

ARUS BALIK PESANTREN: REHARMONI PESANTREN DAN KEBUDAYAAN JAWA

Rofiq Hamzah

IAIN Tulungagung, Jawa Timur

opit.rofiq@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini bermaksud memotret hubungan pesantren dan kebudayaan Jawa yang dinamis seiring perubahan sejarah. Dengan pendekatan sejarah, tulisan ini menemukan pergeseran signifikan hubungan pesantren dengan kebudayaan Jawa. Pada awal perkembangan pesantren, corak Islam yang disajikan selaras dengan corak Islam yang beradaptasi dengan kebudayaan Jawa. Keintiman pesantren dengan kebudayaan Jawa retak bersamaan dengan polarisasi pasca Perang Dipanegara, yang memecah pola keberagaman masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok: *priyayi*, *putihan* dan *abangan*. Ketiganya didorong hingga titik terjauh untuk menampilkan identitas dan ekspresi kebudayaan yang saling berbeda. Dalam konteks itulah, pesantren semakin dekat dengan kebudayaan Arab. Sementara kebudayaan Jawa semakin identik dengan *priyayi* dan *abangan*. Puncak dari polarisasi ini adalah ketika kebudayaan Jawa diambil alih oleh kelompok *abangan* yang terafiliasi dengan Partai Komunis Indonesia (PKI) untuk kepentingan propaganda. Akibatnya pesantren menarik diri semakin jauh dari kebudayaan Jawa. Dengan mainstreaming Islam Nusantara dan penguatan moderasi beragama, pesantren mulai terbuka terhadap kebudayaan Jawa. Tampilnya beberapa kiai pesantren dalam balutan busana Jawa, munculnya kajian-kajian manuskrip Islam-Jawa dan usaha-usaha sistematis yang dilakukan pesantren untuk membangun kembali kedekatan dengan kesenian Jawa, di antaranya yang dilakukan oleh Pesantren API Tegalrejo, Magelang; dan Pesantren Kaliopak, Bantul, mengindikasikan kembalinya harmoni pesantren dengan kebudayaan Jawa.

Kata Kunci: Pesantren; Harmoni; Kebudayaan Jawa

Abstract

At the early development of pesantren, the Islamic's pattern were presented according to the Islamic pattern was developing at that time which was integrated with Javanese culture. Santri wear traditional Javanese clothes; learn Islamic text which is written in Javanese script and language in *primbon*, *suluk* and *wirid* formats. *Suluk* is the teaching of Sufism which is packaged in verses

of the *Macapat* song, so santri get used to learning through Javanese songs. The intimacy between pesantren and Javanese culture was broken after post-Diponegara's War polarization, which divided the religious patterns of Javanese society into three groups: *priyayi*, *putihan* and *abangan*. The three of them were pushed to show their different identities and cultural expressions. In this context, pesantren is getting close to the Arabic culture. Meanwhile, Javanese culture is identified with *priyayi* and *abangan*. The peak of this polarization was when Javanese culture was taken over by *abangan* groups affiliated with the PKI for propaganda purposes. As a result, pesantren moved away from Javanese culture. Positive changes happened when Islam Nusantara became the PBNU's platform and the strengthening of religious moderation by the Ministry of Religion, where appreciation for local culture was an important part. Slowly pesantren began to open up to Javanese culture. The appearance of several pesantren's kiai in Javanese clothing, the emergence of Javanese-Islamic manuscript studies and the systematic efforts made by some of pesantrens to rebuild closeness to Javanese art, including those carried out by the Pesantren API Tegalrejo, Magelang and Pesantren Kaliopak, Bantul, indicate reharmony between pesantren and Javanese culture. This paper aims to capture the dynamics of pesantren and Javanese culture relations from its beginning to its current conditions.

Keywords: Pesantren; Harmony; Javanese Culture

Pendahuluan

Beberapa tahun terakhir kita menyaksikan satu kecenderungan baru dalam dunia pesantren yang tidak dijumpai pada tahun-tahun sebelumnya. Jika sebelumnya songkok, peci dan kopiah adalah penutup kepala khas para santri, kini mereka tidak risi mengenakan *blangkon*. Motif batik pada sarung para santri juga semakin sering terlihat digunakan di samping motif kotak, garis dan songket. Tidak jarang mereka memadukan keduanya, bahkan dalam acara-acara resmi pesantren. Pesantren lain melakukan penguatan literasi dengan kembali belajar baca-tulis aksara Jawa (*hanacaraka*) dan *pegon* sebagai bekal untuk *ngaji* naskah-naskah Islam Jawa. Bahkan ada pesantren yang secara rutin menggelar pertunjukan kesenian Jawa seperti wayang, *kethoprak* dan *jathilan* sebagai rangkaian acara menjelang akhir tahun ajarannya.

Fenomena ini terlihat kontras dengan tren perkembangan Islam di Indonesia, termasuk pesantren, yang semakin konservatif. Kiblat studi Islam bagi muslim Indonesia di Haramain semakin bernuansa puritan semenjak Wahhabisme dijadikan mazhab resmi Saudi Arabia. Kiblat lain, Mesir, memberikan warna reformisme yang semakin rigid sejak era Rasyid Ridha. Kedua paham ini dikenal kurang ramah terhadap sufisme dan segala hal berbau *'urf* (adat), dengan seringnya mereka menyematkan setempel *bid'ah*. Belum lagi ditambah masuknya paham-paham transnasional yang tidak mampu dan mau melebur dengan kebudayaan lokal. Di antaranya adalah Salafisme, Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir.

Hingga permulaan abad ini, sikap konservatif telah semakin dalam memasuki ormas keagamaan penting seperti NU, Muhammadiyah dan MUI. Hal ini terlihat dari kongres NU dan Muhammadiyah 2004 yang menjadi ajang pembersihan organisasi dari tokoh-tokoh yang dianggap liberal. Sementara pada 2005, MUI mengeluarkan fatwa bahwa sekularisme, pluralisme dan liberalisme dalam beragama bertentangan dengan Islam; larangan do'a bersama lintas iman; mengharamkan nikah beda agama; dan Ahmadiyah bukan saja dianggap bukan bagian dari Islam, tapi juga merekomendasikan pemerintah untuk melarang seluruh aktivitas mereka.¹

Meskipun tidak dipengaruhi secara langsung, sikap konservatif nampak di pesantren melalui dominasi fikih di antara *fan* keilmuan lain yang disajikan dalam kurikulumnya. Hal ini didorong juga oleh semaraknya forum *bahtsul masa'il*, yang berusaha memecahkan berbagai masalah dengan referensi kitab-kitab *mu'tabar*. Dinamika bahtsul masa'il di pesantren kurang lebih

¹Martin van Bruinessen et al., eds., *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative Turn"* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013), 3-4.

sama dengan yang terjadi di NU. Meskipun sebenarnya juga membahas masalah akidah dan tasawuf, namun kenyataannya sebagian besar masalah yang dibahas adalah fikih sosial dan fikih ritual.² Pertanyaan akidah dan tasawuf dibahas sejauh memiliki kaitan dengan fikih, tepatnya jika berkaitan dengan status hukum kasus tertentu,³ sehingga bisa dikatakan bahwa bahtsul masa'il adalah forum fikih.

Sebagaimana diketahui secara luas bahwa fikih cenderung kurang lentur terhadap budaya, dibandingkan tasawuf misalnya. Hal ini menimbulkan pertanyaan, di tengah paradigma yang fikih sentris bagaimana kebudayaan dan dalam arti sempit kesenian Jawa, dapat tumbuh sedemikian pesat di lingkungan pesantren akhir-akhir ini? Lebih jauh bagaimana sebenarnya dinamika relasi antara pesantren dan kebudayaan Jawa dari semula hingga kini?

Topik ini sebenarnya telah dikaji oleh beberapa ahli, di antara yang penting untuk diketengahkan adalah tulisan Irfan Afifi berjudul *Islam Pesantren dan Jawa*.⁴ Tulisan ini mengungkap pandangan keliru sementara Javanolog yang berasumsi bahwa di Jawa, Islam diposisikan semata sebagai bungkus baru bagi kepercayaan lama Hindu-Buddha maupun animisme-dinamisme, sehingga banyak aspek praktik dan kepercayaan Islam beririsan dengan kepercayaan lama. Namun kajian Afifi justru menemukan sebaliknya, di Jawa, para sufi menganggap kebudayaan Jawa sebagai bungkus yang harus diisi dengan ajaran Islam, sehingga bentuk luarnya tidak berubah, sementara isinya Islami belaka. Pola yang terakhir inilah yang juga dikembangkan oleh pesantren di Jawa.

