islam. Kemudian dilanjutkan dengan anak keturunan Iskandar Dzulkarnain yang menurunkan Raja-raja Melayu sampai dengan runtuhnya Kerajaan Malaka karena serangan tentara Portugis. Dalam kisah *Sejarah Melayu* ini, agama Islam menjadi unsur sebagai penggerak alur cerita. Oleh karena tidak berlebihan bila Chamamah Soeratna menyatakan bahwa karya ini senantiasa diacu dan menjadi penyedia fakta mengenai proses Islamisasi (Soeratno, 1997: 16).

Sejarah Melayu ditulis pada masa Kerajaan Islam sudah berkembang pesat di Nusantara, dengan demikian unsur-unsur dan budaya keislaman sangat terlihat dalam cerita. Istilah-istilah dalam bahasa Arab juga cukup banyak digunakan dalam teks *Sejarah Melayu*. Penulis *Sejarah Melayu* Tun Muhammad atau Tun Seri Lanang adalah bangsawan yang sehari-hari hidup dalam lingkungan istana Kerajaan Islam Johor-Melayu. Dalam kolofon yang terdapat dalam teks *Sejarah Melayu*, disebutkan penulisnya adalah seorang *fakir alladi murakkabun ala jahilin* (Pepatah berbahasa Arab ini berarti bodoh sekali atau berlipat ganda kebodohnya, pernyataan ini terdapat dalam kolofon teks *Sejarah Melayu*). Pepatah seperti ini biasa digunakan oleh para pujangga untuk merendahkan dirinya terutama dihadapan raja yang menjadi pelindung atau patronnya. Kisah dalam *Sejarah Melayu* diawali dengan bacaan *Bismillahirrahmanirrahim* dan setiap kisah diakhiri dengan *Wallahu a'lam bi's-sawab, wailaihi'l marji' walma'ab*. Semua itu menunjukkan bahwa pengaruh agama Islam sangat besar dalam teks, terutama berhubungan dengan teologi sunni. Oleh karena itu, untuk menganalisis teks *Sejarah Melayu* diperlukan pemahaman yang mendalam mengenai hubungan budaya Melayu dengan latar belakang keislaman masyarakat pada saat teks ini ditulis.

Kisah dalam teks *Sejarah Melayu* menggambarkan rangkaian cerita yang menunjukkan hubungan antara budaya Melayu dengan agama Islam yang datang kemudian. Alur dalam teks tersebut merupakan gabungan dari keduanya sehingga membentuk sebuah kisah yang unik dan menggambarkan kebudayaan masyarakat Melayu pada abad ke 17 Masehi. Untuk mengetahui lebih jauh hubungan dan integrasi Islam dan kebudayaan Melayu dalam teks

Sejarah Melayu akan dipahami berdasarkan analisis unit-unit naratif dibawah ini.

1. Unit-unit Naratif

Dalam analisis unit-unit naratif terhadap *Sejarah Melayu* ini akan dicari relasi-relasi simbolis antar berbagai *mythem* yang ada, sehingga akan ditemukan struktur yang menjadi dasar penciptaan karya itu. Analisis struktur dilakukan terhadap tokoh-tokoh utama yang terdapat dalam teks *Sejarah Melayu*, melalui identitas diri, peristiwa kehidupan yang mereka alami dan puncak kehidupan tokoh tersebut akan dapat diketahui bagaimana alur berpikir budaya Melayu disusun penulis *Sejarah Melayu*. Pola pikir yang terdapat dalam teks inilah yang menjadi dasar penulisan sekaligus struktur berpikir yang berkembang dan menjadi cita-cita masyarakat Melayu pada masa karya itu ditulis kembali.

Tokoh-tokoh dalam *Sejarah Melayu* yang dianalisis dalam buku ini merupakan tokoh utama yang menggerakkan kisah. Tokoh-tokoh tersebut dianggap sebagai nenek moyang sekaligus pemimpin yang berperan besar dalam membangun dan menjadikan masyarakat Melayu mencapai kejayaan. Tokoh-tokoh tersebut adalah Iskandar Dzulkarnain, Raja Sura, Sang Suparba, Merah Silu, Raja Kecil Besar, dan Sultan Mahmud Syah.

**Iskandar Dzukarnain(ID):Raja Sura (RS): Sang Suparba (SP):
Merah Silu (MS): Raja Kecil Besar(RKB): Mahmud Syah (MSy)**

Kelima tokoh dalam *Sejarah Melayu* itu akan dianalisis melalui struktur kehidupan yang mereka lalui. Struktur kehidupan yang dialami para tokoh tersebut akan diurutkan menurut rantai sintagmatik dan paradigmatic. Dari analisis tersebut akan didapatkan kesamaan di antara peristiwa yang dilalui oleh para tokoh itu. Disamping itu juga akan dilihat bagaimana peristiwa yang dialami oleh para tokoh itu sebagai

struktur berpikir Islam Melayu. Sejarah kehidupan para tokoh dalam *Sejarah Melayu* ini akan dibagi menjadi 3 episode.

a. Identitas Diri Tokoh

Iskandar adalah putra Raja Darab dari Kerajaan Rumawi, yang menjadi tokoh pertama dan utama yang diceritakan dalam *Sejarah Melayu*. Baginda menjadi raja di Negeri Makadunia bergelar Iskandar Dzulkarnain. Pada waktu baginda berjalan hendak melihat matahari terbit, sampailah di kerajaan besar yang bernama Hindi. Kerajaan Hindi diperintah oleh seorang raja yang bernama Raja Kida Hindi. Maka terjadilah pertempuran antara pasukan Kerajaan Makadunia dan Kerajaan Hindi. Dalam pertempuran besar tersebut, Kerajaan Hindi berhasil ditaklukkan Pasukan Iskandar Dzulkarnain. Raja Kida Hindi berhasil ditangkap dan dipaksa untuk mengikuti ajaran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Ibrahim Kalilullah 'alaihi wassalam. Setelah Raja Kida Hindi mengikuti ajaran Islam, maka dirinya diperintahkan kembali menjadi raja di Kerajaan Hindi.

Raja Sura adalah putra Raja Tersu Benderas dengan Putri Raja Sulan yang merupakan keturunan Raja Iskandar Dzulkarnain. Setelah Raja Sulan meninggal, Raja Suran menggantikan kedudukan kakeknya menjadi raja di negeri Amdan Negara. Ketika melihat kaum Barsam, Raja Sura menyebut Allah *subhanahu wata'ala* seraya mengatakan kaum Barsam itu setengah Islam dan setengah kafir. Demikian juga ketika mengatakan bahwa dunia ini banyak macamnya, Raja Sura seraya mengucapkan *subhanallah al Malik al Jabbar*.

Sang Suparba adalah putra Raja Suran dengan Putri Mahtabu'l Ard yang juga merupakan keturunan Raja Iskandar Dzulkarnai. Setelah melakukan perjanjian dengan Demang Daun Lebar, Sang Suparba mengatakan bahwa akan dianugerahkan oleh Allah *subhanahuwata'ala* bahwa raja-raja Melayu tidak akan

memberikan aib kepada rakyatnya. Demikian juga ketika Sang Suparba membasuh kakinya dalam laut dan melingkarkan rotan di air itu, maka katanya dengan ijin Allah dan berkat anak cucu Iskandar Dzulkarnain, air dalam lingkaran rotan menjadi tawar.

Merah Silu diislamkan oleh Sultan Muhammad. Setelah menjadi Islam, Merah Silu bermimpi bertemu Rasulullah dan diludahi mulutnya. Ketika terbangun dirinya sudah fasih membaca Al-Qur'an. Merah Silu diangkat menjadi Raja Samodra dengan gelar Malikus Saleh. Malikus Saleh menikah dengan Putri Raja Perlak yang bernama Putri Genggang. Raja Perlak adalah keturunan Iskandar Dzulkarnain, jadi Merah Silu adalah menantu keturunan Iskandar Dzulkarnain.

Raja Kecil Besar adalah putra Baginda Raja Tengah keturunan Iskandar Dzulkarnain. Pada suatu hari Raja Kecil Besar bermimpi bertemu dengan Baginda Rasulullah. Raja Kecil besar diminta melafalkan Kalimah Syahadat, mengganti namanya menjadi Sultan Muhammad, dan menyuruh raja itu mengikuti sebuah kapal dari Jeddah yang akan datang besok waktu Ashar. Raja Kecil Besar berjanji akan melaksanakan perintah Rasul. Setelah memerintahkan itu Rasulullah menghilang secara gaib. Ketika Raja Kecil Besar terbangun dari mimpinya, beliau terkejut karena merasakan bau badannya menjadi wangi. Maka tidak henti-hentinya baginda menyebut Kalimah Syahadat.

Mahmud Syah adalah putra dari Sultan Alaudin Riayat Syah I dan keturunan Sultan Iskandar Dzulkarnain. Mahmud Syah menjadi raja masih sangat muda. Sultan Alaudin Riayat Syah I dalam pengangkatan putranya sebagai sultan, mewasiatkan kepada Mahmud Syah agar selalu memelihara Firman Allah subhanahu wa ta'ala. Mahmud Syah juga diminta bersikap sabar karena Allah bersama orang-orang yang sabar. Dalam menjalankan pemerintahan Mahmud Syah disarankan mendahulukan urusan-urusan ibadah kepada Allah serta

dilarang membunuh rakyat Melayu. Sultan Mahmud Syah juga diberi pesan untuk berhati-hati terhadap fitnah yang dilakukan oleh para pejabat di sekelilingnya.

Setelah diadakan analisis terhadap keenam tokoh diatas, mereka mempunyai beberapa kesamaan tentang identitas diri mereka. Tokoh pertama adalah Iskandar Dzulkarnain yang menjadi nenek moyang dari semua tokoh-tokoh di atas. Semua raja atau Sultan Melayu adalah keturunan Iskandar Dzulkarnain, seorang Raja Besar pada masa Romawi yang merupakan simbol kejayaan sejarah manusia pada abad 3 SM. Kedua, tokoh-tokoh di atas mempunyai agama yang sama yaitu Islam. Dzulkarnain diceritakan mengikuti agama Islam yang dibawa Nabi Ibrahim *Kalilullah 'alaihi wassalam*. Wujud keislaman dari Raja Sura dan Sang Suparba dinyatakan penyebutan mereka kepada Allah *subhanahu wata'ala*. Islam yang dianut oleh Raja Sura dan Sang Suparba belum jelas menunjukkan Islam yang dibawa Rasulullah Muhammad s.a.w. karena dalam kisah mereka belum menyebut Rosulullah Muhammad. Keislaman Merah Silu ditunjukkan dengan diislamkannya Merah Silu oleh Sultan Muhammad, kemudian dilanjutkan dengan kepafasihannya membaca al-Qur'an. Keislaman Raja Kecil Besar ditunjukkan dengan tak henti-hentinya menyebut Kalimah Syahadat. Sementara keislaman Sultan Mahmud Syah ditunjukkan oleh pesan-pesan ayahnya supaya selalu memelihara Firman Allah yaitu Al-Qur'an.

Berdasarkan analisis struktur terhadap keenam tokoh tersebut dapat dibuat bagan sebagai berikut:

Bagan Identitas Diri Tokoh

Nama Tokoh	Identitas I	Identitas 2	Identitas 3
Iskandar Dzulkarnain	-	Agama Islam	Agama Islam yang dibawa Nabi Ibrahim
Raja Suran	Keturunan Iskandar Dzulkarnain	Agama Islam	Agama Islam yang dibawa Nabi Ibrahim
Sang Suparba	Keturunan Iskandar Dzulkarnain	Agama Islam	Agama Islam yang dibawa Nabi Ibrahim
Merah Silu	Menantu Keturunan Iskandar Dzulkarnain	Agama Islam	Diislamkan oleh Sultan Muhammad dengan Islam yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w
Raja Kecil Besar	Keturunan Iskandar Dzulkarnain	Agama Islam	Agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w
Sultan Mahmud Syah	Keturunan Iskandar Dzulkarnain	Agama Islam	Agama Islam yang dibawa nabi Muhammad yang selalu berpegang pada al-Qur'an

b. Pengalaman Hidup Tokoh

Pengalaman hidup Iskandar Dzulkarnain dimulai dengan keinginannya menaklukkan Kerajaan Hindi dibawah kekuasaan Makadunia. Setelah Raja Kida Hindi menyerahkan diri dan mengikuti agama Islam yang dibawa Nabi Ibrahim alaihi salam. Maka sebagai bentuk penghormatannya kepada Iskandar Dzulkarnain, Raja Kida Hindi mempersembahkan putrinya. Dengan memo-

hon kepada Nabi Khidir, maka dinikahkanlah putri Raja Kida Hindi yang bernama Syahrul Bariyah dengan Iskandar Dzulkarnain. Pernikahan itu dihadiri raja-raja bawahan, ulama, pendeta dan semua bangsawan kerajaan. Dalam khutbah nikahnya, Nabi Khidir menyebut nama Allah *Subhanahu wata'ala* dan mengucapkan selamat kepada nabi-nabi terdahulu. Disampaikan pula oleh Nabi Khidir bahwa Raja Iskandar Dzulkarnain adalah pemimpin yang disertai oleh Allah *Subhanahu wata'ala* kerajaan di seluruh dunia ini mulai dari timur ke barat, dan dari utara ke selatan.

Raja Sura yang merasa sudah berhasil mengetahui dan menguasai dunia, berkeinginan untuk mengetahui kehidupan di alam samodra. Dengan menggunakan peti kaca, Raja Sura berhasil masuk ke dalam samodra. Setelah sampai di dasar samodra, dia keluar dari peti kaca dan sampai sebuah negeri yang sangat besar. Di tempat itu Raja Sura bertemu dengan orang-orang setengah kafir dan setengah Islam bernama kaum Barsam. Kemudian Raja Sura menghadap kepada raja di negeri itu bernama Raja Aftabu'l Ard. Raja Aftabu'l Ard yang mendengar dari Raja Sura bahwa dirinya berasal dari dunia lain, maka Raja Aftabu'l Ard menjadi heran seraya mengucapkan *subhanallah al-Malik al-Jabar*.

Raja Sura disambut dengan baik oleh Raja Aftabu'l Ard, bahkan baginda berkenan memberikan putrinya yang bernama Putri Mahtabu'l Bahr kepada Raja Sura. Setelah menikah dengan Putri Mahtabu'l Bahr, Raja Sura bertempat tinggal di kerajaan dasar samodra itu selama tiga tahun. Pasangan itu mempunyai tiga orang putra. Ketika Raja Sura hendak kembali ke dunia, ketiga putranya tidak dibawa. Raja Sura hanya berpesan kepada mertuanya agar jika anaknya sudah besar diantarkan ke dunia agar keturunan Iskandar Dzulkarnain tidak terputus. Kemudian Raja Sura mohon pamit kepada istri dan Baginda Aftabu'l Ard untuk kembali ke dunia. Dengan mengendarai kuda sembrani jantan bernama

Farasu'l Bahr pemberian ayah mertuanya, Raja Sura terbang kembali ke dunia. Prajurit Raja Sura yang mengetahui bahwa rajanya mengendarai kuda jantan segera mengeluarkan kuda betina, sehingga kuda sembrani itu segera turun ke dunia.