Kajian lain yang relevan adalah yang dilakukan Agus Sunyoto dalam tulisan berjudul *NU dan Paham Keislaman Nusantara*.⁵ Tulisan ini mengungkap genealogi pesantren yang merupakan adaptasi dari lembaga pendidikan Syiwa-Buddha bernama *dukuh*. Senada dengan Afifi, Sunyoto juga menemukan bahwa pesantren mempertahankan lembaga *dukuh* beserta beberapa praktik di dalamnya sembari melakukan beberapa perubahan kecil seperti penyesuaian istilah dan memberikan justifikasi Islam. Di antara praktik yang dipertahankan adalah *Gurubhakti* yaitu akhlak santri kepada

²Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 72.

³Djohan Effendi, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence Of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era*, (Yogyakarta: Interfidei, 2008), 128.

⁴Hasan Basri Marwah et al., eds., *Pesantren dan Kebudayaan* (Yogyakarta: Lesbumi PWNU DIY, 2017), 77.

⁵Agus Sunyoto, "NU dan Paham Keislaman Nusantara", *Mozaic Islam Nusantara* 3 no. 1 (2017).

kiai, *Yamabrata* dan *Niyamabrata*, yaitu pengendalian diri dalam rangka *tazkiyah al-nafs*, dan *Awaharalaghawa* yaitu sikap *tawassuth*. Tulisan ini banyak menggali relasi pesantren dengan kebudayaan lama pada tahap formatif, namun belum mengkaji pasang surut hubungan keduanya yang melibatkan banyak faktor lain utamanya politik dan ekonomi.

Kajian penting ditemukan dalam tulisan Muhammad al-Fayyadl berjudul *Fikih Seni dan Sastra sebagai Fikih Kehidupan*.⁶ Tulisan ini merupakan tinjauan mikroskopik atas sikap pesantren terhadap kebudayaan, tepatnya tinjauan fikih terhadap seni khususnya sastra. Fayyadl menemukan bahwa minimnya dialog antara ulama fikih dan seniman menyebabkan fikih melihat seni dari sudut pandang sendiri secara kaku dan cenderung negatif serta tidak mampu mengikuti perkembangan. Sebaliknya, seni memandang fikih sebagai penghambat kreativitas semata. Rekonstruksi dapat dimulai melalui dialog yang ditindaklanjuti dengan kesediaan fikih untuk melihat seni bukan saja dari aspek medium, ekspresi dan tujuan kesenian, tapi juga dari konsep estetika dan pranata estetika, sehingga fikih dapat melihat seni dari kaca mata seni hari ini. Di lain sisi, sikap mengayomi fikih terhadap seni diharapkan membuat seni mengakomodasi makna dan nilai-nilai Islam sebagai fondasinya. Tulisan ini fokus pada relasi antara fikih dan seni, sementara penulis mendekati kasus ini secara makro tepatnya dinamika hubungan pesantren dan kebudayaan Jawa dalam lintasan sejarah.

Pesantren: Asal-usul dan Corak Kurikulum

Dengan mengutip Pigeaud dan de Graf, Bruinessen menyatakan bahwa pesantren berasal dari lembaga pendidikan pra-Islam *mandala* dan *asyrama* yang dibangun di sekitar pegunungan. Fungsi utama *mandala* dan *asyrama* adalah tempat bertapa dan tidak dapat dipastikan apakah studi terhadap teks-teks keagamaan terjadi di lembaga ini.⁷ Senada dengan temuan itu, Sunyoto menyatakan bahwa pesantren berasal dari lembaga pendidikan Syiwa-Buddha bernama *dukuh*, yaitu pertapaan untuk mendidik para siswa agar kelak menjadi *wiku*.⁸

Difungsikannya *mandala*, *asyrama* dan *dukuh* sebagai pertapaan, bukan sebagai pusat kajian teks keagamaan menyebabkan keraguan apakah lembaga ini merupakan cikal bakal pesantren atau bukan. Selama diakui bahwa pesantren berasal dari kata *pe-shastri-an*, yaitu tempat belajar para *shastri*, sebutan untuk orang yang mempelajari teks-teks keagamaan Hindu-

⁶Marwah et al., *Pesantren dan Kebudayaan*, 37.

⁷Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), 17.

⁸ Sunyoto, "NU dan Paham Keislaman Nusantara", 21.

Buddha berbahasa Sanskerta atau dikenal dengan *shastra*. Singkatnya, pesantren adalah pusat kajian teks-teks Islam.

Sebenarnya tidak masalah mengasalkan pesantren dari pertapaan, yang diragukan memiliki tradisi studi teks keagamaan cukup mapan, karena sejarah menunjukkan bahwa pusat kajian teks keagamaan bisa jadi berkembang dari pusat olah spiritual. Misalnya *ribath* di Haramain yang menjadi pusat kegiatan kaum sufi berkembang menjadi pusat pengajaran fikih dan hadis tingkat lanjut.⁹ Sementara di Minangkabau, *surau* tidak saja berfungsi sebagai tempat mengkaji teks-teks agama, tetapi juga tempat melangsungkan *suluk* dalam tradisi tarekat.¹⁰

Temuan berbeda berasal dari kajian Pigeaud terhadap literatur Jawa kuno yang menunjukkan bahwa *pondok* atau pesantren merupakan kontinuitas dari *mandala* yang terlihat dari kesamaan metode pengajaran yang digunakan. Lebih jauh kajiannya juga menemukan bahwa studi teks Arab dengan tafsiran bahasa Jawa yang dilakukan pesantren pada fase selanjutnya, telah menggantikan tradisi studi teks Sanskerta dengan tafsir bahasa Jawa yang dilakukan *mandala*.¹¹ Artinya tradisi tekstual di pesantren telah berlangsung sejak periode awal kemunculannya di Jawa sebagai kelanjutan dari tradisi serupa di *mandala*. Tanpa mengecilkan peran pesantren dalam pengembangan tasawuf di Nusantara, asumsi terakhir inilah yang penulis pilih dalam kajian ini.

Pesantren tidak hanya mengakomodasi bentuk kelembagaan pra-Islam tetapi juga beberapa ajaran pokok sebagaimana dijumpai dalam kitab *Silakrama*, *Tingkahing Wiku* dan *Wratisasana*. Di antaranya adalah *Gurubhakti* yaitu akhlak santri kepada kiai, *Yamabrata* dan *Niyamabrata* yaitu pengendalian diri dalam rangka *tazkiyah al-nafs*, dan *Awaharalaghawa*, yaitu sikap *tawassuth* selama menjalani pendidikan. Pesantren mengganti istilah-istilah Arab yang digunakan luas di dunia Islam dengan istilah Jawa yang lebih *familiar*, misalnya *susuhunan* untuk menggantikan *syaiikh*, kiai menggantikan ulama, guru menggantikan ustaz, santri menggantikan murid, *sembahyang* menggantikan shalat, *upawasa* menggantikan *shaum* dan seterusnya.¹²

⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 67.

¹⁰M. Dawam Rahardjo et al., eds., *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985), 159.

¹¹Theodore G. Th. Pigeaud, *Literature Of Java: Volume I Synopsis Of Javanese Literature 900-1900 A.D.* (Leiden: KITLV, 1967), 79-82.

¹²Sunyoto, "NU dan Paham Keislaman Nusantara", 22-25.

Hal terpenting dari nisbah pesantren terhadap lembaga pra-Islam adalah kesediaan pesantren untuk mengadopsi dan mengadaptasi pranata kebudayaan pra-Islam, bukan saja bentuk lembaga dan pola-pola dalam praktik pembelajaran, tetapi juga nilai-nilai pokok sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Keterbukaan inilah yang menentukan corak Islam yang disajikan dalam kurikulum pesantren periode awal.

Di antara pesantren paling awal yang dapat dilacak adalah yang didirikan oleh Sunan Giri di Gresik. Selain sebagai ulama, Sunan Giri adalah raja bergelar Prabu Satmata. Ia mendirikan *kedhaton* pada 1485 dan melengkapinya dengan *taman sari* pada 1488.¹³ Prabu bukanlah gelar bagi raja dalam tradisi Islam tapi Hindu, sementara Satmata adalah salah satu nama Syiwa. Giri sendiri adalah kependekan dari Girinatha yang juga nama lain Syiwa. Ajaran Syiwais banyak dianut oleh rakyat Majapahit pada masa itu. *Kedhaton* (*ke-dhatu-an*) adalah istana yang dibangun oleh pemimpin sakti dalam tradisi agama Jawa kuno, *dhatu*. Sebagaimana pemimpin lain, *ratu* membangun *keraton* (*ke-ratu-an*).¹⁴

Adopsi terhadap pranata keagamaan pra-Islam menjadi mungkin setelah dilakukan penurunan status sakral atau pengosongan nilai-nilai mistik dari pranata-pranata keagamaan tersebut sehingga menjadi pranata kebudayaan yang dimiliki bersama dan dapat diisi dengan nilai-nilai baru. Para wali mempertahankan bentuk pranata kebudayaan itu dan mengisinya dengan nilai-nilai keislaman terutama sufisme. Sufisme dipilih karena karakternya yang fleksibel, dibandingkan dengan fikih misalnya, dalam menerima bungkus baru tanpa kehilangan substansi ajaran. Hal inilah yang dapat menjelaskan kenapa ulama yang cukup berhati-hati, seperti Sunan Giri dapat mengakomodasi begitu banyak pranata Hindu-Buddha dan agama Jawa kuno tanpa khawatir kehilangan jati diri keislamannya. Sikap akomodatifnya terhadap tradisi pra-Islam menjadi salah satu ciri yang ia pertahankan melalui pesantrennya.

Lebih lanjut, berdasarkan sejarah tutur yang beredar pada abad ke-17, De Graaf dan Pigeaud menyatakan bahwa proses sekularisasi dari unsur-unsur mistik khas Hindu-Buddha dilakukan terhadap beberapa kesenian Jawa sebelum direproduksi oleh para wali.¹⁵ Dalam konteks itu, Sunan Giri dianggap sebagai pencipta tembang *Macapat* bermetrum *Asmaradhana* dan

¹³H.J. De Graaf dan Th.G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta:Grafiti Press, 1986), 164.

¹⁴Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah* (Jakarta: Pustaka IIMaN, 2016), 222. Sunyoto, "NU dan Paham Keislaman Nusantara", 19.

¹⁵De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, 81.

Pucung. Selain itu, ia menyempurnakan tampilan wayang kulit dengan gelang, gelang lengan, gelang kaki, anting, hiasan punggung dan kepala. Sosok kera Kapi Menda, Kapi Sraba, Kapi Anala, Kapi Jembawan, Kapi Winata dan Urahasura adalah ciptaannya.¹⁶

Pada umumnya, pesantren adalah proyeksi dari kepribadian pendirinya. Dalam konteks Pesantren Giri, tingginya kepedulian dan prakarsa Sunan Giri terhadap tembang dan wayang dipastikan mempengaruhi pola pembelajarannya. Banyak materi ketuhanan dalam pendekatan akidah atau tasawuf yang disajikan dalam bentuk tembang *Asmaradhana* atau *Pucung* dan pagelaran wayang kulit agar lebih mudah dipahami oleh sebagian besar santri yang belum siap *mengaji* kitab berbahasa Arab. Selain memang peredaran kitab jenis ini pada periode awal pesantren masih sangat terbatas. Dengan strategi ini, para santri merasa *at home*, sehingga proses internalisasi berlangsung dengan cara yang *subtil* dan lebih cepat. Pada gilirannya, hal ini mempercepat diterimanya Islam oleh masyarakat pesisir Jawa Timur. Selanjutnya, corak kurikulum yang akomodatif terhadap kebudayaan lokal ini disebarkan ke berbagai daerah di Nusantara oleh keturunan Sunan Giri pada abad ke-16, di mana pengaruh Pesantren Giri telah mencapai Lombok, Sumbawa, Bima, Banjarmasin dan Hitu di Maluku.¹⁷

Temuan lain yang dapat menggambarkan kurikulum pesantren pada masa ini adalah ditemukannya naskah Islam abad ke-16 yang ditulis tanpa judul. Peneliti pertama yang mengidentifikasi naskah ini, Schrieke, memberinya judul *Het Boek van Bonang (Primbon Bonang)*, karena pada bagian akhir kitab terdapat sebaris kalimat berisi pernyataan penyusun, yaitu "*tammam carita cinitra kang pakerti Pangeran ing Benang*". Sementara sosok Seh Bari yang menjadi tokoh utama dalam dialog di sepanjang naskah tersebut adalah guru Sunan Bonang yang berasal dari Persia. Namun penelitian lanjutan yang dilakukan Drewes menghasilkan temuan sebaliknya. Penulis naskah ini adalah Seh Bari, yang mendokumentasikan ajaran dari gurunya yaitu Sunan Bonang, sehingga naskah ini diberinya judul *The Admonitions of Seh Bari*.¹⁸ Mempertimbangkan relasinya dengan teks lain pendapat terakhir inilah yang penulis pilih.

Naskah berbentuk *gancaran* dalam aksara dan bahasa Jawa periode tengahan ini ditulis oleh Syekh Bari yang berasal dari Karang (Kawis), suatu

¹⁶Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 225-227.

¹⁷De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, 176-177.

¹⁸Simuh, *Mistik Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI-Press, 1988), 292.

daerah di sebelah barat Pandeglang, Banten. Ia melestarikan ajaran para wali melalui lembaga *paguron*, yang kelak disebut pesantren. Satu fragmen dalam *Suluk Centhini* menyebutkan bahwa Jayengresmi, tokoh utama suluk ini yang masih keturunan Sunan Giri dan hidup sezaman dengan Sultan Agung, sempat beberapa waktu *mengaji* pada Syeh Bari di Paguron Karang. Naskah ini merujuk pada kitab *Ihya' Ulum al-Din* karya Al-Ghazali dan *Al-Tamhid fi Bayan al-Tauhid* karya Abu Syukur al-Kasyi al-Salimi.¹⁹ Rujukan ini memperlihatkan karakter tasawuf yang diajarkan di pesantren periode ini adalah yang bercorak moderat, bukan tasawuf falsafi semacam *wahdah al-wujud* Ibn Arabi.

Ajaran syariat, akidah dan terutama tasawuf yang dibungkus dalam baju kebudayaan Jawa semacam inilah yang disajikan di pesantren-pesantren di Jawa periode awal hingga permulaan abad ke-19, ketika jaringan dengan Timur Tengah terjalin semakin kuat. Keintiman kalangan pesantren dengan kebudayaan Jawa tidak sampai membuatnya dapat dikategorikan sebagai penganut ajaran sintesis mistik dalam pengertian Ricklefs. Kedekatan kaum santri dengan kebudayaan Jawa membuatnya tidak mempertentangkan identitas keislamannya dengan kejawaannya. Mereka sudah pasti menjalankan kelima rukun Islam, kecuali haji yang memang diperuntukkan bagi yang memiliki cukup bekal. Akan tetapi, meskipun kaum santri mengakui keberadaan makhluk gaib termasuk jin, namun tidak secara spesifik mengacu pada sosok tertentu seperti Ratu Kidul dan Sunan Lawu, apalagi sampai meyakini bahwa keduanya menjamin keselamatan dan kelimpahan rezeki. Penganut ajaran sintesis mistik yang dimaksud Ricklefs berasal dari kalangan santri keraton dan santri di luar lingkungan pesantren lainnya.²⁰

Pesantren dan Polarisasi Jawa

Keintiman pesantren dan kebudayaan Jawa mulai retak pada paruh pertama abad ke-19, tepatnya sesaat setelah berakhirnya Perang Dipanegara melalui apa yang disebut Ricklefs dengan polarisasi. Polarisasi memang tidak dirancang oleh Belanda, namun tidak mungkin terjadi tanpa kebijakan-kebijakan tertentu yang dirumuskan Belanda. Kebijakan Tanam Paksa (*Cultuurstelsel*) misalnya, memberikan kesempatan bagi segolongan pengusaha lokal untuk memainkan peran pendukung dalam sektor produksi keramik, kantong goni, logam, tekstil hingga kapal; pertukangan; transportasi darat; pengolahan hasil pertanian dan perikanan; budidaya ikan; pemanenan

¹⁹Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 26-28.