Setelah kuda sembrani itu turun, Raja Suran menyuruh rakyatnya agar menuliskan dalam batu bersurat dengan bahasa Hindustan tentang pengalaman dirinya masuk ke dalam samodra. Batu bersurat tersebut bersama harta benda berupa emas, perak, permata, dan segala benda-benda ajaib kemudian ditanah di dalam tanah. Raja Sura berpesan bahwa pada akhir jaman kelak ada seorang raja dari anak cucuku yang akan memperoleh harta ini, dan raja inilah yang akan menaklukkan negeri Nusantara. Setelah itu Raja Sura kembali ke benua Keling. Disana baginda membangun sebuah negeri yang sangat besar dan megah, dengan pulau-pulau yang sangat indah. Negeri itu kemudian diberi nama Bida Nagara.

Pengalaman hidup yang dialami Sang Suparba diawali ketika pada suatu malam terlihat oleh Wan Empuk dan Wan Malini bahwa di atas bukit Siguntang terlihat cahaya sebesar naga yang berkilaun. Pada siang harinya ketika mereka naik ke atas bukit Siguntang dilihatnya padi-padi yang ada di sawah berbuah emas, berdaun perak dan batangnya tembaga. Setelah diperhatikan dengan seksama ternyata tanah di bukit itu juga berubah menjadi emas dan di atas tanah itu berdiri tiga orang laki-laki muda dan tampan dengan pakaian bangsawan kerajaan. Salah seorang yang berkendaraan lembu perak bernama Bicitram dan dua orang lainnya yang berdiri dengan memegang pedang kerajaan adalah Nila Pahlawan dan yang memegang tombak adalah Karna Pandita. Setelah ditanya oleh Wan Empuk dan Wan Maliki, mereka mengatakan keturunan Raja Iskandar Dzulkarnain, Raja Nusirwan, dan Raja Sulaiman alaihi as-salam. Ayah mereka adalah Raja Sura sedangkan ibu mereka adalah Putri Mahtabu'l Bahr dari kerajaan dasar

samodra. Sebagai tanda bahwa mereka cucu Iskandar Dzulkarnain adalah mahkota yang dipakai Bicitram dan padi yang berbuah emas serta berdaun perak.

Ketiga pemuda itu kemudian pergi ke rumah Wan Empuk dan Wan Malini. Lembu yang dinaiki Bicitram tiba-tiba mengeluarkan buih dan menjelma menjadi seorang laki-laki diberi nama Bat. Setelah memetik padinya yang telah berubah menjadi emas dan perak, Wan Empuk dan Wan Malini menjadi kaya raya. Laki-laki jelmaan buih lembu yang bernama Bat berhasil membangun sebuah kerajaan dan Bicitram menduduki tahta kerajaan bergelar Sang Suparba Taramberi Teribuana. Adiknya Nila Pahlawan dan Karna Pandita menikah dengan Wan Empuk dan Wan Malini. Anak cucu keduanya diberi gelar oleh Suparba Baginda Dara dan Baginda Awang. Sementara Sang Suparba belum beristri karena setiap wanita akan dikawinnya menemui celaka pada malam pertama.

Penguasa Palembang pada waktu itu Demang Lebar Daun mendengar bahwa di bukit Siguntang ada cucu keturunan Iskandar Dzulkarnain. Maka Demang Lebar Daun menghadap Sang Suparba. Demang Daun Lebar mempunyai seorang putri cantik bernama Wan Sendari. Sang Suparba berniat menyunting putri Demang Daun Lebar. Demang Daun Lebar memberikan putrinya tetapi minta syarat, yaitu agar sebagai raja Sang Suparba dan keturunannya kelak agar tidak berbuat nista dengan kata-kata jahat apalagi jangan sampai dibunuh, kecuali jika melanggar hukum syara'. Permintaan Demang Daun Lebar dikabulkan tetapi Sang Suparba juga meminta agar anak cucu Demang Daun Lebar jangan durhaka kepada raja, meskipun raja itu dzalim dan jahat sekalipun. Demang Daun Lebar juga menyanggupi permintaan itu. Maka dianugerahkan oleh Allah *subhanahuwata'ala* bahwa semua raja-raja Melayu tidak pernah memberikan aib kepada hambanya, meskipun besar dosanya tidak digantung atau dibunuh, jika ada raja yang memberi aib

kepada hambanya maka negerinya akan binasa dan hamba Melayu tidak akan pernah durhaka kepada rajanya meskipun raja itu jahat.

Setelah semua permintaan itu terkabul, maka pernikahan Sang Suparba dengan Putri Demang Daun Lebar Wan Sendari berjalan dengan selamat. Sang Suparba menduduki tahta Kerajaan Palembang, sementara Demang Daun Lebar menjadi perdana menteri. Pada suatu hari, hulu sungai Palembang mengeluarkan buih dan berubah menjadi seorang gadis. Gadis itu sangat dikasihi oleh Sang Suparba dan dinamakan Putri Tanjung Buih. Perkawinan Sang Suparba dengan Wan Sendari melahirkan empat orang anak yaitu Seri Dewi, Candra Dewi, Sang maniaka, dan Nila Utama.

Pada waktu Sang Suparba ke Kuantan, dilihatlah orang-orang Minangkabau mengelu-elukan baginda. Mereka meminta Sang Suparba membantu mereka membunuh seekor ular besar yang mengganggu wilayah mereka. Ular itu sangat besar dan suka merusak pertanian dan rumah mereka. Sang Suparba memerintahkan hulubalang-nya yang bernama Permas Kumambang. Dengan menggunakan keris baginda yang bernama Semandang Kini, ular tersebut berhasil dibunuh oleh sang hulubalang. Sang Suparba kemudian menjadi Raja Minangkabau dan menurunkan Raja-raja Pagaruyung sampai sekarang.

Pengalaman hidup Merah Silu, diawali ketika ia memasak cacing-cacing tanah yang kemudian berubah menjadi emas dan perak. Merah Silu yang mempunyai emas dan perak yang banyak menjadi kaya raya. Mengetahui adiknya mempunyai harta yang banyak, kakaknya Merah Jaga berniat membunuh adiknya untuk mendapatkan harta itu. Merah Silu yang ketakutan melarikan diri ke hutan Gerun. Pada suatu hari Merah Silu sedang berburu dengan anjingnya yang bernama pasai. Pada waktu naik di dataran tinggi, tiba-tiba pasai menyalak karena melihat seekor semut yang besarnya

seperti kucing. Merah Silu mengambil semut itu dan dimakannya, dan tempat itu dinamakan semudra.

Disebutkan pula Firma Rasulullah *sallallahu alaihi wassallama* bahwa "Pada akhir jaman kelak ada sebuah negeri di bawah angin, Samudra namanya, maka apabila kamu mendengar kabar negeri Samodra itu, maka segeralah kamu pergi ke negeri itu, bawa sekalian di negeri itu masuk Islam, karena dalam negeri itu banyak wali Allah, ada pula seorang Raja Muktabar nama negerinya, kamu bawa serta." Maka beberapa lama setelah itu, maka diutuslah utusan dari Negeri Mekah sebuah kapal ke Negeri Muktabar dengan nahkoda Syeik Ismail.

Kapal dari Negeri Mekah dengan nahkoda Syeik Ismail tersebut menuju ke Muktabar. Raja Muktabar adalah Sultan Muhammad, beliau adalah keturunan Abu Bakar Sidiq *radhi Allahu'anhu*. Ketika mendapati kapal yang membawa sabda Rasulullah tersebut, Sultan Muhammad berkeinginan mengikuti pelayaran ini. Negeri Muktabar diserahkan kepada putranya. Dengan pakaian fakir, Sultan Muhammad ikut berlayar dengan kapal dari negeri Mekah itu singgah di Negeri Fansuri, Lamiri, Haru, dan Perlak. Di Negeri Fansuri, Lamiri, Haru, Perlak Sultan Muhammad dan rombongan mengajarkan Al-Qur'an dan menyebarkan agama Islam. Ketika sampai di Samodra, Sultan Muhammad berhasil mengislamkan Merah Silu. Setelah menjadi Islam, Merah Silu bermimpi bertemu Rasulullah dan diludahi mulutnya. Ketika terbangun dirinya sudah fasih membaca Al-Qur'an. Mengetahui hal itu, Sultan Muhammad meminta nahkoda Syeik Ismail menurunkan semua perlengkapan kapal karena mereka sudah sampai di tempat tujuan. Merah Silu diangkat menjadi Raja Samodra dengan gelar Malikus Saleh.

Malikus Saleh menikah dengan Putri Raja Perlak yang bernama Putri Genggang. Dalam menjalankan pemerintahannya, Malikus Saleh didampingi oleh dua

orang pejabat kerajaan yaitu Seri Kaja dan Bawa Kaja yang setelah masuk Islam berubah namanya menjadi Ali Ghijathu'Din dan Ali Asmajud Din. Ketika baginda berburu dengan si pasai, anjing itu menyalak di sebuah dataran tinggi maka dataran itu dinamakan Pasai. Sultan Malikus Saleh mempunyai dua orang putra yaitu Malikuz Zahir dan Malikul Mansur. Setelah Malikus Saleh meninggal, beliau digantikan oleh putranya Malikus Zahir.

Pada suatu hari Raja Kecil Besar bermimpi bertemu dengan Baginda Rasulullah. Raja Kecil besar diminta melafalkan Kalimah Syahadat, mengganti namanya menjadi Sultan Muhammad, dan menyuruh raja itu mengikuti sebuah kapal dari Jeddah yang akan datang besok waktu Ashar. Raja Kecil Besar berjanji akan melaksanakan perintah Rasul. Setelah memerintahkan itu Rasulullah menghilang secara gaib. Ketika Raja Kecil Besar terbangun dari mimpinya, beliau terkejut karena merasakan bau badannya menjadi wangi. Maka tidak henti-hentinya baginda menyebut Kalimah Syahadat. Tingkah laku baginda tersebut membuat heran dan bingung seluruh kerajaan, bahkan para dayang menganggap baginda telah gila.

Tidak lama kemudian mimpi baginda menjadi kenyataan, pada waktu asar tiba datanglah sebuah kapal besar dengan nahkoda Sayid Abdul Aziz yang berlabuh dan menjalankan sholat di pantai Malaka. Sejak itu seluruh punggawa kerajaan masuk agama Islam dengan bimbingan Sayid Abdul Aziz. Setelah menjadi Islam dan menjalankan seluruh perintah agama, Sultan Muhammad bergelar Machdum Sultan Muhammad Syah. Bendahara Raja bergelar Seri Wak Raja, sedangkan Raden Anum menjadi perdana menteri bergelar Seri Amar Diraja. Sejak itulah dibuat pula larangan dan perintah dalam kerajaan mulai dalam hal interior istana kerajaan, rumah yang dipakai para bangsawan, pemakaian perhiasan, pemakaian perlengkapan raja dan bangsawan, pengguna-

an gelar sampai etika di penghadapan raja. Diceritakan pula tentang kegiatan keagamaan di tengah-tengah budaya Kerajaan Malaka, seperti tradisi mengarak sajada, serban pada malam tanggal 27 bulan Ramadhan dan kebiasaan sholat taraweh yang dilakukan sultan dengan mengendarai gajah.

Setelah Sultan Alaudin Riayat Syah I meninggal, Sultan Mahmud Syah yang sudah diberi wasiat oleh ayahnya untuk selalu memelihara Firman Allah berupa Al-Qur'an, tidak membunuh rakyatnya, serta tidak mudah termakan fitnah sama sekali tidak dilakukannya. Pada waktu menjadi Sultan Malaka, Mahmud Syah menjadi suka sekali bermain dengan perempuan. Bahkan istri seorang bangsawan bernama Tun Teja Ratna istri penguasa Pahang diambilnya dengan cara paksa. Banyak pula istri para bangsawan yang diajak bercinta oleh Sultan Mahmud Syah dengan cara paksa. Dengan cara difitnah oleh Syah Bandar Raja Medelira, seorang punggawa kerajaan bernama Tun Ali dibunuh oleh sultan. Kemudian Mahmud Syah mengambil Tun Fatimah bekas istri Tun Ali sebagai istrinya. Saudara Sultan yang bernama Raja Zainal Abidin dibunuh karena dianggap meresahkan masyarakat. Pada hal sebenarnya sultan hanya iri karena saudaranya sangat disukai oleh rakyatnya.

Akhirnya Sultan Mahmud Syah insyaf akan perbuatannya itu. Berbagai fitnat yang pernah diterimanya diselidiki kembali, Syah Bandar Raja Medelir yang terbukti bersalah atas kematian Tun Ali akhirnya dihukum. Sultan juga belajar ilmu agama Islam kepada Maulana Sadar Jahan. Namun akibat serangan pasukan Portugis, akhirnya Mahmud Syah harus kehilangan tahtanya di Malaka dan melarikan diri meninggalakan Malaka.

Berdasarkan analisis terhadap pengalaman hidup yang dilalui para tokoh di atas terdapat beberapa kesamaan antara satu tokoh dengan tokoh yang lain. Raja

Iskandar Dzulkarnain setelah menundukkan Raja Kida Hindi dinikahkan oleh Nabi Khidir dengan putri Kida Hindhi yang bernama Syahrul Bariyah. Raja Sura yang menjelajahi samodra akhirnya bertemu dengan raja dasar samodra bernama Aftabul Ard dan menikah dengan putrinya yang bernama Mahtabul Bahr. Setelah selama tiga tahun menetap di dasar samodra, Raja Sura kembali ke dunia dengan mengendarai kuda sembrani bernama Fasarul Bahr. Sang Suparba sejak datang di gunung Sigantang sudah menunjukkan keajaibannya dengan cahayanya sangat terang yang menjadikan buah padi, batang padi menjadi emas dan perak. Suparba juga mengendarai lembu perak. Namun ketika Suparba hendak menikah, dia menemui kesulitan karena setiap wanita yang dinikahinya menemui celaka. Baru setelah mengadakan perjanjian dengan Demang Lebar Daun tentang hubungan rakyat dan raja, maka Sang Suparba dapat menikah dengan selamat dengan Wan Sendari.