²⁰Mengenai tiga kriteria sintesis mistik lihat M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012), 7.

tebu; perdagangan dan hiburan. Hal inilah yang melahirkan kelas menengah baru, yaitu golongan santri yang cukup kaya.²¹

Bersamaan dengan itu, dibukanya terusan Suez pada tahun 1869 yang memudahkan pelayaran dari Nusantara ke Saudi Arabia, meningkatkan minat golongan santri ini untuk naik haji. Peluang ini dimanfaatkan oleh perusahaan perkapalan Kerajaan Belanda (KPM) dengan meminta pemerintah jajahan untuk memperlonggar persyaratan bagi muslim di Nusantara untuk naik haji. Maka dicabutlah resolusi tahun 1825, 1831, dan ordonansi tahun 1859 yang dulu mempersulit jamaah haji Nusantara. Akibatnya, sejak tahun 1869 jumlah jamaah haji dari Nusantara melonjak sangat tajam.²²

Sambil menjalankan ibadah haji mereka belajar Islam kepada ulama yang ada di Makkah dan Madinah. Pada periode itu, corak keislaman di dua kota ini mulai bergeser ke arah yang semakin berorientasi syariat, semenjak gerakan puritan Wahabi berkuasa pada permulaan abad ke-19. Di Makkah muncul tiga ulama besar dari Nusantara yang diakui keluasan ilmunya di dunia Islam, yaitu Syekh Nawawi ahli fikih dan tafsir; Syekh Mahfudz pakar hadis dan Syekh Ahmad Khatib ahli fikih dan ushul fikih.²³ Meskipun tidak berafiliasi pada gerakan Wahabi, namun ketiga ulama ini memfokuskan diri pada pengajaran ilmu-ilmu syariat bukan lagi tasawuf, sebagaimana tradisi ulama Haramain hingga satu abad sebelumnya (Neo-Sufi) dan oleh ulama Nusantara selama beberapa abad.

Ketiga ulama ini menjadi guru hampir semua santri yang berkunjung ke Makkah, salah satunya Khalil yang mengasuh Pesantren Kademangan Bangkalan. Kelak pesantren ini melahirkan para kiai yang memimpin pesantren-pesantren besar di Jawa pada akhir abad ke-19 dan permulaan abad ke-20. Di antaranya adalah Hasyim Asy'ari (Tebuireng), Manaf Abd. Karim (Lirboyo), Ahmad Siddiq (Jember), Munawwir (Krapyak), Ma'sum (Lasem), Abdullah Mubarak (Suryalaya), Wahab Hasbullah (Tambakberas), Bisri Syansuri (Denanyar) dan Bisri Musthofa (Rembang). Corak Islam di pesantren pada periode ini semakin masuk dalam diskursus Islam Makkah. Pesantren Khalil tampil lebih ortodoks, di mana Islam yang berorientasi syariat menjadi unsur utama materi pengajaran.²⁴

²¹Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, 1930 to the Present*, 12.

²²Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 21, 67.

²³Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 69.

²⁴Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), 188-189.

Hal ini tergambar dalam penelitian Berg pada pesantren-pesantren di Jawa dan Madura pada pada penghujung abad ke-19 yang semakin meminati kitab-kitab fikih. Fikih dianggap lebih penting dibandingkan ilmu lain karena mengandung berbagai implikasi kongkret dalam kehidupan sehari-hari, baik bagi individu maupun masyarakat.²⁵ Fikih memang akomodatif terhadap adat (*urf*) sejauh berhubungan dengan hukum, namun tidak pada kebudayaan secara umum, di mana kesenian adalah salah satu bagian terpentingnya. Pada periode yang fikih *oriented* ini tasawuf masih diajarkan, namun tidak lagi menjadi bagian inti dari kurikulum. Sejalan dengan pergeseran ini, kebudayaan Jawa yang menjadi korelat dari tasawuf pada periode sebelumnya juga semakin dijauhi, meskipun tidak ditolak.

Itulah dinamika internal pesantren yang menyebabkannya menjaga jarak terhadap kebudayaan Jawa. Di luar itu, ada beberapa faktor eksternal yang mempengaruhi sikap pesantren terhadap kebudayaan Jawa, terutama dipicu oleh munculnya gerakan reformisme yang menolak gagasan-gagasan bercorak Jawa dalam Islam. Bersama dengan kaum santri, kaum reformis dikenal luas sebagai golongan *putihan*. Reformisme memicu tanggapan luas dari masyarakat, salah satu respons penting dilakukan oleh kebanyakan penduduk desa yang beranggapan bahwa kemunculan reformisme membuat Islam tampil dalam wajah yang semakin menuntut pemeluknya untuk menjalankan kesalehan dengan ketat. Hal ini tentu tidak cocok dengan kebiasaan mereka, sehingga perlahan mereka melepaskan identitas keislaman dan komitmen mereka terhadap kelima rukun Islam, namun tetap gemar menonton wayang dan pertunjukan lain dalam tradisi Jawa.²⁶ Kelompok inilah yang kemudian dikenal sebagai golongan *abangan*. Perbedaan komitmen terhadap Islam mendorong pesantren menjaga jarak dengan golongan *abangan* dan seluruh identitasnya termasuk kebudayaan Jawa yang semakin erat mereka gumuli.

Selain golongan *abangan*, pesantren juga menjauhi kebudayaan Jawa setelah diappropriasi oleh beberapa golongan yang berseberangan dengan pesantren. Di antaranya adalah kelompok misionaris Kristen yang berdakwah menggunakan pranata kebudayaan Jawa, sehingga melahirkan pola keberagamaan hibrid yang mereka sebut *Kristen Jawa*, untuk membedakan dengan *Kristen Landa* yang menjalankan praktik Kristen secara murni tanpa bersinggungan dengan kebudayaan lokal. Kristen Jawa memanfaatkan tembang Jawa, wayang, *rapal* dan unsur kebudayaan lain dalam misinya. Strategi ini cukup berhasil, tercatat hingga tahun 1900

²⁵Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 29, 112.

²⁶M.C. Ricklefs, "Religious Reform and Polarization in Java." *Isim Review* 21 (2008): 34-35.

mereka telah memiliki sekitar 20.000 pengikut.²⁷ Fakta ini memberikan pengaruh mendalam pada pesantren karena unsur-unsur kebudayaan Jawa yang digunakan sebagai pola pengajaran pada periode paling awal pesantren, bahkan menjadi salah satu identitas terpenting pesantren, telah diambil alih oleh Kristen. Menjadi Jawa tidak lagi identik menjadi santri, tapi bisa jadi menjadi Kristen.

Selain *putihan* dan *abangan*, terdapat golongan bangsawan yang mengenyam pendidikan Barat. Mereka semakin terserap ke dalam pola pikir dan gaya hidup Barat. Golongan yang dikenal sebagai *priyayi* ini tidak lagi mengaitkan diri dengan ajaran kaum santri dan keyakinan golongan *abangan*. Bahkan, ada sekelompok priyayi yang menyatakan bahwa kemunduran peradaban Jawa disebabkan oleh konversi mereka ke dalam Islam. Dalam *Babad Kedhiri*, *Suluk Gatholoco* dan *Serat Dermagandhul* mereka bukan hanya menghina Nabi dan para wali, tapi juga mengajak orang Jawa untuk kembali pada agama Jawa sejati yang mereka sebut sebagai *agama buda*.²⁸ Hal ini semakin memantapkan pesantren untuk menjaga jarak dengan kebudayaan Jawa, karena kebudayaan ini diklaim oleh golongan *priyayi* tertentu yang bukan hanya tidak memiliki komitmen tapi juga merendahkan Islam.

Dalam dua kasus terakhir, Belanda memiliki peran yang cukup signifikan. Sejak abad ke-19, sebagian besar karena tekanan-tekanan yang dilakukan oleh partai-partai Kristen di parlemen, konstitusi Belanda mengizinkan misi Kristen dan Katolik untuk beroperasi di Hindia Belanda. Misi Kristen dan Katolik beroperasi dengan bantuan dana pemerintah,²⁹ sehingga kedudukan misi mereka cukup kuat dari sisi finansial maupun politik. Sedangkan dalam kasus kedua, naskah *Babad Kedhiri* dicatat oleh seorang beskal di Kediri atas perintah Gupermen untuk menyusun Sejarah Kediri. Cetakan kedua naskah ini atas nama seorang pensiunan wedana distrik Lengkong yang diserahkan kepada Van Den Broek, seorang controleur pada Binnenlands Bestuur op Java en Madoera pada 1873.³⁰ Artinya, Belanda bukan saja bertanggung jawab atas isi babad tersebut, tapi juga memiliki kepentingan-kepentingan tertentu berkaitan dengan kontrol yang mereka lakukan terhadap relasi antara Islam dan Jawa pasca perang Diponegara.

²⁷Ricklefs, "Religious Reform and Polarization in Java", 35. Emmanuel Satyo Yuwono, "Kejawanan Dan Kekristenan: Negosiasi Identitas Orang Kristen Jawa Dalam Persoalan Di Sekitar Tradisi Ziarah Kubur," *Humanika* 16, no. 1 (2016): 99.

²⁸Ricklefs, "Religious Reform and Polarization in Java", 35.

²⁹Ahmad Ibrahim et al., eds., *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah*, terj. A. Setiawan Abadi (Jakarta: LP3ES, 1989), 125.

³⁰Marwah et al., *Pesantren dan Kebudayaan*, 10.

Ketegangan-ketegangan tersebut belum membuat pesantren meninggalkan kebudayaan Jawa, sampai pada paruh pertama abad ke-20 ketika ketiga golongan tersebut dilembagakan dalam partai: PKI (*abangan*), PNI (*abangan-priyayi*) dan Masyumi (*putihan*). Di kemudian hari kontestasi kekuasaan menempatkan PKI berhadapan dengan Masyumi dan umat Islam pada umumnya, bukan hanya secara politik tapi juga keagamaan dan ekonomi. Dinamika politik yang keras mendorong PKI melakukan kudeta di Madiun pada tahun 1948. Sebelumnya mereka telah menduduki Ngawi, merampas lahan dan harta benda milik pesantren, membunuh para santri dan kiai. Setelah kudeta diumumkan, mereka melakukan hal yang sama di Madiun, Magetan, Ponorogo, Pacitan, Trenggalek, Purwantoro, Sukoharjo, Wonogiri, Blora, Pati, Cepu, Kudus dan daerah sekitarnya. Kejadian ini membangkitkan antipati kaum santri pada *abangan*-PKI. Ketika mereka menunjukkan gelagat kembali melakukan kudeta pada 1964, dengan mengambil alih lahan milik kaum santri di Jawa Tengah dan Jawa Timur, kaum santri telah siap menghadapi. Ketika kudeta meletus pada akhir 1965, terjadi pembunuhan massal dengan korban pada kedua belah pihak, tetapi korban di pihak *abangan*-PKI jauh lebih besar.³¹

Sikap antipati pesantren terhadap *abangan*-PKI meluas menjadi antipati terhadap beragam kesenian Jawa. Karena sepanjang tahun-tahun kontestasi politik PKI dan partai Islam (NU dan Masyumi), mereka banyak menggunakan instrumen kesenian Jawa, terutama *kethoprak*, *ludruk* dan *reyog* yang diorganisir oleh lembaga kebudayaan PKI, Lekra. Bahkan bukan hanya pesantren, pemerintah Orde Baru pun mewaspadai kemungkinan kesenian Jawa dimanfaatkan sebagai alat untuk membangkitkan kembali PKI.³²

Sejak kesenian Jawa diappropriasi oleh golongan yang berseberangan dengan pesantren, selangkah demi selangkah pesantren bergerak menjauh. Pesantren berpegang pada hadis *man tasyabbah bi qaum fahuwa minhum* (barang siapa menyerupai suatu golongan, maka ia bagian dari golongan tersebut). Mengakrabi kesenian Jawa berarti menjadi bagian dari golongan *abangan* yang memiliki komitmen rendah terhadap Islam. Menjadi bagian dari orang Kristen yang memurtadkan orang Islam di pedalaman Jawa. Menjadi bagian dari priyayi yang menghina Nabi, wali, ulama dan menganggap Islam adalah kecelakaan sejarah belaka. Yang paling dihindari adalah bergumul dengan kesenian Jawa karena berarti berada satu barisan dengan *abangan*-PKI yang merampas lahan dan harta benda pesantren,

³¹Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, 74-75, 107, 113.

³²Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, 125.

membunuh saudara-saudara santri dan para kiai. Sejak peristiwa 1948, semakin sulit menjumpai pertunjukan kesenian Jawa di pesantren, meskipun di luar pesantren pertunjukan serupa masih digelar.

Sikap ini juga berlaku pada pranata kebudayaan Jawa secara lebih luas. Dampak yang dirasakan adalah menurunnya penguasaan pesantren terhadap kemampuan baca-tulis aksara Jawa dan bahasa Jawa periode tengahan, sehingga memutus akses terhadap naskah-naskah keagamaan yang ditulis oleh para wali dan ulama pada periode awal perkembangan pesantren. Generasi santri yang lahir kemudian menganggap *primbon, suluk, wirid, babad* dan tembang-tembang *macapat* yang berisi ajaran Islam, utamanya tasawuf, sebagai khazanah golongan *abangan-kejawen*.

Pada periode ini pesantren fokus pada aktivitas *tafaqquh fi al-din* dan pengembangan lembaga pendidikan formal dari taman kanak-kanak hingga perguruan tinggi. Upaya terakhir ini membuat para santri memiliki ijazah yang memiliki *civil effect*, bisa digunakan untuk mencari kerja atau melanjutkan pendidikan formal ke jenjang yang lebih tinggi. Di kemudian hari semakin banyak dijumpai santri yang melanjutkan pendidikannya di universitas-universitas di Mesir, Yaman, Saudi Arabia serta di Eropa dan Amerika Utara. Pesantren pun semakin terhubung dengan kebudayaan dunia Islam/ Arab dan sedikit demi sedikit dengan Barat.

Upaya Reharmoni Pesantren dan Kebudayaan Jawa

Sikap menjaga jarak terhadap kebudayaan Jawa tidak dilakukan oleh pesantren dalam porsi dan proporsi yang seragam. Hal ini bergantung pada sikap personal kiai terhadap kebudayaan Jawa. Sikap personal ini penting karena dalam tradisi pesantren tradisional, pesantren adalah proyeksi dari kepribadian kiai. Dalam konteks kelonggaran inilah ditemukan beberapa pesantren abad ke-19 yang masih dekat dengan kebudayaan Jawa. Di antaranya adalah pesantren milik Kiai Saleh Darat di Semarang yang masih mengajarkan kitab-kitab tasawuf. Untuk kepentingan pembelajaran ia menulis, meringkas atau menerjemah beberapa kitab tasawuf dalam aksara *pegon* (tulisan Arab berbahasa Jawa), misalnya *Minhaj al-Atqiya' fi Syarh Hidayat al-Azkiya' ila Thariqil Auliya'*, *Kitab Munjiyat Metik Saking Ihya' 'Ulum al-Din* dan terjemahan *Kitab al-Hikam*. Bahkan ia menulis *Mujarobat*, kitab primbon yang memuat topik sehari-hari seperti: agar selamat dan banyak rezeki, sebaiknya rumah didirikan pada hari *Senen Wage* atau *Setu Wage*. Jika mendirikan gedung atau *peturon* sebaiknya *Senen Legi* atau *Senen Pon*. Jika memasang atap sebaiknya hari *Rebo Kliwon* atau *Rebu Paing* dan seterusnya.³³

³³Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara abad XIX-XX M*

Pesantren abad ke-19 lain yang juga dekat dengan kebudayaan Jawa adalah Pesantren Tegalsari milik Kiai Imam Besari di Ponorogo. Agak berbeda dengan pesantren pada umumnya, selain mengajarkan ilmu syariat, pesantren ini juga mengajarkan tasawuf dengan mendalam dipadukan dengan tradisi mistik-susastra Jawa yang dikenal sebagai *ngelmu luhung*. Maka tidak mengherankan jika pesantren ini melahirkan santri yang bukan hanya dalam pemahaman agamanya, namun juga memiliki cita rasa susastra yang tinggi. Beberapa di antara mereka menjadi pujangga keraton, seperti Yasadipura I, Ranggawarsita dan Mangkunegara IV.³⁴ Kedua pesantren ini menjadi semacam anomali di tengah perkembangan pesantren yang semakin fikih *oriented*. Keduanya lebih menyerupai pesantren pada periode awal atau periode para wali.