Sementara pengalaman hidup Merah Silu adalah ketika hendak dibunuh oleh saudaranya Merah Jaga karena dapat memasak cacing berubah menjadi emas dan perak. Pada waktu melarikan diri sampailah ia di Samodra, negeri yang difirmankan oleh Rasulullah akan menjadi negeri Islam karena di situ banyak wali Allah. Di tempat itu Merah Silu diislamkan oleh Sultan Muhammad serta bermimpi bertemu Rasulullah dan mampu membaca al-Qur'an. Raja Kecil Besar bermimpi bertemu dengan Rasulullah dan diminta melafalkan Kalimah Shahadat. Kemudian namanya berubah menjadi Sultan Muhammad. Sejak itu kerajaan yang dipimpinnya diberlakukan aturan yang Islami. Pangalaman hidup Sultan Mahmud Syah mempunyai perbedaan sendiri. Setelah mendapatkan wasiat dari ayahnya untuk memelihara Firman Allah swt dalam menjalankan pemerintahannya, dia tidak mengindahkan hal itu. Mahmud Syah justru melakukan tindakan-tindakan yang melanggar wasiat yang disampaikan Sultan Riayat Syah I. Pada

akhirnya meskipun dirinya insyaf dan mengakui kesalahannya, tetapi dia harus kehilangan tahta dan melarikan diri dari Malaka. Adanya kesamaan dan perbedaan pengalaman hidup para tokoh dalam teks *Sejarah Melayu* di atas dapat dibuat bagan sebagai berikut:

Bagan Pengalaman Hidup Tokoh

Nama Tokoh	Pengalaman Hidup 1	Pengalaman Hidup 2	Pengalaman Hidup 3
Iskandar Dzulkarnain	Menundukkan Raja Hindi	Menikah dengan Syahrul Bariyah disaksikan Nabi Khidir	Menjadi Raja Besar di Makadunia
Raja Sura	Masuk Ke dasar Samodra	Menikah dengan Mahtabul Bahr	Menjadi Raja Besar di Bija Nagara
Sang Suparba	Manjadikan padi menjadi emas dan perak	Menikah dengan Wan Sendari	Menjadi Raja Palembang dan Membuat Perjanjian Dengan rakyatnya
Merah Silu	Memasak cacing menjadi emas	Mimpi bertemu Rasul dan Berganti Nama Malikul Saleh	Menjadi Sultan di Kerajaan Islam Samodra
Raja Kecil Besar	Bermimpi bertemu Rasulullah dan mampu melafalkan shahadat	Mengganti namanya dengan Sultan Muhammad	Menjadi Sultan Malaka dan Membuat hukum Islam di negaranya
Sultan Mahmud Syah	Mendapat Wasiat untuk Memelihara Firman Allah (al-Qur'an)	Berbuat Menyalahi al-Qur'an dan	Insyaf dan kehilangan Tahta Kasultanan Malaka

Dalam perjalanan hidupnya para tokoh di atas mengalami berbagai peristiwa penting yang menyempurnakan kehidupan mereka sebagai raja Melayu. Iskandar Dzulkarnain, Raja Sura, dan Sang Suparba setelah mengalami berbagai peristiwa gaib, menemukan pasangan hidupnya. Pasangan hidup itulah yang menyempurnakan kehidupan para raja itu untuk memerintah kerajaannya. Tokoh Merah Silu setelah mengalami peristiwa gaib bertemu Rasulullah dan menemukan Kerajaan Samodra yang mengantarkannya menjadi Raja Islam Pertama kerajaan tersebut. Sementara Raja Kecil Besar setelah bermimpi bertemu Rasulullah dan mampu melafalkan Kalimah Shahadat berhasil menjadi sultan bergelar Sultan Muhammad berusaha menerapkan hukum Islam di Malaka sebagai pedoman kehidupan kerajaan yang adil dan makmur. Dan yang terakhir Sultan Mahmud Syah yang tidak mau menjalankan wasiat untuk memelihara firman Allah (al-Qur'an) harus kehilangan tahtanya.

2. Struktur Berpikir Islam Melayu :

Teks *Sejarah Melayu* memberikan gambaran bahwa untuk membangun kerajaan Islam Melayu agar mencapai puncak kejayaan diperlukan tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang calon sultan. Sebagaimana dalam kerajaan tradisional Melayu, sultan adalah simbol dari kerajaan itu sendiri. Sultan atau raja yang kuat dan legitimat akan menjadikan kerajaan mencapai kejayaan dan kemakmuran. Berdasarkan analisis terhadap teks *Sejarah Melayu* di atas, disimpulkan bahwa Sultan Melayu adalah keturunan Iskandar Dzulkarnain dan beragama Islam. Kemudian mereka akan mengalami berbagai peristiwa kehidupan yang sangat penting untuk menuju ke arah kesempurnaan mereka sebagai Raja Melayu. Peristiwa atau pengalaman hidup ke arah kesempurnaan ditempuh melalui dua jalan, jalan pertama melalui mitos lokal Melayu dan jalan kedua dengan mitos Islam. Agama Islam dan keturunan

Iskandar Dzulkarnain menjadi dasar tokoh-tokoh tersebut untuk lebih mantap dalam menapaki kehidupan sebagai seorang pemimpin Melayu. Dengan akidah agama Islam, baik agama Islam yang dibawa oleh Nabi Ibrahim *alaihi salam* maupun setelah disempurnakan Nabi Muhammad s.a.w akan menjadi modal besar bagi keturunan Sultan Iskandar Dzulkarnain dalam membangun kasultanan Melayu menuju puncak kejayaan.

Meskipun dalam teks *Sejarah Melayu* tetap memberikan tempat bagi berkembangnya budaya Melayu dengan latar belakang mitos tradisional, seperti yang dialami oleh Raja Sura dan Sang Supraba, namun sejak lahirnya tokoh Merah Silu yang bergelar Sultan Malikul Saleh, ajaran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw mulai dieksplisitkan. Melalui tokoh Merah Silu dimunculkan Negeri Islam Samodra sebagai penyebar agama Islam di Melayu. Dikisahkan pula bahwa Merah Silu setelah bermimpi bertemu Rasulullah Muhammad saw, ia mampu membaca Al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kepada rakyatnya. Dengan kata lain dapat juga dikatakan bahwa teks *Sejarah Melayu* merupakan bentuk penyempurnaan dakwah Islam yang dilakukan oleh tokoh Merah Silu terhadap agama Islam Melayu yang sudah ada sebelumnya. Dalam perkembangannya kemudian, Islam tidak hanya menjadi mitos dan mimpi tetapi harus dirasionalkan atau dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari. Demikian pula yang dialami Raja Kecil Besar. Setelah bermimpi bertemu dengan Nabi Muhammad dan disuruh melafalkan syahadat serta mengganti namanya dengan Sultan Muhamma Syah, dirinya menjadi Sultan Malaka yang termasyur. Tokoh selanjutnya yaitu Sultan Mahmud Syah yang tidak melaksanakan wasiat ayahnya untuk melaksanakan Firman Allah yaitu Al-Qur'an, akhirnya harus mendapatkan kenyataan pahit yaitu kehilangan tahta Malaka. Pada bagian akhir teks *Sejarah Melayu* ini dengan jelas dikisahkan bahwa Islam tidak hanya simbol atau mitos tetapi sesuatu yang harus diwujudkan dalam kehidupan masyarakat nyata. Mitos atau simbol agama Islam dan

keturunan Iskandar Dzulkarnain tidak ada artinya apabila esensinya atau nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tanpa dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari.

Berdasarkan analisis terhadap tokoh-tokoh utama dalam teks *Sejarah Melayu* dapat dibuat bagan struktur berpikir Islam Melayu sebagai berikut:

1. Mitos Lokal Melayu

A. Islam dan Keturunan Iskandar Dz. → B 2. Mitos Islam → C. Sultan Melayu
3. Islam Rasional

Bagan Struktur Berpikir Islam Melayu

Bagan tersebut menjelaskan bahwa berdasarkan analisis struktur terhadap tokoh yang terdapat teks *Sejarah Melayu* disimpulkan bahwa semua calon Sultan Melayu mempunyai identitas diri beragama Islam dan masih keturunan Iskandar Dzulkarnain. Dalam perjalanan kehidupannya, mereka mengalami berbagai peristiwa yang mengantarkannya menjadi Sultan. Pengalaman hidup para tokoh itu dapat dibagi menjadi 3 yaitu Mitos Lokal Melayu, Mitos Islam, dan Islam Rasional. Ketiga pengalaman hidup tokoh ini juga menunjukkan bahwa teks *Sejarah Melayu* mengandung dinamika berpikir masyarakat Melayu pada waktu itu. Penyalin teks *Sejarah Melayu* ingin menunjukkan bahwa pada waktu teks disalin, Islam tidak hanya sekedar mitos atau alat untuk legitimasi kekuasaan raja atau sultan tetapi Islam dalam hal ini Al-Qur'an sudah menjadi pedoman hidup yang harus dijalankan. Dengan kata lain dalam teks *Sejarah Melayu* terdapat sejarah atau kronologis kesadaran keislaman masyarakat Melayu, dari kesadaran yang sederhana yaitu kesadaran mitos menuju ke kesadaran Islam yang lebih rasional (Bandingkan dengan pendapat Koentowidjodjo, 2003). Pada saat teks itu ditulis, penyalin ingin menyampaikan bahwa nilai-nilai Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an merupakan pedoman kehidupan masyarakat yang harus dijalankan untuk mencapai kesejahteraan dan kedamaian Melayu.

D. PENUTUP

Sebagai karya sastra yang sebagian besar ditulis setelah datangnya agama Islam, karya sastra sejarah Nusantara banyak mengandung unsur-unsur Islam yang berkembang saat itu. Bahkan dalam karya sastra sejarah Nusantara ini akan dapat dipahami bagaimana warna keislaman yang terdapat dalam suatu masyarakat pendukung karya itu. Pada masyarakat Melayu, teks *Sejarah Melayu* akan menggambarkan bagaimana agama Islam di Melayu pada masa teks itu ditulis, diterima dan kemudian dipahami serta dipraktekkan oleh orang Melayu

Teks *Sejarah Melayu* secara eksplisit menunjukkan bahwa naskah ini ditulis oleh orang Islam yang sangat taat beragama. Sebagai pembuka teks, pada bagian paling awal *Sejarah Melayu* ditulis *Bismillahirrahmanirrahim* dan dilanjutkan dengan *Alhamdulillahirrabbi' alamin*. Kalimat pertama menunjukkan bahwa penulis dalam setiap perbuatan yang dilakukan selalu menyebut asma Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, sehingga apa yang dilakukannya menjadi amal ibadah. Disamping itu penulis juga selalu mensyukuri akan nikmat Allah kepadanya. Bacaan Basmalah dan ungkapan syukur ini menjadi ciri keimanan seseorang terhadap Allah Yang Maha Kuasa. Dalam menuliskan waktu, *Sejarah Melayu* menggunakan tahun Islam atau tahun Hijriyah untuk menandai waktu penulisan naskahnya. Pada kolofon teks *Sejarah Melayu* dinyatakan bahwa naskah ditulis pada hari Kamis, tanggal 12 Rabiullawal 1021 Hijriyah. Hal ini berbeda dengan kebiasaan masyarakat Jawa yang mempunyai tahun sendiri yaitu tahun Jawa. Tahun Jawa merupakan perpaduan tahun Saka dengan tahun Islam atau Hijriyah. Sebelum orang Jawa mengenal agama Islam, mereka menggunakan kalender Saka. Sejak tahun 1554 Saka bertepatan dengan tahun 1666 M, Sultan Agung yang merupakan Raja Mataram Islam di Jawa melanjutkan tahun Saka dengan menggunakan perhitungan tahun Islam atau Hijriyah. Tahun Saka yang sebelumnya digunakan oleh orang Jawa menggunakan perhitungan samsiyah yaitu perjalanan bumi mengelilingi matahari, sementara tahun Islam atau Hijriyah menggunakan perhitungan komariah atau bulan mengelilingi bumi. Tahun Jawa dimulai pada tanggal 1 Sura tahun Alip 1555

bertepatan dengan 1 Muharram 1043 Hijriyah, atau bersamaan dengan 8 Juli 1633 M.

Pada teks *Sejarah Melayu* banyak memberikan gambaran secara jelas bahwa Islam yang berkembang di Melayu banyak dipengaruhi oleh unsur-unsur tasawuf. Sejak awal teks yaitu dalam kolofon dengan jelas dinyatakan bahwa penulis adalah seorang fakir. Gelar fakir ini mengingatkan kepada gelar yang diberikan kepada seorang sufi yang telah meninggalkan keduniaan dan yang telah memilih hidup untuk keagamaan (Baried, 1985: 288). Seorang fakir yang hidup tanpa memiliki sesuatu bukan karena nasibnya menjadi miskin, akan tetapi memang karena kehendaknya untuk jauh dari kenikmatan hidup, karena segala keduniaan itu merupakan hambatan untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan (Goldziher, Ignas. *Vorlesungen uber den Islam*. Heidelberg: Carl Winter's Universitatsbuchhandlung. 1925). Penggunaan kata fakir ini, dapat juga digunakan sebagai cara untuk merendahkan diri penulis dihadapan pembaca dan raja yang memerintah pada waktu itu. Ungkapan merendahkan diri dari penulis terhadap raja yang memerintah merupakan tradisi yang biasa dilakukan para pujangga di Nusantara. Hal ini tidak terlepas dari kedudukan pujangga sebagai abdi kerajaan. Dalam karya-karya sastra Jawa cara untuk merendahkan diri penulis dihadapan raja biasanya menggunakan kata-kata bahwa penulis adalah orang yang bodoh yang tidak tahu apa-apa, namun dengan sombong berani menulis karya sastra.

Gambaran tentang Islam tasawuf, juga diceritakan dalam teks *Sejarah Melayu* pada diri seorang ulama bernama Maulana Abu Ishak. Maulana Ishak digambarkan sebagai seorang ulama yang sangat faham dan mumpuni dalam ilmu tasawuf. Selama satu bulan Maulana Ishak hanya dua kali mengambil air wudhu untuk sembahyang. Sang ulama mengarang sebuah buku yang diberi judul *Durrul Manzum* yang membahas tentang dzat dan sifat-sifat Allah. Seorang muridnya yang bernama Maulana Abu Bakar diajarnya tentang Kitab *Durrul Manzum*. Setelah muridnya memahami, maka Abu Bakar disuruh pergi untuk mengajarkan ilmunya ke negeri Malaka. Dengan menumpang kapal dari Jeddah, maka berangkatlah Abu Bakar ke Malaka. Di Malaka Maulana

Abu Bakar disambut dengan senang hati dan diangkat sebagai ulama besar di Kasultanan Malaka.

Penggunaan kata-kata Arab sangat banyak digunakan dalam teks *Sejarah Melayu*. Penyampaian Firman Allah al-Qur'an dan Hadits Rasulullah dalam teks *Sejarah Melayu* masih murni digunakan dengan bahasa Arab, meskipun kadang-kadang langsung ada terjemahannya dalam bahasa Melayu. Misalnya *Innallahu ma'assabirin* (Artinya Allah beserta orang-orang yang sabar), *Kullukum ra'ini wa kullukum mas'ulun 'an ra'ijatihi* (Para pemimpin nanti akan ditanyai oleh Allah ta'ala tentang rakyat yang dipimpinnnya). Sementara itu dalam teks *Babad Tanah Jawi*, kutipan ayat al-Qur'an atau Hadits biasanya sudah diterjemahkan dan diungkap-kan dalam bahasa Jawa. Demikian juga penggunaan gelar raja-raja. Dalam teks *Sejarah Melayu*, raja yang sudah beragama Islam langsung berganti nama dengan nama Arab, seperti Sultan Muhammad, Sultan Malik al Saleh, Sultan Ahmad atau Sultan Mahmud Syah. Sementara dalam teks *Babad Tanah Jawi*, meskipun raja-raja Jawa tersebut sudah mendapatkan gelar sultan dalam bahasa Arab, namun yang biasa digunakan adalah nama Jawanya, seperti Hadiwijaya, Sultan Agung, Senapati, Mangkurat atau Pakubuwana. Dalam *Sejarah Melayu* dikisahkan bahwa raja-raja Melayu Islam yang pertama diislamkan oleh Nabi Muhammad saw sendiri, para ulama dari Mekah atau para ulama utusan mereka. Merah Silu yang kemudian bergelar Malikul Saleh diislamkan oleh fakir Muhammad yang merupakan cucu Abu Bakar Sidhik *radhi Allahu anhu* sebagai utusan Syarif Mekah untuk mengislamkan Samodra. Sedangkan Raja Kecil Besar yang kemudian menjadi Raja Malaka bergelar Sultan Muhammad, melalui mimpinya diislamkan sendiri oleh Nabi Muhammad saw.