Perkembangan yang lebih masif didorong oleh diperkenalkannya Islam Nusantara sebagai *platform* keberislaman baru pada muktamar NU ke-33 di Jombang pada 2015 lalu. Sebagai istilah Islam Nusantara memang tergolong baru, namun sebagai praktik Islam Nusantara telah berlangsung sejak masuknya Islam ke Nusantara, khususnya Jawa, pada era wali sanga. Islam Nusantara adalah dialektika (*jadal*) Islam dengan kebudayaan Nusantara melalui akomodasi terhadap pranata kebudayaan lokal, sejauh tidak melanggar prinsip-prinsip kemanusiaan, yang sedang berlaku pada masyarakat tertentu untuk mengemas ajaran pokok Islam. Selanjutnya ajaran Islam dapat disesuaikan dengan kebudayaan lokal selama bukan termasuk hal-hal yang tetap (*al-tsawabit*). Artinya, Islam Nusantara tidak akan menyesuaikan akidah dan syariat dengan kebudayaan lokal, tapi mungkin pada aspek *mu'amalah*, *siyasah* dan *'urf-ijtima'i* (sosial-budaya).³⁵

Islam Nusantara membebaskan pesantren dari prasangka bahwa Jawa adalah milik golongan *abangan-priyayi* semata, sembari mengaitkan kembali dengan Jawa periode wali. Tampak bagi pesantren bahwa harmoni antara pesantren dan kebudayaan Jawa jauh lebih mengakar dan memiliki sejarah panjang dibandingkan dengan apropriasi oleh *abangan-priyayi* yang belum genap dua abad. Selain itu, secara kultural keputusan-keputusan yang diambil NU dalam banyak hal sangat mempengaruhi sikap pesantren dalam menanggapi isu-isu tertentu. Karena NU adalah gerakan kebangkitan ulama, di mana sebagian besar ulamanya berasal dari pesantren. Bahkan ada kepercayaan umum yang beredar di kalangan santri bahwa NU adalah

(Yogyakarta: INDeS, 2016), 127-128, 149-150.

³⁴M. Dawam Rahardjo et al., eds., *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995), 34.

³⁵Abdul Moqsith, "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)." *Harmoni* 15, no. 2 (2016): 23-29.

pesantren besar dan pesantren adalah NU kecil, sehingga keduanya akan saling mempengaruhi dan menentukan.

Hal lain yang mendukung reharmoni ini adalah dirumuskannya moderasi beragama sebagai salah satu rencana strategis Kemenag 2020-2024, di mana sikap akomodatif terhadap kebudayaan lokal merupakan satu di antara empat pilar pentingnya. Semakin moderat corak keberagaman suatu golongan, maka semakin akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Dengan catatan kebudayaan lokal tersebut tidak bertentangan dengan ajaran pokok agama.³⁶ Jika Islam Nusantara memberikan legitimasi kultural bagi reharmoni pesantren dan kebudayaan Jawa, maka moderasi beragama Kemenag memberikan legitimasi formal. Reharmoni ini bukan hanya cara berislam yang otentik, tetapi juga memiliki urgensi dalam membina harmoni kehidupan berbangsa dan bernegara. Dua hal ini memiliki andil yang tidak kecil bagi pesantren: beberapa yang telah membina harmoni menjadi semakin percaya diri karena tidak lagi dipandang *nyleneh* dan yang tadinya menjaga jarak menjadi berani bereksperimentasi dengan pola-pola kebudayaan Jawa yang sesuai dengan kepribadiannya.

Reharmoni pesantren dan kebudayaan Jawa muncul dalam berbagai bentuk bergantung pada tingkat pemahaman budaya masyarakat sekitar, peluang yang dimiliki dan tantangan yang dihadapi. Kajian ini menemukan setidaknya ada empat pola harmoni yang berusaha dibangun oleh pesantren abad ke-21: *pertama*, pada tataran simbolis melalui penggunaan simbol-simbol kebudayaan Jawa oleh masyarakat pesantren baik kiai maupun santri. *Kedua*, studi terhadap manuskrip-manuskrip Islam. *Ketiga*, akomodasi terhadap kesenian golongan *abangan*. *Keempat*, menghidupkan kembali kesenian era Kerajaan Islam.

Kiai dan ulama pada umumnya memiliki kedudukan sosial yang tinggi dalam masyarakat pesantren. Mereka mengenakan busana khusus yang menunjukkan kedudukan sosialnya. Pada umumnya berupa setelan jubah dan sorban layaknya ulama Timur Tengah dan Habaib atau setelan sarung dengan motif kotak, garis dan songket yang dipadukan dengan baju koko/safari, songkok hitam/putih dan sorban yang dikalungkan. Kehadiran mereka di tempat-tempat umum akan segera disadari melalui busana yang dikenakan semata. Tidak jarang hal semacam ini dimanfaatkan oleh oknum yang tidak bertanggung jawab untuk mendapatkan keuntungan tertentu. Perbedaan busana ini menjadi tradisi dunia Islam, salah satunya sejak Abu Hanifah memerintahkan para ulama untuk membesarkan putaran sorban dan

³⁶Tim Penyusun Kemenag RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2019), 43-46.

memperlebar lengan baju sebagai tanda kemuliaan, agar ilmu yang ia miliki juga diperlakukan dengan mulia.³⁷

Beberapa tahun terakhir kita menyaksikan beberapa kiai tampil dalam berbagai forum penting dengan mengenakan busana yang tidak lazim. Bukannya mengenakan sorban atau songkok, mereka justru mengenakan *blangkon*. Bukannya mengenakan sarung dengan motif kotak, garis dan songket, yang bahkan merek tertentu diidentikkan sebagai sarungnya para kiai, mereka justru mengenakan sarung bermotif batik atau *sarung jarit*. Hal ini misalnya kita jumpai pada Kiai Ulil Abshar Abdalla dari Jakarta yang dalam beberapa kesempatan *ngaji online* kitab *Ihya Ulum al-Din* karya Imam Ghazali di akun Facebook dan Youtubenanya, maupun *Kopdar ngaji Ihya Ulum al-Din* di beberapa tempat di dalam dan luar negeri, senantiasa mengenakan *blangkon* dan *sarung jarit*. Hal serupa juga dilakukan oleh Kiai Ziyulhaq Syamsul Falahi, pengasuh Pesantren Waskita Jawi di Ponorogo. Dalam kegiatan *ngaji bandongan* kitab *al-Bidayah wa al-Nihayah* karya Ibn Katsir yang dilangsungkan di pesantrennya, di tempat *Kopdar ngaji*, maupun ketika disiarkan secara *online* melalui akun Facebook dan Youtubenanya, ia terlihat selalu mengenakan *blangkon* dan *sarung jarit*.³⁸

Kita masih bisa menambahkan sederet tokoh pesantren yang sering tampil pada acara-acara publik dengan mengenakan *blangkon*, sebut saja Gus Miftah, Kiai Yudian Wahyudi, Kiai Syarif Rahmat, Kiai Ngatawi al-Zastrouw, Kiai Yaser Arafat, Kiai Aksin Wijaya, Kiai Muntahibun Nafis dan masih banyak lainnya. Pilihan para kiai terhadap busana yang pada masa sebelumnya hanya dikenakan oleh *priyayi* keraton atau para dalang dan dukun di kalangan *abangan*, ini tentunya tidak didasari pertimbangan mode semata. Namun sengaja diupayakan untuk meruntuhkan tembok sejarah, yang dibangun di atas konflik identitas bahkan konflik berdarah, yang menghalangi pesantren untuk bertegur-sapa dengan pranata kebudayaan Jawa. Sedangkan Islam Nusantara tidak menganggap busana semacam ini mencirikan *abangan-priyayi*, melainkan busana para wali. Setelah berjalan beberapa tahun, akhirnya masyarakat pesantren menganggap fenomena ini sebagai hal yang wajar dan tidak lagi menganggapnya *nyleneh*. Tentu saja kemudian hal ini diikuti dengan berbondong-bondong oleh para santri yang kemudian mendorong tren baru di dunia mode, yaitu sarung batik atau *sarung jarit*.

Lebih jauh beberapa pesantren melakukan langkah-langkah sistematis untuk kembali mengaitkan diri dengan tradisi literasi para wali dan ulama tempo dulu melalui kajian terhadap berbagai naskah *primbon*, *suluk*, *wirid*,

³⁷Al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim* (Surabaya: Al-Haramain, 2006), 12.