Pergantian raja atau sultan dalam *Sejarah Melayu* selalu diturunkan kepada putranya dengan damai dan disertai nasehat agar selalu berpegang pada ajaran Islam. Dalam kehidupan keduniawian, masyarakat Nusantara menempatkan raja dalam kedudukan yang sangat tinggi. Raja diposisikan sebagai *sêsêmbahan* atau orang yang disembah, sedangkan rakyat adalah orang yang menyembah. Sementara itu dalam kehidupan keagamaan, raja diposisikan sebagai wakil Tuhan di muka bumi.

Raja juga berperan sebagai pemimpin agama dalam kehidupan masyarakat yang dipimpinnya. Dalam setiap kegiatan keagamaan di Kerajaan Jawa, raja selalu menempatkan dirinya sebagai imam atau pemimpin. Dengan demikian raja tidak hanya pemimpin pemerintahan tetapi juga seorang ulama pemimpin agama Islam. Kedudukan raja yang demikian, mencerminkan bahwa raja adalah pewaris Nabi Muhammad SAW. Pada zamannya Nabi Muhammad adalah pemimpin pemerintahan sekaligus pemimpin agama.

Raja juga dikatakan sebagai lensa pembakar yang memusatkan cahaya matahari dan mengarahkan ke bawahnya (Ali, 1986: 35). Melalui kekuasaannya, raja menjadi sumber energi alam semesta yang akan dialirkan ke seluruh wilayahnya. Dengan demikian negara yang menjadi kekuasaannya akan merasakan keamanan, ketentraman, kesuburan, dan keadilan. Kenyataan ini sesuai dengan gelar raja-raja Jawa sebagai *Khalifatullah*. *Khalifatullah* berasal dari kata Arab *khalifah* (Al-Qur'an menyebut kata khalifah dalam dua ayat, yaitu surat al-Baqarah ayat 30 dan surat Sad ayat 26), yang berarti wakil, duta atau pengganti. Manusia adalah wakil, pengganti atau duta Tuhan di muka bumi; pengganti Nabi Muhammad Saw dalam fungsinya sebagai kepala negara. Khalifah juga mengandung makna yang menggambarkan kedudukan yang kudus, yakni *zill Allah fi al-ard* (bayang-bayang Allah di permukaan bumi). Kata-kata tersebut mengandung arti bahwa khalifah memperoleh kekuasaan dari Allah sebagai pemegang kekuasaan yang mutlak. (Ensiklopesi Islam, 2001: 36). Konsep terakhir inilah yang mungkin diterapkan pada kekuasaan raja di tanah Nusantara.

Dalam kisah teks *Sejarah Melayu*, nenek moyang atau yang menjadi leluhur masyarakat Islam Melayu adalah Iskandar Dzulkarnain dan Nabi Sulaiman AS. Disebutkan pula peran Nabi Khidir dalam perkawinan Iskandar Dzulkarnain sehingga menurunkan Raja-raja Melayu Islam. Dalam teks *Sejarah Melayu*, tidak diceritakan bagaimana ajaran agama Hindhu juga pernah mewarnai masyarakat Melayu sebelumnya. Meskipun teks *Sejarah Melayu* juga menyinggung tentang Bicitram atau Sang Suparba yang mengendarai lembu kaindran, tapi unsur Hindhunya tidak diceritakan secara eksplisit.

Kerajaan Islam Melayu dalam teks *Sejarah Melayu* sering dikisahkan sebagai kerajaan yang menganut hukum Islam. Segala peraturannya didasarkan pada Al-Qur'an dan sunah nabi. Perluasan Kerajaan atau penaklukan kerajaan yang diceritakan dalam *Sejarah Melayu* selalu disertai keinginan untuk mengislamkan kerajaan lain.

Kebanyakan para sarjana Barat yang dipelopori oleh van Leur memegang teori bahwa Islamisasi di Nusantara dilakukan oleh para pedagang Islam. Mereka sembari berdagang mengadakan dakwah di wilayah pantai Nusantara. Menurut van Leur (1955), motif ekonomi dan politik menjadi pendorong utama Islamisasi Nusantara. Para pengusaha pribumi akan mendapatkan keuntungan perdagangan ketika mereka menerima Islam karena para pedagang muslim yang pada waktu itu menguasai sumber-sumber ekonomi. Demikian pula para penguasa pribumi berperan memberikan perlindungan kepada para pedagang internasional, dengan demikian mereka juga akan mendapatkan dukungan dari para pedagang muslim.

Teori van Leur ini tidak sesuai dengan kisah yang terdapat dalam *Sejarah Melayu*. Dalam teks *Sejarah Melayu*, Islamisasi Tanah Melayu pertama kali diperankan oleh tokoh Merah Silu yang kemudian menjadi Raja Kerajaan Pertama Islam Samodra bergelar Malikul Saleh. Kisah lain menyebutkan Islamisasi Melayu dimulai oleh Raja Kecil Besar yang mendirikan Kerajaan Malaka bergelar Sultan Muhammad Syah. Dalam teks *Sejarah Melayu* dikisahkan bahwa Maulana Abu Bakar yang merupakan seorang ahli sufi dengan kitabnya Darul Manzum mampu menarik minat masyarakat Melayu untuk memeluk agama Islam. Bahkan kitab itu diterjemahkan dalam bahasa Melayu oleh seorang ulama kerajaan.

Fakta yang terdapat dalam karya sastra sejarah Nusantara ini didukung oleh A. John yang menyatakan jika Islam Nusantara dibawa oleh kaum pedagang, mengapa Islam baru kelihatan serara nyata pada abad 13. Pada hal wilayah Nusantara sudah dikunjungi oleh para pedagang Islam sejak abad ke 7 dan 8 (John, 1961). John juga mendukung bahwa peran ulama sufi mempunyai andil dalam Islamisasi Nusantara. Kemampuan para sufi dalam menyajikan

dan mengajarkan Islam dengan menekankan aspek harmonisasi dengan budaya setempat menjadi pendorong diterimanya Islam oleh masyarakat Nusantara.

Analisis terhadap *Sejarah Melayu* ini juga mempertegas dan mendukung pendapat Azyumardi Azra (1999: 12) bahwa berdasarkan penelitian terhadap historiografi klasik dapat diambil beberapa kesimpulan berkaitan dengan penyebaran Islam Nusantara yaitu Islam dibawa langsung oleh para pendakwah profesional dari Arab, Islamisasi Nusantara mula-mula dipelopori oleh para penguasa, dan sebagian besar penyebar Islam datang ke Nusantara pada abad 12 dan 13 M.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Bakar, Abdul Latif (ed.)
2002 *Kesatuan dan Perpaduan, Dunia Melayu Dunia Islam*. Malaka: Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia.
- Abdullah, Auni bin Haji
2001 *Islam dan Perdagangan dalam sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Darul Fikar.
- Ahmad, Samad
1979 *Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka.
- Ahmad & Siti Hajar
1996 *Sastra Melayu Warisan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka
- Ambari, Hasan Mu'arif
1998 *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib
1972 *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: UKM
- Aziz Bari, Abdul
2002 *Majlis Raja-raja, Kedudukan dan Peranan dalam Kelembagaan Malaysia..* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Azra, Azyumardi
1994 *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan
- Baried, Baroroh, dkk
1983 *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- 1985 "Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia" dalam Sulastin Sutrisno, dkk. *Bahasa-Sastra-Budaya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Berg, C.C.
1974 *Penulisan Sejarah Jawa* terj. Gunawan. Jakarta: Bhratara.

- Bottom, J.C.
1968 "Some Malay Historical Sources" dalam Soedjatmoko. *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca.
- Burhan, Zainal Abidin, dkk
1997 *Warisan Persuratan Johor*. Kuala Lumpur: Cergas
- Damono, Sapardi Djoko
1979 *Sosiologi Sastra, Sebuah Pengantar Ringkas*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa
- Djajadiningrat, Husein
1983 *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*, Jakarta: Djambatan
1965 "Local and Traditions and The Study of Indonesian History" dalam Soedjatmoko *An Introduction to Indonesian Historiography*, New York: Cornell University
- Ekadjati, Edi S
1978 *Babad Sebagai Objek Studi Lapangan Sastra, Sejarah, dan Antropologi*, Bandung: UNPAD
- Farid Mat Zein
2007 *Islam di Tanah Melayu abad 19*. Shah Alam: Karisma.
- Gibb, H.A.R
1955 *An Interpretation of Islamic History II*. Muslim World, XIV.
- Goldziher, Ignas
1925 *Verlesungen uber den Islam*. Heidelberg: Carl Winter's Universit tsbuchhandlung.
- Hadi, Suamsul
2005 *Strategi Pembangunan Mahathir dan Soeharto*. Jakarta: Pelangi Cendikia.
- Hamid, Ismail
1990 *Asas Kesusastraan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Hooykaas, C.
1947 *Over Maleise Literatuur*. Leiden: E.J. Brill.
- John, A.H
1963 "Muslim Mystics and Historical Writing", dalam D.G.E. Hall. *Historians of South East Asia*. London: Oxford University Press.

- 1979 "The Turning Image: Myth and Reality in Malay Perceptions of the Past" dalam A. Reid dan D. Marr (ed). *Perceptions of the Past in South East Asia*. Singapore: Heinemann.
- Kamajaya, Karkono Partakusuma.
 1995 *Kebudayaan Jawa, Perpaduannya dengan Islam*. Yogyakarta: IKAPI
- Kumar, A
 1979 "Javanese Historiography in and of the Colonial Period: A Case Study" dalam A. Reid dan D. Marr (ed). *Perceptions of the Past in South East Asia*. Singapore: Heinemann.
- Kuntjaraningrat
 1958 *Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan kebudayaan di Indonesia (Sebuah Ichtisar)*. Djakarta: Universitas
- Kuntowijoyo
 1987 *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Kutha Ratna, Nyoman
 2003 *Paradigma Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
 2004 *Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Laurenson, Diana and Alan Swingewood
 1972 *The Sociology of Literature*, London: Paladin
- Lee, Robert
 2000 *Islam Autentik*. Bandung: Mizan
- Lessa and Vogt
 1979 *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach*, London: Harper & Row
- Levi-Straus, C
 1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Book.
 1974 *Anthropologie Structurale*. Paris: Phon
- Masyarakat Pernaskahan Nusantara
 1997 *Tradisi Tulis Nusantara*, Jakarta: Masyarakat Pernaskahan Nusantara
- Mat Zain, Farid (ed.)
 2007 *Islam di Tanah Melayu Abad 19*. Selangor: Karisma Productions

- Mukmin Jamil. M
 2004 *Malaka Pusat penyebaran Islam Nusantara*. Kuala Lumpur: Institut Kajian Sejarah dan Nasionalisme
- Musa, Hashim
 2006 *Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi*. Selangor: Dawama
- Nik Abdul Rahman, Nik Hasan Suhaimi
 2004 *Arkeologi Pra-Islam Pesisir Selat Malaka*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Parnickel, Boris
 1995 *Perkembangan Sastra Nusantara Serumpun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Pigeaud, Th. P.
 1966 *Literature of Java: Catalogus of Javanese Manuscript in the Library of the University of Laiden and Other Public Collections in Nedherland*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Rahman, Arif
 2001 *Sastra Interdisipliner, Menyandingkan Sastra dengan Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Qalam.
- Riffaterre, Michael
 1978 *Semiotic of Poets* Blomington & London: Indiana University Press.
- Saat, Ishak bin
 2006 *Sejarah Sosiobudaya Melayu*. Selangor: Karisma Productions
- Saidi, Shaleh
 2003 *Melayu Klasik*. Den Pasar : Larasan-Sejarah
- Sihab, Alwi
 2001 *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan
- Shihab, M. Quraish
 1994 *Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Mizan
- Soedjatmoko, et.al.eds
 1984 *Historiografi Indonesia, Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia
- Sudjiman, Panuti
 1995 *Filologi Melayu*, Jakarta: Pustaka Jaya

- Sumanto
 2003 *Arus Cina-Islam-Jawa*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press
- Taslim, Noriah
 1993 *Teori dan Kritikan Sastra Melayu Tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Teggart, Frederick J.
 1962 *Theory and Processes of History*, Los Angeles: University of Colifornia
- Wan Teh, Wan Hashim (ed.)
 1996 *Sains Sosial dari Perspektif Islam*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Woodward, Mark
 1983 *Islam Jawa* terjemahan Hairus Salim. Yogyakarta: LkiS
- Winstedt, R.O
 1977 *A History of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur-Singapore: Oxford University Press.
 -----1938 "The Malay Anals or Sejarah Melayu", *JMBRAS*, Jilid 16, Bagian ke-3
 -----1939 *A History of Malay Literature*. School of Oriental and African Studies.
- Yock Fang, Liaw
 Tt *History of Malay Classical Literature*. Singapore: Nanyang University.
- Yunus, Umar
 1986 *Karya Sebagai Sumber Makna*. Kualalumpur: Dewan bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia.
 1980 *Mitos dan Komunkasi*. Jakarta: Sinar Harapan
- Zalila Sharif dan Jamila Haji Ahmad
 1993 *Kesusastraan Melayu Tradicional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA JAWA: Studi terhadap Tafsir *al-Huda* Karya Bakri Syahid

Oleh: Imam Mukhsin

A. Pendahuluan

Tafsir al-Qur'an berbeda dengan al-Qur'an, objek yang ditafsirkan. Jika yang pertama merupakan karya manusia yang nisbi dan profan, maka yang kedua diyakini sebagai *kalâm* Tuhan yang mutlak dan sakral. Namun demikian, keduanya memiliki hubungan yang sangat lekat, karena eksistensi yang pertama bergantung pada eksistensi yang kedua, dan tidak sebaliknya. Kelekatan hubungan ini menjadikan keduanya seringkali dipandang sama begitu saja (Tibi, 1991: 23). Kecenderungan umum ini biasanya muncul pada tataran praksis ketika al-Qur'an dijadikan dasar berbagai aktivitas (Arkoun, 1997: 9). Di sini sering terjadi campur-aduk dan tumpang-tindih antara yang sakral/mutlak dan yang profan/nisbi sehingga tidak jarang apa yang dinyatakan dalam praksis sebagai al-Qur'an, sebenarnya ia merupakan tafsir atas kitab suci itu (Abdullah, 2003: 4-8). Salah satu sebab munculnya fenomena tumpang-tindih antara yang sakral dan yang profan tersebut, menurut Amin Abdullah, adalah "tidak adanya metodologi studi keislaman yang mampu memberikan klarifikasi akademis secukupnya terhadap kenyataan campur-aduknya wilayah normativitas-sakralitas dengan historisitas-profanitas dalam kehidupan keagamaan kontemporer" (Abdullah, 2003: 8).

Kecenderungan di atas barangkali tidak terjadi jika disadari bahwa segala bentuk pengamalan al-Qur'an pada tataran praksis

sesungguhnya merupakan bagian dari penafsiran atas kitab suci itu. Karena itu dapat dipahami mengapa al-Qur'an yang sama tetapi dalam praksis pengamalannya berbeda-beda (Abu Zaid, 2002: 1; Gusmian, 2002: 27). Hal ini dimungkinkan karena tafsir al-Qur'an merupakan hasil dari proses dialektika antara manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan al-Qur'an di pihak lain. Proses dialektika itu sendiri merupakan konsekuensi logis dari eksistensi al-Qur'an sebagai *kalâm* Allah yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks sehingga untuk memahami maksud dan tujuan pesan-pesan sucinya menuntut dilakukan "dialog" dengan teks (al-Qur'an) itu (Hidayat, 1996: 137).

Dalam proses dialektika tersebut, interpretasi (yang dalam ilmu keislaman diidentikan dengan istilah tafsir) merupakan salah satu mekanisme kebudayaan yang sangat penting dalam memproduksi pengetahuan, baik langsung maupun tidak langsung (Abu Zaid, 2002: 2). Pandangan bahwa tafsir merupakan sebuah mekanisme kebudayaan, berarti tafsir al-Qur'an diposisikan sebagai sesuatu yang khas insani. Jika segala sesuatu yang dihasilkan atau diperbuat oleh manusia disebut sebagai kebudayaan (van Peursen, 1994: 10-11), maka tafsir al-Qur'an sebagai hasil kerja akal manusia pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan (Bakker SJ, 1992: 152). Tafsir al-Qur'an muncul dari gagasan seseorang (penafsir) setelah membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an. Ketika gagasan itu dinyatakan lewat tulisan, maka lokasi kebudayaan ideal tersebut terdapat dalam berbagai karangan berupa kitab-kitab tafsir. Hasil penafsiran al-Qur'an yang telah didokumentasikan dalam berbagai karya tafsir berupa teks tertulis tersebut pada dasarnya merupakan sumber data yang dapat dianalisis dalam perspektif ilmu pengetahuan budaya (Husen, 2001: 12-13).

Berdasarkan pokok pikiran di atas, penelitian yang berjudul "Tafsir al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* Karya Bakri Syahid" ini kiranya penting untuk dilakukan. Selain dimaksudkan sebagai upaya memberikan klarifikasi akademis terhadap wilayah normativitas-sakralitas dan historisitas-profanitas dalam konteks tafsir al-Qur'an, pentingnya topik penelitian ini juga menyangkut peran budaya lokal sebagai *sokoguru* kehidupan masyarakat sekaligus pengakuan tentang keragaman budaya dalam tata

pergaulan global. Kepentingan untuk melihat budaya lokal dalam penafsiran agama (al-Qur'an) juga sangat mendesak jika dikaitkan dengan wacana posmodernisme yang berkembang belakangan ini (Rusbiantoro, 2001: 16). Para ilmuwan sosial umumnya bersepakat tentang bangkitnya budaya lokal -- dalam arti diakuinya kembali *local knowledge* sebagai sebuah kebenaran -- dalam percaturan dunia global (Ma'ruf, <http://www.ditpertaiss.net/artikel>, 20 Agustus 2006). Terbukanya komunikasi dan ruang bagi dialog antarbudaya di era globalisasi saat ini memungkinkan masing-masing budaya untuk mengungkapkan atau memberikan alternatif terhadap kebenaran. Sehubungan dengan itu, signifikansi penelitian mengenai wacana budaya lokal dalam konteks penafsiran al-Qur'an ini berkaitan dengan upaya menyuguhkan wacana ke-Islam-an yang toleran dan inklusif terhadap keragaman budaya lokal.

Sementara itu, pemilihan Tafsir *al-Huda* karya Bakri Syahid sebagai objek kajian didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, Tafsir *al-Huda* memiliki keunikan tersendiri menyangkut dipergunakannya buku-buku tentang kebudayaan Jawa sebagai sumber rujukan (referensi). Ada tujuh buku yang berkaitan dengan kebudayaan Jawa yang dicantumkan dalam daftar pustaka dan dinyatakan sebagai sumber rujukan, yaitu (1) *Kidoengan* karya Kanjeng Susuhunan Kalijaga, (2) *Serat Wedhatama* karya K.G.P.A.A. Mangkunegara IV, (3) *Serat Woelangreh* karya Kanjeng Susuhunan Paku Buwono IV, (4) *Kapoestakan Djawa* karya Poerbotjaroko dan Tardjan Hadidjaja, (5) *Kepercayaan Masyarakat Jawa* karya Romdlon, (6) *De Heiligen van Java* karya D.A. Rinkes, dan (7) *Pantheisme en Monisme* karya P.J. Zoetmulder S.J. (Syahid, 1979: 13). Penggunaan buku-buku tersebut sebagai sumber rujukan mengasumsikan adanya implikasi akademis mengenai pengumpulan antara nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis dengan nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang bersifat global-normatif.

Kedua, pengarang Tafsir *al-Huda*, Bakri Syahid, dilahirkan dan dibesarkan di daerah Yogyakarta. Daerah tersebut, selain Solo, merupakan daerah pusat kebudayaan Jawa-Kraton dan sumber dari nilai-nilai dan norma-norma Jawa. Dalam hal bahasa, logat Yogyakarta juga dianggap sebagai “bahasa Jawa yang beradab” (Koentjaraningrat,

1994: 23-24). Penggunaan bahasa Jawa tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai dan norma-norma budaya Jawa. Ia mesti memerhatikan fungsinya sebagai kode-kode bahasa yang dapat mendukung kegiatan berpikir dan bernalar serta bersikap secara sosial bagi orang Jawa, sekaligus sebagai sarana untuk memahami kebudayaan dan perilaku dalam kerangka budaya Jawa (Mulyana, 2005: 59).

Ketiga, Bakri Syahid memiliki latar belakang pendidikan dan kehidupan di lingkungan Muhammadiyah, serta aktif dalam kegiatan dakwah ormas keagamaan tersebut. Meskipun secara struktural ia tidak pernah masuk dalam kepengurusan Muhammadiyah (Sunarti, wawancara 10 Februari 2008), tetapi semangat dan aktivitasnya yang tinggi dalam dakwah Muhammadiyah tidak diragukan. Sehubungan dengan itu, ia barangkali dapat dimasukkan ke dalam golongan yang dapat disebut sebagai “Muhammadiyah kultural”. Sebagaimana diketahui, Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan Islam modernis-puritan yang sangat kritis terhadap sistem nilai yang bersumber pada budaya dan tradisi. Hal ini secara tegas dinyatakan dalam salah satu diktum matan “Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah“. Bunyi diktum itu adalah bahwa “Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya nilai-nilai akhlak mulia dengan berpedoman kepada ajaran-ajaran al-Qur’an dan Sunnah Rasul, tidak bersendi kepada nilai-nilai ciptaan manusia” (Pasha, 2003: 289, 312). Dalam konteks ini, penafsiran al-Qur’an yang dilakukan oleh Bakri Syahid dalam Tafsir *al-Huda* yang cenderung akomodatif terhadap nilai-nilai budaya Jawa merupakan sesuatu yang menarik.

Penelitian ini memfokuskan kajiannya terhadap Tafsir *al-Huda* dalam perwujudannya sebagai fenomena kebudayaan. Pokok masalahnya adalah nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* yang dirinci ke dalam empat sub-pokok masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana nilai-nilai budaya Jawa yang ada dalam Tafsir *al-Huda*?
2. Bagaimana dialektika al-Qur’an dan nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda*?
3. Bagaimana pola hubungan al-Qur’an dengan nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda*?

4. Mengapa Tafsir *al-Huda* akomodatif terhadap nilai-nilai budaya Jawa?

Penelitian ini dirancang sebagai penelitian budaya. Metode yang digunakan adalah metode kualitatif dengan paradigma konstruktivis. Menurut paradigma ini, realitas disikapi sebagai gejala yang sifatnya tidak tetap dan memiliki hubungan dengan masa lalu, sekarang, dan akan datang. Pemahaman terhadap realitas bukan ditemukan, melainkan diproduksi berdasarkan dunia pengalaman penulis sebagaimana terbentuk melalui interaksinya dengan dunia luar sehingga ia tidak saja bersifat relatif tetapi juga dinamis (Maryaeni, 2005: 7). Berdasarkan paradigma ini, realitas Tafsir *al-Huda* maknanya dipahami berdasarkan penandaan, reduksi, dan penetapan relasi indikatif antara fenomena dan makna sebagaimana terbentuk dalam dunia pengalaman penulis yang dilakukan melalui proses refleksi hermeneutis. Dalam proses demikian, penelitian ini tidak hanya mengacu pada realitas yang teramati secara konkret melainkan juga konteks kesejarahan, sosial budaya, dan pertaliannya dengan realitas kehidupan. Sedangkan untuk mempertajam analisis digunakan pendekatan historis-filosofis.

Analisis dilakukan terhadap data berupa wacana dalam konteks (*discourse in context*) yang terungkap dalam bahasa Jawa yang dipergunakan Tafsir *al-Huda* dalam fungsinya sebagai media artikulasi simbol-simbol budaya Jawa sekaligus sarana untuk memahami kebudayaan dan berperilaku dalam kerangka budaya Jawa. Hal ini didasarkan pada teori bahwa bahasa merupakan medium utama dalam pembentukan dan penyampaian makna-makna kultural. Penggunaan bahasa mesti berorientasi pada fungsinya sebagai penentu makna-makna yang bisa atau tidak bisa dipakai dalam situasi dan kondisi tertentu oleh masyarakat pengguna bahasa tersebut.

Secara umum, strategi penelitian ini dikembangkan melalui tiga tahapan, yaitu *epoche*, *reduksi*, dan *strukturasi* secara analitis-sintesis. Tahap *epoche* merupakan tahap pembacaan, penelusuran, dan refleksi data pengalaman sehingga menggambarkan kemungkinan satuan dan hubungan tertentu. Pada tahap *reduksi*, dilakukan penandaan dan penyaringan data yang relevan dengan tujuan penelitian. Pada tahap *strukturasi*, secara analitis-sintesis penulis mengadakan pemaknaan

berdasarkan ciri hubungan makna dalam pertaliannya dengan fakta yang diacu sebagaimana terdapat dalam dunia pengalaman penulis.

B. Hasil Penelitian

1. Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda*

Nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* berhubungan dengan tiga aspek, yaitu teologis-religius, kepribadian luhur, dan sosial kemasyarakatan. Dalam aspek teologis-religius, Tafsir *al-Huda* menjelaskan bahwa Allah swt. adalah Zat yang Maha Suci, yang berhak disembah, dipuja dan diagungkan (Syahid, 1979: 17). Secara umum, keyakinan tentang Tuhan dalam Tafsir *al-Huda* selaras dengan keyakinan orang Jawa pada umumnya (Koentjaraningrat, 1994: 322), bahwa Allah swt. adalah Sang Pencipta, penyebab dari segala kehidupan dunia dan seluruh alam semesta. Simbolisasi penghormatan mengenai hubungan manusia dengan Allah swt. yang menguasai segalanya itu diungkapkan oleh Tafsir *al-Huda* dengan menggunakan beberapa bentuk kata sapaan, antara lain “*gusti*”, “*pepundhen*”, dan “*ngarsa dalem*.”

Menurut Tafsir *al-Huda*, Allah swt. yang disebut dengan sapaan bernuansa Jawa “*Gusti Allah*”, adalah asal sekaligus tujuan segala amal perbuatan manusia. Kesadaran bahwa Allah swt. sebagai tujuan amal, tercermin dalam sebutan Allah sebagai *Pepundhen*. Secara etimologis, istilah *pepundhen* berarti “sesuatu yang diletakkan di atas kepala” atau “sesuatu yang dipuja” (Koentjaraningrat, 1994: 326). Dalam budaya Jawa, istilah ini dipergunakan dalam kaitannya dengan tempat-tempat tertentu yang dikeramatkan, seperti makam para wali, bangunan sisa-sisa reruntuhan sebuah candi Hindu, monumen sisa-sisa zaman Batu, bahkan batu-batu tertentu yang berbentuk aneh (Koentjaraningrat, 1994: 327). Tetapi, makna *pepundhen* dalam hubungannya dengan Allah swt. lebih mengacu pada pengertian etimologisnya. Oleh karena itu, ketika Allah swt. dinyatakan sebagai *Gusti Pepundhening para manungsa*, berarti Ia dipahami sebagai Dzat yang harus dijunjung tinggi, diagungkan, dimuliakan, dipuja, dan disembah-sembah oleh seluruh umat manusia.

Pola-pola penyebutan yang diberikan kepada Allah swt. di atas pada dasarnya berkaitan dengan paham orang Jawa tentang *sangkan paraning dumadi*. Menurut Tafsir *al-Huda*, keagungan Allah swt. pada dasarnya mewujudkan dalam dua hal, yaitu adanya alam semesta seisinya dan terciptanya manusia. Dalam hal ini, hanya manusia yang dapat menyadari bahwa Allah swt. adalah *sangkan paraning dumadi*, karena hal itu sesuai dengan fitrah penciptaannya. Kesadaran ini pada gilirannya menuntut manusia untuk berbuat baik terhadap Allah swt., diri sendiri, serta lingkungan dan sesamanya. Khusus terhadap Allah swt., perbuatan baik manusia itu disimbolkan dengan pola-pola penyebutan yang dapat merangkum berbagai macam perasaan sebagaimana tercermin dari makna yang terkandung dalam pola penyebutan-Nya itu sendiri.

Kesadaran tentang *sangkan paraning dumadi* pada gilirannya mendorong manusia untuk memiliki kepribadian luhur. Sebab, kesadaran tersebut menghendaki adanya keseimbangan hubungan antara dimensi lahir dan dimensi batin. Hubungan yang tepat terhadap dimensi lahir dilaksanakan manusia dalam tiga aspek, yaitu dengan mengatur emosinya sendiri, dengan mengambil sikap yang tepat terhadap masyarakat, dan dengan mengolah alam (Koentjaraningrat, 1994: 122). Implementasi ketiga aspek itu mewujudkan dalam sikap-sikap etis yang mencerminkan kepribadian luhur.

Tafsir *al-Huda* menjelaskan bahwa landasan utama pembentukan kepribadian seseorang pertama-tama adalah iman. Tafsir *al-Huda* memaknai iman sebagai berikut: “*pitados ingkang yektos, gentur ‘ibadahipun, sae budi-pakertinipun, wening nalar bebudenipun, kathah amal kasaenanipun*” (Syahid, 1979: 19). Dengan modal iman, berbagai tantangan, hambatan, dan rintangan harus dihadapi dengan *teteg* dan *tatag*, serta selalu *eling* dan *waspada* (Syahid, 1979: 1007). Siapa yang *eling lan waspada* akan selalu berada dalam kesadaran penuh mengenai dirinya sendiri, mengenai sesama dan lingkungannya, serta mengenai Tuhannya. Pada tataran berikutnya, siapa yang selalu *eling lan waspada* akan dapat mengontrol hidupnya dengan baik dalam situasi dan kondisi apa pun (Magnis-Suseno, 2001: 141-2). Itulah sebabnya di dalam Tafsir *al-Huda* disebutkan bahwa sikap *eling lan waspada* sangat diperlukan dalam kehidupan masyarakat yang terus

berubah. Sebab, “*sintena tiyang ingkang tansah enget ing Allah, penggalhipun badhe wiyar lan kathah iguh pratikel kangge mbangun Bangsa lan Negara* (siapa pun yang selalu ingat kepada Allah, akan memiliki keluasan budi dan banyak inisiatif dalam membangun bangsa dan negara) (Syahid, 1979: 493). Selain itu, sikap *eling lan waspada* juga dapat menjadi modal bagi seseorang untuk meraih kemenangan dan kebahagiaan dalam kondisi yang tidak menentu.