³⁸Z Muttaqin, "The Ngaji Online: Transforming Islamic Learning For Moslem Communities In The Digital Age," AICIS (2019), 7-8.

babad yang ditulis dalam aksara dan bahasa Jawa periodeengahan dan kitab-kitab pada periode selanjutnya yang ditulis dalam aksara *pegon* (tulisan Arab berbahasa Jawa). Menyadari bahwa akar dari keterputusan khazanah ini adalah hilangnya ketrampilan baca-tulis dalam aksara Jawa (*hanacaraka*), *pegon* dan bahasa Jawa periodeengahan, beberapa pesantren berinisiatif menumbuhkan kembali ketrampilan ini pada para santrinya.

Di antaranya dilakukan oleh Pesantren Kreatif Baitul Kilmah di Bantul, Milik Kiai Aguk Irawan yang tahun ini membuka SMK Peradaban Desa dengan jurusan Teknologi Informasi dan Komunikasi dengan fokus keahlian Multimedia dan Literasi. Unikny, ekstrakurikuler utama SMK ini adalah pengenalan terhadap berbagai aksara Jawa kuno, sehingga para santri dapat tersambung kembali dengan peradaban nenek moyangnya. Pesantren ini telah menggandeng sejumlah pakar untuk menyukkseskan program ini, di antaranya Manu Jayaatmaja Widyaseputra, pakar Bahasa Kawi FIB UGM; Ahmad Baso, pakar aksara Jawa-Bali dan Amirul Ulum, pakar aksara *pegon*.³⁹ Melalui program ini diharapkan santri dapat membaca, memahami dan mengontekstualisasikan semangat peradaban nenek moyang, baik periode Islam maupun sebelumnya, utamanya bagi segmen *millennials*. Terlepas dari bagaimana hasil yang nanti dicapai, inisiatif untuk memasukkan aksara dan bahasa dalam kurikulum harus diapresiasi sebagai upaya rintisan yang harus terus dikembangkan.

Pesantren lain yang melakukan upaya ke arah ini adalah Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk, Sumenep. Melalui Kajian Pesantren yang menjadi fokus dari Program Pascasarjana INSTIKA, perguruan tinggi milik Pesantren Annuqayah, mereka mengumpulkan, mendigitalisasi dan mengkaji manuskrip-manuskrip karya ulama yang tersebar di seluruh Madura di bawah bimbingan para pakar, di antaranya Ahmad Baso dan Islah Gusmian.⁴⁰ Upaya serupa dilakukan oleh pesantren lain di Madura yaitu Pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata, Pamekasan. Pesantren ini menyimpan banyak manuskrip karya ulama yang diperoleh dengan berbagai cara, termasuk diserahkan secara langsung oleh masyarakat setempat agar dirawat pesantren. Banyaknya manuskrip yang ditulis dalam aksara Jawa (*hanacaraka*) membuat pesantren berinisiatif mengirimkan beberapa santrinya untuk mendalami *hanacaraka* ke Sanggar Aksara Jawa Kidang Pananjung Cikedung Indramayu, hingga kemudian pesantren memiliki

³⁹Aguk Irawan Mn, tanpa judul, 2021, diakses tanggal 5 April 2021, <https://web.facebook.com/aguk.mn/posts/10220024735113324>.

⁴⁰Admin INSTIKA, "Mahasiswa Pasca Instika kumpulkan Puluhan Naskah Pesantren" 2016, diakses tanggal 5 April 2021, <http://pascasarjana.instika.ac.id/2016/12/27/Mahasiswa-Pasca-Instika-kumpulkan-Puluhan-Naskah-Pesantren.html>.

santri-santri yang terampil membaca manuskrip Jawa dan mampu membimbing santri lain.⁴¹

Pola pengkajian manuskrip di pesantren-pesantren tersebut menunjukkan bahwa pesantren memang harus mendatangkan pakar dari luar untuk memberikan kursus ketrampilan filologis, sehingga santri bukan hanya memiliki kecakapan membaca dan memahami, namun juga merawat manuskrip yang dimiliki. Kajian manuskrip Islam yang dilakukan oleh santri memiliki kedudukan penting, karena meskipun mereka memiliki kekurangan dalam teknis pembacaan, namun mereka lebih fasih memahami istilah-istilah tertentu, khususnya dalam akidah dan tasawuf, yang ditemukan di sepanjang teks. Dengan seluruh proses ini, diharapkan pesantren menemukan bentuk Islam yang telah dilabuhkan dalam kondisi sosio-kultur Nusantara, sebagai titik pijak dalam menjawab tantangan zaman. Bukannya memulai lagi proses panjang melabuhkan universalitas ajaran Islam yang telah dilakukan ulama di masa lalu, apalagi menolak melabuhkannya dengan membiarkannya tampil dalam konteks daerah asalnya.

Pesantren lain mendekati kebudayaan Jawa melalui pendekatan kesenian. Salah satu pesantren paling terkenal dalam akomodasinya terhadap kesenian golongan *abangan* adalah Pesantren Salaf API Tegalreja, Magelang. Setiap tahun, menjelang perayaan penutupan masa belajar dalam satu tahun (*haflah muwadda'ah akhir al-sanah*), pesantren ini menggelar berbagai kesenian Jawa seperti wayang, *jaranan (jathilan)*, *reyog* dan *kethoprak* selama satu minggu penuh yang kemudian dikenal sebagai *Pawiyatan Budaya Adat (PBA)*. Tradisi ini berawal dari sikap mengayomi Kiai Chudlori terhadap sejumlah seniman di sekitar pesantren. Sebagai rasa terima kasih, setiap akhir tahun ajaran pesantren, mereka menyumbangkan pertunjukan kesenian. Pada mulanya hal ini menuai kritik yang cukup luas dari kalangan pesantren. Namun setelah menyaksikan dampak yang ditimbulkan, perlahan-lahan mereka memaklumi. Di antara dampak yang dimaksudkan adalah, lambat laun golongan *abangan* mengundang para Kiai Tegalreja untuk memberikan pengajian bahkan memohon bantuan untuk mendirikan masjid. Ada juga yang tetap menjadi *abangan*, namun mereka memperbolehkan anak-anaknya belajar ke Tegalreja.⁴²

⁴¹Abdullah Maulani, "Ngaji Manuskrip: Membumikan Kajian Khazanah Manuskrip Sejak Dini di Pesantren" 2019, diakses tanggal 5 April 2021, <http://www.manassa.id/2019/01/ngaji-manuskrip-membumikan-kajian.html>.

⁴²Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, 235-236. Mojokdotco, "Sowan Kiai Yusuf Chudlori: Bicara Tentang Gus Dur, NU, dan MU" 2019, diakses tanggal 5 April 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=x-fu87z2tri>.

Tradisi ini memang telah berlangsung cukup lama, jauh sebelum Islam Nusantara NU dan moderatisme beragama Kemenag. Namun kehadiran kedua gagasan ini membuat masyarakat pesantren lebih permisif terhadap Tegalreja dan praktik-praktik serupa. Penghargaan Tegalreja terhadap golongan *abangan* dengan segenap pandangan dunianya, pada gilirannya menimbulkan simpati yang akhirnya membuat mereka sedikit-demi sedikit menginternalisasi nilai-nilai Tegalreja. Meskipun tidak identik, hal ini menyerupai pendekatan yang dilakukan dalam dakwah para wali.

Bukan hanya mempermudah dakwah Tegalreja, ternyata pertunjukan-pertunjukan yang digelar juga memberikan manfaat yang tidak kecil bagi para seniman. Perjumpaan para seniman dengan ratusan seniman lain pada gelaran PBA, memunculkan inspirasi untuk mengkreasi bentuk-bentuk kesenian baru. Misalnya tarian kuda kepong model *Turonggo Kencono* dikreasikan oleh kelompok kesenian *Mardi Utomo* yang terinspirasi dari penampilan kelompok-kelompok kuda kepong dari daerah Pager Tengah.⁴³ Artinya bagi Tegalreja pertunjukan ini bermakna dakwah, sementara bagi seniman adalah perjumpaan budaya.

Terakhir, pesantren mendekati kesenian Jawa yang telah diislamkan oleh para wali di era kerajaan Islam. Agak berbeda dengan kesenian golongan *abangan* yang telah direproduksi sedemikian rupa sehingga kehilangan nilai spiritualnya, kesenian jenis pertama masih memiliki nilai-nilai Islam, meskipun mulai ditinggalkan oleh kaum santri karena dianggap khazanah *kejawen*. Pesantren yang merintis pola pendekatan ini adalah Pondok Pesantren Budaya Kaliopak di Bantul. Di antara kesenian yang dilestarikan adalah *Shalawat Emprak*, shalawat ini diperkirakan muncul pada era Demak dan cukup populer pada era Mataram. Di Bantul kesenian *Shalawat Emprak* muncul pada 1930, tapi bubar pada tahun 1980. Pesantren Kaliopak menghidupkan kembali kesenian ini pada awal tahun 2000an. *Shalawat Emprak* merupakan kesenian hibrid berupa musikalisasi *Barzanji* dan sekaligus diperagakan melalui tarian, di mana keseluruhan pertunjukan dikomandoi oleh seorang dalang.⁴⁴

Kesenian hibrid lain yang pernah dikreasikan oleh Kiai Jadul Maula, pemimpin Pesantren Kaliopak, adalah wayang terbuat dari mika yang dinamai *wayang mika-El*, diambil dari nama Malaikat Mikail. Namun berkisah mengenai pencarian spiritual Bima dalam lakon *Dewa Ruci*.⁴⁵ Upaya-upaya

⁴³Kiswanto, Rr. Paramitha Dyah Fitriarsari, dan Timbul Haryono, "Transformasi Multipel dalam Pengembangan Seni Kuda Kepang," *Dance & Theatre Review* 2, no. 1 (2019), 8-9.

⁴⁴Mukhammad Zamzami, "Nilai Sufistik Pembudayaan Musik Shalawat Emprak Pesantren Kaliopak Yogyakarta." *Marâji: Jurnal Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (2015): 47-50.

⁴⁵Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and*

yang dilakukan Pesantren Kaliopak membangkitkan optimisme kaum santri, bahwa ternyata di pesantren terdapat satu jenis kesenian yang bentuknya sepenuhnya Jawa, namun kental akan nilai-nilai Islam. Sebagaimana model kesenian gubahan para wali yang membungkus nilai-nilai sufisme dalam wayang, tembang dan lain sebagainya.

Kesimpulan

Pesantren merupakan kontinuitas dari lembaga pendidikan Hindu-Buddha dan Agama Jawa Kuno: *mandala*, *asyrama* dan *dukuh*. Pesantren bukan hanya mengadopsi bentuk kelembagaan, tapi juga sistem nilainya sejauh tidak bertentangan dengan ajaran pokok Islam. Di luar itu, pesantren mengkreasi pranata kebudayaan baru dari pranata kebudayaan yang telah ada untuk digunakan dalam proses pembelajaran. Di antaranya berbentuk tembang *Macapat* dalam berbagai metrumnya, wayang, dan genre susastra baru: *primbon*, *suluk*, *wirid*, dan *babad*.

Namun kedekatan pesantren dengan kebudayaan Jawa mulai mengalami keretakan bersamaan dengan bergesernya kecenderungan pesantren menjadi lebih ortodoks dan diappropriasinya identitas kejawaan oleh golongan-golongan yang berseberangan dengan pesantren. Di antara golongan tersebut adalah *abangan*, Kristen, dan *priyayi*. Kebijakan-kebijakan Belanda mendorong terjadinya polarisasi ini. Puncaknya adalah ketika kebudayaan Jawa digunakan sebagai alat propaganda oleh *abangan*-PKI yang merampas lahan dan harta benda milik pesantren, membunuh para santri dan kiai. Pesantren menarik diri dari kebudayaan Jawa.

Dicetuskannya Islam Nusantara oleh NU dan moderasi beragama oleh Kemenag memberikan legitimasi kultural dan formal terhadap proses harmoni kembali pesantren terhadap kebudayaan Jawa. Pesantren semakin percaya diri untuk kembali menjalin kedekatan dengan kebudayaan Jawa. Dalam konteks ini dijumpai empat pola reharmonisasi pesantren terhadap kebudayaan Jawa: *pertama*, pada tataran simbolis melalui penggunaan simbol-simbol kebudayaan Jawa yaitu *blangkon* dan sarung batik atau *sarung jarit* oleh beberapa kiai dan santri. *Kedua*, masuknya studi terhadap aksara Jawa; bahasa Jawa; aksara *pegon*; dan studi manuskrip, ke dalam kurikulum pesantren. *Ketiga*, akomodasi terhadap kesenian golongan *abangan* seperti wayang, *jaranan (jathilan)*, *reyog* dan *kethoprak*. *Keempat*, menghidupkan kembali kesenian era Kerajaan Islam seperti *Shalawat Emprak*. Seluruh perkembangan ini menandai adanya arus balik pesantren mendekati kebudayaan Jawa sebagaimana periode awal perkembangannya.

Religious History, c. 1930 to the Present, 399.

Daftar Pustaka

Buku dan Jurnal

- Al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim* (Surabaya: Al-Haramain, 2006).
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).
- Bruinessen, Martin Van et al., eds., *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative Turn"* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).
- _____. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995).
- Dhofier, Zamakhsyarie, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011).
- Effendi, Djohan, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence Of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era*, (Yogyakarta: Interfidei, 2008).
- Graaf, H.J. De dan Th.G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta: Grafiti Press, 1986).
- Hakim, Taufiq, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara abad XIX-XX M* (Yogyakarta: INDeS, 2016).
- Ibrahim, Ahmad et al., eds., *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah*, terj, A. Setiawan Abadi (Jakarta: LP3ES, 1989).
- Kiswanto, Rr. Paramitha Dyah Fitriarsari, dan Timbul Haryono, "Transformasi Multipel dalam Pengembangan Seni Kuda Kepang," *Dance & Theatre Review* 2, no. 1 (2019).
- Marwah, Hasan Basri et al., eds., *Pesantren dan Kebudayaan* (Yogyakarta: Lesbumi PWNUI DIY, 2017).
- Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006).
- Moqsith, Abdul, "Tafsir atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara)." *Harmoni* 15, no. 2 (2016).
- Muttaqin, Z, "The Ngaji Online: Transforming Islamic Learning For Moslem Communities In The Digital Age," AICIS (2019).
- Pigeaud, Theodore G. Th., *Literature Of Java: Volume I Synopsis Of Javanese Literature 900-1900 A.D.* (Leiden: KITLV, 1967).
- Rahardjo, M. Dawam et al., eds., *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985).
- _____. et al., eds., *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995).
- Ricklefs, M.C., "Religious Reform and Polarization in Java." *Isim Review* 21 (2008).
- _____. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural*

- and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012).
- Simuh, *Mistik Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI-Press, 1988).
- Sunyoto, Agus, "NU dan Paham Keislaman Nusantara", *Mozaic Islam Nusantara* 3 no. 1 (2017).
- _____. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah* (Jakarta: Pustaka IIMaN, 2016).
- Tim Penyusun Kemenag RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2019).
- Yuwono, Emmanuel Satyo, "Kejawaan Dan Kekristenan: Negosiasi Identitas Orang Kristen Jawa Dalam Persoalan Di Sekitar Tradisi Ziarah Kubur," *Humanika* 16, no. 1 (2016).
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004).
- Zamzami, Mukhammad. "Nilai Sufistik Pembudayaan Musik Shalawat Emprak Pesantren Kaliopak Yogyakarta." *Marâji: Jurnal Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (2015).

Internet

- Admin INSTIKA, "Mahasiswa Pasca Instika kumpulkan Puluhan Naskah Pesantren" 2016, diakses tanggal 5 April 2021, <http://pascasarjana.instika.ac.id/2016/12/27/Mahasiswa-Pasca-Instika-kumpulkan-Puluhan-Naskah-Pesantren.html>.
- Irawan, Aguk, tanpa judul, 2021, diakses tanggal 5 April 2021, <https://web.facebook.com/aguk.mn/posts/10220024735113324>.
- Maulani, Abdullah, "Ngaji Manuskrip: Membumikan Kajian Khazanah Manuskrip Sejak Dini di Pesantren" 2019, diakses tanggal 5 April 2021, <http://www.manassa.id/2019/01/ngaji-manuskrip-membumikan-kajian.html>.
- Mojokdotco, "Sowan Kiai Yusuf Chudlori: Bicara Tentang Gus Dur, NU, dan MU" 2019, diakses tanggal 5 April 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=x-fu87z2tri.s>