Selain iman, landasan pembentukan kepribadian luhur seseorang adalah takwa kepada Allah swt. Ia menjadi dasar seluruh perbuatan dan sikap mulia seseorang. Dengan takwa, seseorang tidak hanya akan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia saja, tetapi juga di akhirat kelak (Syahid, 1979: 221 & 262). Istilah takwa sendiri dalam Tafsir *al-Huda* didefinisikan sebagai *ajrih dhumateng Allah, sumungkem ing dhawuhipun sarta sumingkir ing pepacuhipun* (Syahid, 1979: 19). Selain itu, Tafsir *al-Huda* juga menjelaskan tentang takwa demikian:

Dene tegesipun taqwa ing Allah punika kejawi pancen rumaos ajrih amargi mangertos lan kraos ing kahagungan saha kaluhuranipun Gusti Allah ingkang Maha Kuwasa, ugi sumungkem ing dhawuhipun sarta sumingkir ing pepacuhipun (Syahid, 1979: 221).

Berdasarkan definisi dan penjelasan di atas, makna yang paling mendasar dari takwa adalah perasaan takut kepada Allah swt. yang oleh Tafsir *al-Huda* dinyatakan dengan ungkapan *rumaos ajrih* (merasa takut). Kata *rumaos* merupakan bentuk tuturan *krama* yang seakar dengan kata *raos* yang dalam tuturan *ngoko* disebut *rasa*. Dalam konteks budaya Jawa, *raos* atau *rasa* adalah elemen penting yang menjadi dasar kedamaian dan keharmonisan orang Jawa, baik lahir maupun batin (Mohamed, 1995: 167).

Dengan berlandaskan iman dan takwa, pada gilirannya akan muncul sikap-sikap utama lainnya, seperti *sabar, jtmika, nrima ing pandum, bares, prasaja, andhap asor, lembah manah*, dan *welas asih*, jauh dari sikap *adigang-adigung-adiguna*. Sikap-sikap tersebut dalam budaya Jawa termasuk watak *ksatria*. Al-Qur'an menceritakan sikap-sikap ini sebagai perilaku utama yang dilakukan dan dicontohkan oleh

para nabi (Syahid, 1979: 421 & 481). Secara tegas al-Qur'an juga memerintahkan hal itu, antara lain tercantum dalam Surah Luqmân [31] ayat 19 yang diterjemahkan demikian: "*Lan sira padha diprasaja ana ing lumaku lan sapolah-bawanira*" (Syahid, 1979: 798). Ayat ini oleh Tafsir *al-Huda* diberi penjelasan sebagai berikut:

Prasaja ing lampah lan tindak tanduk, muna lan muni punika satunggaling watak ksatriya ingkang sarwa bares, beres lan jujur. Manawi lumampah boten rikat gentayangan lan boten nglemet sajak kesed, dados sarwa samadya utawi tengah-tengah (Syahid, 1979: 764).

Di sisi lain, berbagai sikap dan perbuatan mulia yang telah dikemukakan di atas merupakan watak orang yang memiliki *bebuden luhur*. Watak ini sesungguhnya identik dengan budi pekerti yang mesti dimiliki oleh *priyagung* (orang besar) atau seorang pemimpin. Meskipun demikian, *bebuden luhur* pada dasarnya dapat dimiliki oleh siapa saja. Orang yang memiliki *bebuden luhur* tidak harus kaya, berpangkat, pandai, atau keturunan bangsawan. Tafsir *al-Huda* memberikan penjelasan demikian:

Punapa ta bebuden luhur punika? Ngendikanipun saudara wredha = Kang aran bebuden luhur = dudu pangkat dudu ngelmi, sarta dudu kepinteran, lan dudu para winasis, tuwin dudu kesugihan; ngemungna sucining ati (Syahid, 1979: 950).

Penjelasan tersebut menegaskan bahwa *bebuden luhur* pada dasarnya identik dengan kesucian hati (*sucining ati*), bukan yang lain. Ini berarti bahwa seseorang tidak akan memiliki *bebuden luhur* jika ia belum memiliki hati yang suci. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa hati yang suci merupakan sumber utama munculnya *bebuden luhur*.

Pada aspek sosial kemasyarakatan, nilai-nilai budaya Jawa yang diakomodasi Tafsir *al-Huda* berkaitan dengan interaksi sosial antarindividu dan tata hidup bermasyarakat. Berbagai interaksi sosial dalam Tafsir *al-Huda* didasarkan pada dua prinsip etika Jawa, yaitu prinsip kerukunan dan prinsip hormat (Magnis-Suseno, 2001: 69). Dua prinsip itu menuntut adanya norma-norma yang dapat mencegah terjadinya konflik, dan pengakuan terhadap perbedaan-perbedaan status

sosial melalui sikap-sikap hormat yang tepat. Hal ini dilakukan oleh Tafsir *al-Huda* melalui penggunaan tataran bahasa Jawa *ngoko-krama*.

Sehubungan dengan itu, Tafsir *al-Huda* selanjutnya berusaha memerikan status dan norma interaksi sosial berbagai pihak yang ada dalam al-Qur'an berdasarkan nilai-nilai budaya Jawa. Interaksi sosial berbagai pihak dalam al-Qur'an tersebut dapat dibedakan menjadi empat macam, yaitu interaksi sosial antarnabi/rasul, interaksi sosial antara nabi/rasul dan malaikat, interaksi sosial antara nabi/rasul dan kaumnya, dan interaksi sosial antarmanusia selain nabi/rasul.

Berkaitan dengan tata hidup bermasyarakat, Tafsir *al-Huda* menegaskan bahwa nilai-nilai sosial kemasyarakatan seperti *gotong royong* dan *guyup rukun*, merupakan tradisi yang harus, bahkan wajib, dilestarikan (Syahid, 1979: 974). Dalam budaya Jawa, *gotong royong* merupakan wujud sebuah kerukunan. Praktek *gotong royong* mengandung dua pengertian, yaitu saling membantu antarsesama (tetangga), dan melakukan pekerjaan bersama demi kepentingan masyarakat secara umum (Magnis-Suseno, 2001: 50).

Dalam masalah kepemimpinan, Tafsir *al-Huda* menjelaskan bahwa tokoh atau pemimpin masyarakat memiliki peran sangat besar dalam menciptakan kehidupan yang aman, damai, adil, dan makmur yang dalam budaya Jawa diungkapkan dengan istilah *tata tentrem karta raharja*. Untuk itu, orang yang mendapat amanah memimpin masyarakat harus menghindarkan diri dari sifat *adigang*, *adigung*, dan *adiguna* (Syahid, 1979: 421 & 481). Menurut falsafah hidup Jawa, sifat *adigang* yang dilambangkan dengan kijang, menunjukkan sifat orang yang dalam tingkah lakunya mengandalkan kelebihan yang dimiliki dalam hal kepandaian, kelincahan, dan kecerdikan. Sifat *adigung* yang dilambangkan dengan gajah, menunjukkan sifat orang yang dalam tingkah lakunya mengandalkan kekuatan otot serta tubuhnya yang besar. Sedangkan sifat *adiguna* yang dilambangkan dengan ular, menunjukkan sifat orang yang dalam tingkah lakunya mengandalkan keberanian dan kehebatan senjata yang dimiliki (Darusuprpto, 1992: 51).

Selain itu, seorang pemimpin juga harus bersikap *ber budi bawa leksana ambeg adil parama arta* (melimpah kemuliannya serta

berlaku adil terhadap sesama) (Syahid, 1979: 224 & 284). Menurut Tafsir *al-Huda*, sikap *adil parama arta* merupakan penopang tegaknya masyarakat yang *tata tentrem karta raharja*. Oleh karena itu, hal tersebut harus dilaksanakan secara tegas oleh seorang pemimpin. Apalagi terhadap masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum. Dalam hal ini, harus ada keputusan yang jelas bahwa yang benar adalah benar, dan yang salah adalah salah. Tidak ada hukum yang setengah benar, atau setengah salah. Sehubungan dengan itu, sesuai dengan nilai-nilai budaya Jawa, sikap yang tepat terhadap masalah hukum menurut Tafsir *al-Huda* adalah *ingkang salah kedah seleh* (Syahid, 1979: 529), bahwa orang yang salah harus mengakui kesalahannya.

Di bagian lain, Tafsir *al-Huda* juga menegaskan bahwa semangat *guyup rukun saeka praya* dengan sesama anggota masyarakat atau anak bangsa harus selalu dijaga dan dipelihara (Syahid, 1979: 1279). Dalam kaitan ini, Tafsir *al-Huda* mengutip salah satu pepatah Jawa yang disebutnya sebagai “*tetilaranipun tiyang sepuh*” (peninggalan nenek moyang [Jawa]), berbunyi: *rukun agawe santosa, crah agawe bubrah* (kerukunan menjadikan hidup bahagia, perpecahan menjadikan hidup berantakan) (Syahid, 1979: 448).

2. Dialektika al-Qur’an dan Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda*

Tafsir *al-Huda* lahir melalui proses interaksi antara al-Qur’an dengan nilai-nilai kebudayaan manusia dalam masyarakat Jawa. Dengan kata lain, keberadaan Tafsir *al-Huda* berkaitan erat dengan hubungan dialektis antara nilai-nilai ajaran al-Qur’an yang bersifat global-normatif di satu pihak, dan nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis di pihak lain. Salah satu faktor penting yang pengaruhnya sangat besar dalam hubungan dialektis itu adalah warisan budaya pengarangnya yang Jawasentris. Sebab pemahaman dan penafsiran manusia terhadap teks apa pun, termasuk al-Qur’an, merupakan hasil dialektika dari tiga unsur yang senantiasa bersinggungan antara yang satu dengan lainnya, yang salah satunya adalah warisan budaya pengarang. Dua unsur yang lain adalah teks (al-Qur’an) yang menjadi objek penafsiran itu sendiri, dan kondisi sosial yang selalu berubah (al-‘Alwani, 2003: 220).

Proses dialektika tiga unsur tersebut dalam Tafsir *al-Huda* bersinggungan dengan langkah-langkah metodologis dalam rangka menemukan makna yang tepat bagi ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan. Meskipun Tafsir *al-Huda* tidak secara eskplisit mengemukakan langkah-langkah penafsirannya, tetapi berdasarkan analisis terhadap hasil penafsirannya dapat dikatakan bahwa ia memiliki kesejajaran dengan prosedur pendekatan kontekstual seperti ditawarkan oleh Fazlur Rahman yang di Indonesia banyak diintrodusir oleh Taufik Adnan Amal (Baidhawiy, 2003: 161-2). Paling tidak, ada dua langkah penafsiran yang ditempuh oleh Tafsir *al-Huda* yang tampak sejajar dengan prosedur pendekatan kontekstual. *Pertama*, Tafsir *al-Huda* berusaha memahami al-Qur'an dalam konteksnya, sebelum kemudian memproyeksikannya kepada situasi dan kondisi pada saat karya ini dilahirkan. *Kedua*, Tafsir *al-Huda* juga berusaha membawa fenomena-fenomena sosio-kultural pada masa kelahirannya itu ke dalam naungan tujuan-tujuan al-Qur'an.

Tafsir *al-Huda* lahir sebagai aktualisasi kerja akal melalui proses dialektis antara nilai-nilai ideal-universal al-Qur'an, nilai-nilai budaya Jawa yang menjadi jagad hidup pengarang, serta kondisi sosial-budaya yang melingkupinya. Dengan kata lain, keberadaan Tafsir *al-Huda* merupakan perwujudan amal seorang Muslim Jawa yang warisan budaya dan kondisi sosial-budaya yang melingkupinya sarat dengan nilai-nilai budaya Jawa dalam interaksinya dengan al-Qur'an. Jika perwujudan dari amal tersebut dipahami sebagai suatu bentuk perkembangan kebudayaan, maka asas perkembangannya –mengacu pada teori “tri-kon” yang digagas oleh Ki Hajar Dewantara-- mengikuti paham konvergensi (Kleden, 1988: 161). Menurut paham ini, perkembangan kebudayaan merupakan gerak kebudayaan dalam ruang, dalam arti bahwa suatu kebudayaan bersama-sama dengan kebudayaan lain akan menuju ke satu kebudayaan.

3. Pola Hubungan al-Qur'an dan Nilai-nilai Budaya Jawa

Dalam proses dialektika antara al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa sebagaimana dikemukakan di atas terjadi suatu transformasi budaya, baik dengan jalan mengintegrasikan nilai-nilai otentik dari budaya Jawa ke dalam Islam (baca: al-Qur'an) maupun dengan mengejawantahkan pemahaman nilai-nilai ajaran al-Qur'an ke dalam

sistem kebudayaan Jawa (Daeng, 1989: 23; Mt. Supriyanto, 2002: 56). Dari transformasi budaya ini kemudian muncul pola-pola tetap mengenai hubungan al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa. Dalam Tafsir *al-Huda*, pola hubungan antara al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa tersebut dapat dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu **adaptasi**, **integrasi**, dan **negosiasi**.

Pola **adaptasi** dimaksudkan sebagai pola hubungan yang menggambarkan adanya penyesuaian salah satu dari dua sistem nilai yang berinteraksi sehingga menjadi sesuatu yang baru. Pola hubungan demikian dapat dijumpai dalam berbagai bentuk pengungkapan komunikasi al-Qur'an yang tercermin dalam bahasa Jawa yang dipergunakannya. Tafsir *al-Huda* berusaha menghadirkan interaksi sosial bernuansa Jawa dalam berbagai bentuk komunikasi al-Qur'an. Wacana sosial al-Qur'an yang disuguhkan Tafsir *al-Huda* tersebut mengacu pada apa yang disebut oleh Franz Magnis-Suseno sebagai prinsip kerukunan dan prinsip hormat (Magnis-Suseno, 2001: 38-81). Tafsir *al-Huda* kemudian menggambarkan al-Qur'an dengan berbagai bentuk komunikasi yang ada di dalamnya sebagai sebuah “masyarakat imajiner” bernuansa Jawa. Sehubungan dengan itu, hal pertama yang dilakukan Tafsir *al-Huda* adalah melakukan reposisi kedudukan dan derajat pihak-pihak yang ada dalam al-Qur'an menurut perspektif budaya Jawa, sedemikian rupa sehingga hubungan komunikasi antarpihak mencerminkan posisinya yang baru.

Di dalam “masyarakat imajiner” tersebut, terjadi interaksi dan komunikasi antarpihak yang memiliki kedudukan dan derajat berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Dalam interaksi dan komunikasi itu, setiap pihak terikat oleh nilai-nilai budaya Jawa yang disebut tata *ungguh-ungguh* sesuai dengan kedudukan dan derajatnya. Dengan mengacu pada nilai-nilai budaya Jawa inilah keadaan rukun atau *harmonious social appearances* dalam Tafsir *al-Huda* dibangun. Penggunaan tataran bahasa Jawa *ngoko-krama* dan penggunaan bentuk-bentuk sapaan tertentu bagi pihak-pihak yang memiliki kedudukan lebih tinggi, merupakan modus yang dipergunakan Tafsir *al-Huda* untuk menyetengahkan wacana sosial al-Qur'an dalam perspektif budaya Jawa berdasarkan prinsip kerukunan dan prinsip hormat di atas.

Pola **integrasi** dimaksudkan sebagai pola hubungan yang menggambarkan adanya penyatuan dua sistem nilai yang mengalami kontak. Salah satu modus yang dilakukan Tafsir *al-Huda* adalah dengan menghadirkan aspek psikologis kehidupan masyarakat Jawa dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Melalui modus ini kemudian muncul bentuk-bentuk ungkapan bahasa dengan makna yang khas. Hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam terjemahan Surah al-Dukhân [44] ayat 13-14 sebagai berikut:

أَيُّ لَهُمُ الذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ. ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مِّثْنُونَ.

-“O! Adoh banget wong iku! Tangeh lamun bisa tanpa pepeling! Harak dheweke biyen wus padha katekanan Rasul Utusaning Allah swt. kalawan cetha gamblang.”

-“Dheweke padha ngemohi Utusaning Allah swt., lan padha ngucap: “Rasul iku wong edan! Kokehan kawruh ‘ilmu!” (Syahid, 1979: 989).

Pola integrasi sebagaimana tampak dalam contoh di atas terjadi melalui analogi konseptual antara dunia manusia (*the world of human being*) dan dunia Tuhan (*the World of God*) dan analogi historis-kontekstual antara dunia Nabi Muhammad saw. yang Arabik dengan dunia umat Islam yang hidup di zaman serta wilayah yang berbeda sama sekali, yaitu dunia orang Jawa. Hal ini dilakukan agar kandungan nilai dan makna al-Qur'an yang masih terbungkus dalam bahasa dan kultur Arab dapat ditangkap oleh masyarakat yang memiliki bahasa dan kultur berbeda. Di samping itu, pola integrasi al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa juga dilakukan melalui modus pengejawantahan nilai-nilai idealitas al-Qur'an yang berisifat global-normatif ke dalam simbol-simbol lokal yang selaras dengan penangkapan kultural masyarakat Jawa. Misalnya, nilai-nilai idealitas al-Qur'an tentang eksistensi manusia dalam hubungannya dengan eksistensi Tuhan. Dalam Tafsir *al-Huda*, hal tersebut dintegrasikan dengan paham *sangkan paraning dumadi* yang mengajarkan sebuah pandangan dunia Jawa yang bertolak dari dua realitas fundamental, yaitu realitas lahir dan realitas batin.

Berdasarkan uraian di atas, integrasi nilai-nilai idealitas al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* tersebut merupakan hasil dari proses pergumulan dua sistem nilai yang bergerak

berlawanan. *Pertama*, nilai-nilai ajaran al-Qur'an memancar ke luar dan menyapa umat Islam dalam wilayah yang berbeda-beda dan yang pasti dilingkupi oleh nilai-nilai budayanya sendiri yang bersifat lokal. *Kedua*, kebalikan yang pertama, nilai-nilai budaya yang berporos pada budaya lokal (Jawa) merambat ke arah pancaran nilai-nilai ajaran al-Qur'an.

Berdasarkan asumsi bahwa al-Qur'an merupakan sumber dan pusat nilai-nilai (*source and center of values*), maka pancaran nilai-nilai ajaran al-Qur'an itu merupakan sebuah gerak budaya yang dapat disebut sebagai proses “glo-kalisasi” (global-lokal). Proses ini dimaksudkan sebagai proses pergerakan nilai-nilai idealitas al-Qur'an yang bersifat global-normatif menuju nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis. Sementara itu, proses pergerakan nilai-nilai budaya Jawa yang berada pada aras lokal-historis menuju nilai-nilai idealitas al-Qur'an pada aras global-normatif merupakan sebuah gerak budaya yang dapat disebut sebagai proses “lo-balisasi” (lokal-global). Kedua proses tersebut bergerak secara sirkular dan menimbulkan gaya tarik-menarik sangat kuat dan bersifat saling memengaruhi.

Dalam proses “glo-kalisasi” dan “lo-balisasi” terjadi saling pengaruh sangat kuat antara al-Qur'an dan budaya Jawa yang masing-masing mengusung nilai-nilainya sendiri. Proses tersebut menghasilkan gaya tarik-menarik yang dapat menimbulkan gerak berpusar. Jika teks al-Qur'an diposisikan sebagai pusat pusaran, maka gelombang gayanya merupakan perpaduan antara gaya *sentrifugal* (gerak ke luar) dan gaya *sentripetal* (gerak ke dalam). Gaya *sentrifugal* dimaksud adalah karena al-Qur'an mempunyai daya tekan yang sangat kuat terhadap kaum Muslim (Jawa) agar pemahaman mereka terhadap kitab suci (al-Qur'an) dan praktek keberagamaan mereka sesuai dengan nilai-nilai global-normatif yang dikandungnya. Arus gaya *sentrifugal* itu sekaligus juga berbarengan dengan munculnya arus gaya *sentripetal*. Artinya, seluruh wacana keislaman yang didasarkan pada penangkapan kultural dalam konteks lokal (Jawa) senantiasa diusahakan mengacu pada nilai-nilai global-normatif al-Qur'an. Bertolak dari pemahaman demikian, maka gaya *sentripetal* yang dihasilkan melalui proses “lo-balisasi” dapat dipandang, meminjan istilah Komaruddin Hidayat, sebagai “transendensi budaya dalam konteks dunia makna.”

Pola **negosiasi** dimaksudkan sebagai hubungan saling sapa dan saling mengisi antara dua sistem nilai yang mengalami kontak. Proses tersebut banyak dijumpai terutama dalam penjelasan ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan kepribadian luhur manusia, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat. Hal ini antara lain dikemukakan oleh Tafsir *al-Huda* terkait dengan konsep iman dan takwa. Menurut Tafsir *al-Huda*, iman mengandung pengertian “*pitados ingkang yektos, gentur 'ibadahipun, sae budi-pakertinipun, wening nalar bebudenipun, kathah amal kasaenanipun*” (Syahid, 1979: 19). Adapun takwa berarti “*ajrih dhumateng Allah swt., sumungkem ing dhawuhipun sarta sumingkir ing pepacuhipun*” (Syahid, 1979: 221). Selanjutnya, dijelaskan bahwa berlandaskan iman dan takwa pada gilirannya akan muncul sikap-sikap utama, seperti *sabar, jatmika, nrima ing pandum, bares, prasaja, andhap asor, lembah manah*, dan *welas asih*, jauh dari sikap *adigang-adigung-adiguna*. Sikap-sikap seperti ini dalam budaya Jawa termasuk watak *ksatria* yang merupakan puncak kemuliaan dan keutamaan pribadi seseorang.

Watak *ksatria* yang disandingkan dengan konsep iman dan takwa di atas pada dasarnya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari nilai-nilai yang terkandung di dalam kedua konsep utama itu. Dengan kata lain, konsep iman dan takwa mengandung nilai-nilai utama sebagaimana tercermin di dalam watak seorang *ksatria* Jawa. Sikap rendah hati dan perasaan khidmat yang mendalam sebagai perwujudan dari keimanan dan kepatuhan kepada Allah swt. oleh Tafsir *al-Huda* dinegosiasikan dengan watak seorang *ksatria* Jawa yang selalu bersikap *sabar, jatmika, nrima ing pandum, andhap asor, lembah manah*, dan *welas asih*, jauh dari sikap *adigang-adigung-adiguna*.

Negosiasi antara ajaran universal al-Qur'an dengan nilai-nilai budaya Jawa tersebut juga dilakukan oleh Tafsir *al-Huda* dalam masalah sosial budaya. Dalam hal ini, berbagai tradisi masyarakat Jawa yang dipandang positif dan tidak bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam disandingkan dengan nilai-nilai universal al-Qur'an sebagai mitra dialog. Sebagai contoh, tradisi *sungkeman* yang telah menjadi salah satu ikon budaya Jawa, diapresiasi secara positif oleh Tafsir *al-Huda* dan dianggap sebagai tradisi luhur yang perlu dilestarikan.

Demikian juga seni pewayangan yang banyak mengajarkan nilai-nilai luhur dari pandangan hidup Jawa, seperti sikap *prasaja*, *adil*, *bares* dan *beres* (Geertz, 1973: 132-140), oleh Tafsir *al-Huda* disandingkan dengan nilai-nilai universal al-Qur'an tentang kewajiban manusia sebagai makhluk individu sekaligus sosial. Sebab, menurut Tafsir *al-Huda*, lakon pewayangan dapat menjadi cermin bagi kehidupan, begitu juga watak yang dibawakan oleh setiap tokohnya (Syahid, 1979: 693).

Namun demikian, Tafsir *al-Huda* juga sangat kritis dalam menyikapi tradisi yang dianggap bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam. Hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam penjelasannya mengenai kesetaraan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Nahl [16] ayat 97. Dalam Tafsir *al-Huda*, ayat tersebut diberi penjelasan demikian:

Wonten ing azas hukum Islam, sintena kemawon priya utawi wanita badhe nampi ganjaran ingkang sami, sarta amal shaleh wau kedah adhedhasar iman. Dados manawi boten amal shaleh, inggih boten pikantuk ganjaran, pramila ing piwulang Islam boten wonten “wong wadon iku Suwarga nunut, Neraka katut”, ingkang leres Islam punika demokratis-agamis wonten ing hak lan kuwajiban. (Syahid, 1979: 504).

Hubungan negosiatif antara al-Qur'an yang mengusung nilai-nilai universal-normatif dan budaya Jawa yang mengusung nilai-nilai lokal-historis. Keduanya bersifat terbuka sehingga dapat saling sapa dan saling mengisi melalui pola negosiasi akomodatif. Tetapi, jika unsur yang supremasinya lebih tinggi (al-Qur'an) menemukan ketidakcocokan pada unsur yang supremasinya lebih rendah (budaya Jawa), maka pola hubungannya berubah menjadi negosiasi kritis. Dengan demikian, pola hubungan negosiatif antara al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* berlangsung dalam suatu ketegangan yang bersifat dialektis-fungsional. Artinya, proyeksi penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh pengarang pada dasarnya diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat serta tuntutan perkembangan dan perubahan yang terjadi di dalamnya.

4. Akomodasi Nilai-nilai Budaya Jawa: Antara Pewarisan Kebudayaan, Respon Sosial, dan Strategi Kebudayaan

Kenyataan bahwa Tafsir *al-Huda* merupakan hasil dari sebuah dialektika memberikan gambaran bahwa keberadaannya tidak terlepas dari pengaruh unsur-unsur yang terlibat di dalam proses itu. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, unsur penting dalam dialektika yang berhubungan erat dengan sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa adalah warisan budaya pengarang dan kondisi sosial-budaya yang melingkupinya yang bersifat Jawasentris.

Pengaruh warisan budaya yang bersifat Jawasentris, baik yang berasal dari lingkungan keluarga maupun lingkungan masyarakatnya, sangat tampak dalam berbagai sikap dan tindakan Bakri Syahid dalam kehidupan sehari-hari. Di kalangan kerabat dan koleganya, ia dikenal memiliki sifat-sifat seorang *ksatria* Jawa, seperti berbudi luhur, penyabar, *lembah manah*, serta jauh dari sikap *adigang*, *adigung*, dan *adiguna*. Apresiasi yang tinggi terhadap nilai-nilai budaya Jawa juga ditunjukkan ketika ia menjabat Rektor IAIN Sunan Kalijaga melalui pembentukan lembaga seni budaya sebagai wadah pengembangan visi dan misi dakwah sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Sunan Kalijaga.

Sementara itu, kondisi sosial-budaya yang melingkupi lahirnya Tafsir *al-Huda* diliputi oleh semangat pembangunan nasional Indonesia yang dicanangkan oleh pemerintah Orde Baru. Menurut Bakri Syahid, pembangunan nasional yang dilaksanakan itu tidak boleh meninggalkan akar budaya bangsa dan kepribadian nasional. Ia menegaskan bahwa "*luhuring Nagari sabab saking luhuring Budi-Budaya lan Budi-Pakertining Bangsa, makaten ugi kosok wangsulipun*" (Syahid, 1979: 504). Dari sini dapat dipahami bahwa lahirnya Tafsir *al-Huda* tidak dapat dilepaskan dari semangat pembangunan nasional yang dicanangkan oleh pemerintah Orde Baru di satu pihak, dan pelestarian nilai-nilai budaya (dalam hal ini budaya Jawa) yang – menurut Bakri Syahid – mesti dilakukan dalam proses pembangunan itu di pihak lain.

Penegasan Bakri Syahid tentang pentingnya melestarikan kebudayaan bangsa dan kepribadian nasional erat kaitannya dengan kondisi sosial-budaya pada masa lahirnya Tafsir *al-Huda*. Masyarakat

Jawa yang dahulu sangat menjunjung tinggi nilai-nilai budayanya, lambat tetapi pasti mulai meninggalkan budayanya sendiri dan terpengaruh budaya asing yang datang bersinggungan dengan mereka. Fenomena ini muncul antara lain dalam bentuk ketidakpercayaan diri dan hilangnya kebanggaan pada sebagian masyarakat Jawa terhadap simbol-simbol budayanya sendiri. Salah satu unsur budaya yang terkena dampak di atas adalah bahasa Jawa yang dalam penggunaannya sarat dengan nilai-nilai dan norma-norma budaya Jawa.

Kecenderungan tersebut dapat diamati dengan jelas di masyarakat terkait dengan semakin banyaknya keluarga Jawa, baik di perkotaan maupun di pedesaan, yang tidak lagi mengajarkan bahasa Jawa kepada anak-anak mereka sebagai bahasa pergaulan sehari-hari dan menggantikannya dengan bahasa nasional. Menurut Mark R. Woodward, kecenderungan yang kuat berupa penyamarataan tanda-tanda pengucapan dalam konteks bahasa Jawa bahkan telah muncul sejak akhir masa kolonial. Pengaruh sangat besar terhadap pola pengucapan bahasa Jawa disebabkan oleh tumbuhnya ideologi politik Indonesia yang demokratis dan egalitarian (Woodward, 1998: 141).

Kondisi yang tidak menguntungkan bagi kelestarian nilai-nilai budaya Jawa tersebut semakin bertambah karena minimnya kepustakaan berbahasa Jawa yang dapat diakses oleh masyarakat yang memiliki latar belakang budaya Jawa. Hal ini terjadi hampir di segala bidang keilmuan, termasuk di bidang kajian keislaman, khususnya tafsir al-Qur'an. Kondisi ini menimbulkan keprihatinan tersendiri bagi Bakri Syahid dan orang-orang yang memiliki perhatian dan kepedulian yang sama terhadap masalah tersebut. Keprihatinan yang muncul dari berbagai pihak tersebut merupakan titik tolak yang sangat penting bagi Bakri Syahid dalam melakukan upaya-upaya penafsiran al-Qur'an berperspektif budaya Jawa (Syahid, 1979: 8).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa disebabkan oleh dua faktor, yaitu faktor intern dan faktor ekstern. Faktor intern berkaitan dengan warisan budaya yang dimiliki oleh Bakri Syahid sebagai pengarang, sedangkan faktor ekstern berkaitan dengan kondisi sosial-budaya yang melingkupi lahirnya Tafsir *al-Huda*. Kedua faktor tersebut masing-masing tidak berdiri sendiri, melainkan berhubungan erat dan

terjalin berkelindan. Faktor intern mendorong pengarang untuk melakukan langkah-langkah tertentu yang diperlukan dalam proses penafsiran, sementara faktor ekstern memicu munculnya dorongan bagi pengarang untuk melakukan langkah-langkah penafsiran tersebut.

Sehubungan dengan itu, keberadaan Tafsir *al-Huda* kemudian tidak saja dapat dipahami sebagai hasil dari proses dialektika, tetapi juga merupakan bagian dari proses pewarisan kebudayaan. Dialektika yang terjadi dalam Tafsir *al-Huda*, menempatkan pengarang pada posisi yang tidak dapat menghindar dari upaya-upaya mempelajari dan menyesuaikan sikap dan alam berpikirnya dengan sistem norma yang hidup dalam kebudayaannya. Upaya-upaya tersebut merupakan langkah-langkah yang tidak dapat dipisahkan dari proses pewarisan kebudayaan (Poerwanto, 2005: 89).

Di sisi lain, keberadaan Tafsir *al-Huda* yang akomodatif terhadap nilai-nilai budaya Jawa pada dasarnya merupakan sebuah bentuk respon sosial. Dalam hal ini, pola-pola pemaknaan yang dilakukan oleh Bakri Syahid dalam mengungkap kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an dipandang sebagai proses kreatif pengejawantahan pesan-pesan suci Tuhan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, yakni masyarakat Jawa. Proses kreatif itu sendiri berkaitan erat dengan analisis dan interpretasi yang selalu berhadapan dengan "model pengetahuan" yang telah diketahui sebelumnya oleh pengarang.

Menurut konsep *learning teory* yang dikemukakan oleh B. Malinoswki yang diadopsi dari teori behaviorisme dalam ilmu psikologi, munculnya sebuah respon ("respon" = R) berkaitan erat dengan situasi lingkungan yang berada di luarnya yang disebut dengan "stimulus" (S), dan dorongan untuk berbuat sesuai dengan situasi lingkungan yang dihadapinya itu yang disebut "drive" (D) (Poerwanto, 2005: 21). Jika konsep ini dibawa ke dalam konteks Tafsir *al-Huda*, maka situasi lingkungan tersebut adalah masyarakat Jawa dengan berbagai nilai budaya yang dimiliki dan permasalahan yang dihadapi di satu pihak, dan nilai-nilai universal ajaran al-Qur'an di pihak lain. Kedua hal ini pada dasarnya merupakan "stimulus" (S) yang pada gilirannya merangsang munculnya dorongan ("drive" = D) untuk melakukan "respon" (R) tertentu. Bentuk "respon" yang dilakukan oleh Bakri Syahid sebagai pengarang Tafsir *al-Huda* adalah melakukan

penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kebudayaan yang berperspektif budaya Jawa. Dalam hal ini, ia berusaha mempertemukan universalitas nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang suci dengan lokalitas nilai-nilai budaya Jawa yang profan.

Berdasarkan sifatnya, budaya Jawa dapat dibedakan menjadi dua kategori budaya, yaitu budaya kraton yang bersifat elitis dan budaya rakyat yang bersifat populer. Masing-masing kategori budaya memiliki nilai-nilai dan simbol-simbol budaya yang khas dan cukup beragam (Kuntowijoyo, 1993: 230-236). Di antara simbol budaya kraton yang dapat mengukuhkan dan melestarikan kekuasaan raja tersebut adalah pengembangan tataran bahasa Jawa *ngoko-krama*. Simbol budaya kraton yang lain muncul dalam bentuk pemikiran mistik. Berbeda dengan pengembangan tataran bahasa Jawa *ngoko-krama* yang digunakan untuk mengukuhkan kekuasaan raja, pemikiran mistik Jawa ditujukan untuk memberikan pengetahuan tentang kosmologi. Di antara pemikiran mistik itu tertuang dalam sastra suluk yang mengajarkan konsep *sangkan paraning dumadi*. Melalui konsep yang mengajarkan tentang realitas kosmos dan kedudukan manusia di dalamnya ini, secara tidak langsung manusia Jawa telah diikat oleh simbol-simbol budaya kraton (Kuntowijoyo, 1993: 231).

Sehubungan dengan hal di atas, sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa yang lebih memihak kepada budaya kraton, dapat dipandang sebagai sebuah “strategi kebudayaan.” Artinya, proses kreatif pengejawantahan pesan-pesan suci al-Qur'an dalam konteks budaya Jawa yang dilakukan oleh Tafsir *al-Huda* memiliki arah dan rencana tertentu yang hendak dicapai. Ia merupakan salah satu wujud kebudayaan yang berusaha mentransformasikan model budaya ke model yang lain dengan menggunakan pendekatan tertentu yang dilakukan secara sadar dan terencana (Latif, 1996: 56-67). Transformasi model budaya dimaksud adalah dari budaya Jawa yang di dalamnya memuat berbagai macam nilai menuju budaya Jawa yang muatan nilai-nilainya disinari oleh nilai-nilai universal ajaran al-Qur'an. Hal ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kebudayaan berperspektif budaya Jawa kraton.

Dalam konteks inovasi budaya sebagaimana digagas oleh Bassam Tibi, simbol-simbol budaya kraton tersebut dapat disejajarkan

dengan kelompok elite yang memiliki peranan penting dalam menggerakkan dan mengarahkan proses sejarah. Sebagaimana inovasi budaya yang dilakukan oleh kelompok elite diperlukan untuk menyelesaikan masalah keterbelakangan (Tibi, 1991: 53-54), demikian juga simbol-simbol budaya kraton yang bersifat elitis diperlukan oleh Tafsir *al-Huda* untuk mentransformasikan masyarakat Jawa menuju tatanan kehidupan yang sesuai dengan nilai-nilai ajaran al-Qur'an tanpa harus meninggalkan warisan nilai-nilai adiluhung budaya Jawa. Sebab, dengan demikian, Tafsir *al-Huda* telah memanfaatkan keunggulan simbol-simbol budaya kraton yang memiliki pengaruh sangat kuat dalam masyarakat Jawa sehingga keberadaannya lebih mudah diterima oleh masyarakat Jawa dan memungkinkannya memiliki pengaruh kuat bagi terjadinya transformasi budaya.

C. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, selanjutnya dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini, sebagai berikut:

1. Nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* dapat dikelompokkan dalam tiga aspek, yaitu teologis-religius; kepribadian luhur; dan sosial kemasyarakatan. Ketiga aspek itu berkaitan erat dengan eksistensi manusia sebagai makhluk Tuhan, individu, dan anggota masyarakat. Hal ini selaras dengan fungsi utama diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat yang realisasinya tidak dapat dilepaskan dari eksistensi manusia tersebut.
2. Dialektika al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa dalam Tafsir *al-Huda* merupakan proses pergumulan antara al-Qur'an, warisan budaya Jawa yang dimiliki pengarang, dan kondisi sosial-budaya Jawa yang melingkupinya. Proses tersebut sejajar dengan langkah-langkah yang ditempuh oleh pengarang dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks budaya Jawa. Secara metodologis, langkah-langkah penafsiran al-Qur'an dalam Tafsir *al-Huda* itu merupakan sebuah bentuk pendekatan yang dapat disebut sebagai pendekatan *tsaqâfi-ijtimâ'i* (sosial-budaya). Dalam hal ini, ayat-ayat

al-Qur'an dipahami berdasarkan konteks literer dan historisnya kemudian diproyeksikan ke dalam situasi dan kondisi masyarakat Jawa yang melingkupi lahirnya Tafsir *al-Huda* berdasarkan sudut pandang budaya Jawa.

3. Pergumulan dialektis dalam Tafsir *al-Huda* melahirkan tiga pola hubungan antara al-Qur'an dan nilai-nilai etika Jawa, yaitu pola adaptasi, pola integrasi, dan pola negosiasi. Pola adaptasi muncul sebagai salah satu bentuk penyesuaian wacana sosial al-Qur'an dengan kehidupan masyarakat Jawa. Di sini, berbagai interaksi sosial dalam al-Qur'an disesuaikan dengan nilai-nilai budaya yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Jawa.

Pola integrasi muncul sebagai bentuk penyatuan nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang bersifat global-normatif dengan nilai-nilai etika Jawa yang lokal-historis. Pola ini merupakan hasil kontak dua sistem nilai yang bergerak dalam dua arah, yaitu gerak ke luar yang disebut dengan proses "glo-kalisasi" dan gerak ke dalam yang disebut proses "lo-balisasi". Integrasi yang terjadi melalui proses "glo-kalisasi" terjadi ketika nilai-nilai ajaran al-Qur'an pada aras global-normatif mengejawantah dalam nilai-nilai budaya Jawa pada aras lokal-historis. Adapun integrasi yang terjadi melalui proses "lo-balisasi" terjadi ketika nilai-nilai budaya Jawa pada aras lokal-historis dicoba digunakan untuk mengejawantahkan nilai-nilai ajaran al-Qur'an pada aras global-normatif. Dalam batas-batas tertentu, kedua proses tersebut berturut-turut dapat disejajarkan dengan proses "islamisasi" dan "pribumisasi".

Adapun pola negosiasi muncul karena adanya sifat otonom pada nilai-nilai yang sedang mengalami kontak. Sifat otonomi tersebut memungkinkan masing-masing nilai dapat bersanding secara damai dan saling mengisi melalui proses "negosiasi akomodatif". Tetapi di sisi lain, sifat otonom itu juga dapat mendorong munculnya "negosiasi kritis", terutama bagi nilai yang supremasinya lebih tinggi. Dalam hal ini, penafsiran yang dilakukan oleh Tafsir *al-Huda* cenderung bersifat dialektis-fungsional, dalam arti proyeksi penafsirannya diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat serta tuntutan perkembangan dan perubahan yang terjadi di dalamnya.

4. Sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa pada dasarnya dipengaruhi oleh dua faktor, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal adalah nilai-nilai budaya Jawa yang bersumber pada diri penafsir sendiri sebagai orang yang memiliki warisan budaya Jawa; lahir dan dibesarkan di lingkungan budaya Jawa. Adapun faktor eksternal adalah kondisi sosial-budaya masyarakat Jawa dengan segala nilai dan norma yang berlaku di dalamnya. Terkait faktor pertama, sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa disebabkan keberadaannya tidak dapat dilepaskan dari proses pewarisan kebudayaan. Sedangkan terkait faktor kedua, sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa disebabkan kemunculannya merupakan salah satu bentuk respon sosial.

Di sisi lain, sikap akomodatif Tafsir *al-Huda* terhadap nilai-nilai budaya Jawa juga dapat dipahami sebagai strategi kebudayaan. Artinya, pola-pola pemaknaan yang dilakukan Tafsir *al-Huda* dalam mengungkap kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an pada dasarnya merupakan proses kreatif pengejawantahan pesan-pesan suci Tuhan dalam konteks masyarakat Jawa dengan arah dan rencana tertentu yang hendak dicapai, yakni kehidupan masyarakat Jawa yang disinari oleh nilai-nilai ajaran universal al-Qur'an.

D. Kontribusi Penelitian

Kontribusi yang dapat diberikan oleh penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Penelitian ini memberikan rumusan tentang dialektika dan pola hubungan al-Qur'an dan nilai-nilai budaya, khususnya budaya Jawa, sehingga dapat dijadikan acuan dalam memahami lahirnya Islam lokal.
- b. Penelitian ini memberikan kerangka konseptual tafsir al-Qur'an berperspektif kebudayaan dalam upaya integrasi dan interkoneksi keilmuan di tengah kehidupan masyarakat kontemporer yang terus berubah.

- c. Penelitian ini memberikan sumbangan bagi pemahaman umat Islam tentang hakikat tafsir al-Qur'an dalam konteks kebudayaan, serta dialektika tafsir al-Qur'an dan kebudayaan. Dengan perkataan lain, penelitian ini diharapkan dapat memberikan klarifikasi akademis secukupnya terhadap kenyataan campur-aduknya wilayah normativitas-sakralitas dengan historisitas-profanitas dalam kehidupan keagamaan kontemporer.
- d. Penelitian ini dapat memperkaya khazanah keilmuan mengenai dialektika Islam dan budaya lokal (khususnya kebudayaan Jawa) dalam ranah tafsir al-Qur'an. [] *wallahu a'lam bi al-shawâb.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. dkk. *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta, LkiS, 2002.
- Al-'Alwani, Ruqayyah Thâhâ Jâbir. *Atsar al-'Urf fî Fahm al-Nushûsh: Qadlâyâ al-Mar'ah Anmûdzajan*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2003.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan al-Qur'ân*, terj. Machasin. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies/INIS, 1997.
- _____. "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Baidhawy, Zakiyuddin. & Mutohharun Jinan (ed.). *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. Surakarta: PSB-PS UMS, 2003.
- Bakker, S.J. J.W.M. *Filsafat Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Daeng, Hans J. "Usaha Inkulturasi Gereja Katolik di Manggarai dan Ngada (Flores)", *Disertasi*, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 1989.
- Darusuprpto. *Serat Wulang Reh anggitan dalem Sri Pakubuwana IV*, cet. V. Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- _____. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- _____. "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto" dalam Taufik Abdullah (ed.). *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*.

- Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia, 1987.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Husen, Ida Sundari & Rahayu Hidayat (peny.), *Meretas Ranah Bahasa, Semiotika, dan Budaya*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1975.
- _____. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. cet. 21. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- _____. *Sejarah Teori Antropologi I & II*. Jakarta: UI-Press, 1990.
- _____. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- _____. *Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Ed. A.E. Priyono. Cet. 4. Bandung: Mizan, 1993.
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 2001.
- Ma'ruf, Jamhari. "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam" dalam <http://www.ditperta.net/artikel>, hlm. 5.
- Muhamed, Noriah. *Jayengbaya: Memahami Pemikiran Orang Jawa* (Bangi: Universitas Kebangsaan Malaysia, 1995).
- Mulyana (peny.). *Demokrasi dalam Budaya Lokal*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

- Van Peursen, C. A. *Strategi Kebudayaan*. terj. Dick Harotko (Yogyakarta: Kanisius, 1976).
- Poerwanto, Hari. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Rusbiantoro, Dadang. *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Syahid, Bakri. *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979.
- _____. *Juz 'Amma Kanthi Terjemah Basa Jawi*. Yogyakarta/Jakarta: Bagus Arafah/Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an Departemen Agama RI, tt.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*. San Francisco: Westview, 1991.
- _____. *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*. Terj. Misbah Zulfa Ellizabet & Zainul Abas. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS, 2001.