

**KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN  
PESANTREN SALAF  
(KAJIAN PERBANDINGAN PESANTREN AN-NAWAWI BERJAN  
DAN AL-ANWAR SARANG)**

**DISERTASI**

Disusun untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
guna Memperoleh Gelar Doktor  
dalam Studi Islam



Oleh:  
**ANWAR MA'RUF**  
NIM: 1800029015

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGOSEMARANG  
2024 M / 1446 H**



## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Anwar Ma'rufi  
NIM : 1800029015  
Judul Penelitian : Konstruksi Epistemologi Keilmuan Pesantren Salaf  
(Kajian Perbandingan Pesantren An-Nawawi Berjan  
dan Al-Anwar Sarang)  
Program Studi : Studi Islam  
Konsentrasi : Filsafat Islam

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

### **KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN SALAF (KAJIAN PERBANDINGAN PESANTREN AN-NAWAWI BERJAN DAN AL-ANWAR SARANG)**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 8 Oktober 2024  
Pembuat Pernyataan,



Anwar Ma'rufi  
NIM. 1800029015



Kepada :  
Yth. Direktur Pascasarjana  
UIN Walisongo  
Di Semarang

Assalamualaikum Wr. Wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

|                  |                                                                                                                               |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Nama             | : Anwar Ma'rufi                                                                                                               |
| NIM              | : 1800029015                                                                                                                  |
| Konsentrasi      | : Filsafat Islam                                                                                                              |
| Program Studi    | : Studi Islam                                                                                                                 |
| Judul Penelitian | : Konstruksi Epistemologi Keilmuan Pesantren Salaf<br>(Kajian Perbandingan Pesantren An-Nawawi Berjan<br>dan Al-Anwar Sarang) |

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah layak untuk diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Disertasi (Terbuka)

Wassalamualaikum Wr. Wb.

Promotor



**Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA.**  
NIP. 19570414 198203 1 003

Ko-Promotor



**Dr. H. Mahsun, M.Ag.**  
NIP. 196711132005011001





KEMENTERIAN AGAMA RI  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
**PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax.024-7614454, 70774414

FDD- 38

**PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA**

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : Anwar Ma'rufi  
NIM : 1800029015  
Judul : **KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN SALAF**  
(Kajian Perbandingan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang)

telah diujikann pada tanggal 23 Desember 2024 dan dinyatakan:

**LULUS**

dalam ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

| NAMA                                                                     | TANGGAL    | TANDA TANGAN |
|--------------------------------------------------------------------------|------------|--------------|
| <b><u>Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag.</u></b><br>Ketua Sidang/Penguji          | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u></b><br>Sekretaris Sidang/Penguji    | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A.</u></b><br>Promotor/Penguji        | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Dr. H. Mahsun, M.Ag.</u></b><br>Kopromotor/Penguji                 | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Prof. Dr. Phil. H. M. Nur Kholis Setiawan, M.A.</u></b><br>Penguji | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Prof. Drs. H. Abu Hapsin, M.A., Ph.D.</u></b><br>Penguji           | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Prof. Dr. H. Sholihan, M.Ag.</u></b><br>Penguji                    | 23-12-2024 |              |
| <b><u>Dr. H. M. Sulthon, M.Ag.</u></b><br>Penguji                        | 23-12-2024 |              |





## ABSTRAK

Judul : Konstruksi Epistemologi Keilmuan Pesantren Salaf (Kajian Perbandingan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang)  
Penulis : Anwar Ma'rufi  
NIM : 1800029015

Penelitian ini dilaksanakan di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang. Kedua pesantren tersebut mengklaim dirinya sebagai pesantren salaf yang masih eksis hingga hari ini dengan banyak santri. Keduanya juga aktif merespons tuntutan modernitas dengan menyelenggarakan pendidikan formal mulai dari tingkat SLTP (Sekolah Lanjut Tahap Pertama) hingga perguruan tinggi. Namun, keduanya berbeda dalam mengelola tuntutan modernitas. Jika Pesantren An-Nawawi Berjan memilih untuk mengintegrasikan tradisi keilmuan pesantren dengan tradisi keilmuan pendidikan formal sementara Pesantren Al-Anwar Sarang lebih memilih untuk memisahkan tradisi keilmuan pendidikan formal di tempat yang berbeda. Selain itu, kedua pesantren tersebut juga berbeda dalam menyikapi isu-isu sensitif keagamaan, jika Pesantren An-Nawawi Berjan tidak menunjukkan reaksinya sementara Pesantren Al-Anwar Sarang menunjukkan reaksi yang tegas.

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menemukan proses terbentuknya dan konstruksi epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang sehingga mampu menjelaskan mengapa respons kedua pesantren tersebut berbeda dalam menyikapi isu-isu modern atau kontemporer. Kajian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif-filosofis dengan metode komparasi. Data dikumpulkan dengan metode observasi partisipatif, wawancara mendalam, dan dokumentasi.

Hasil penelitian menemukan adanya perbedaan proses terbentuknya epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang yang dipengaruhi oleh wilayah kebudayaan, dakwah walisongo dan ulama penerusnya, dan kecenderungan nalar kyai pendirinya. Konstruksi epistemologi keilmuan juga terdapat

perbedaan. Pesantren An-Nawawi Berjan memaknai ilmu sebagai cahaya dari Tuhan yang masuk ke dalam hati manusia yang diperoleh melalui aktifitas *Tazkiyyatun nafs* dan *ta'lim* sementara kyai dan kitab kuning menjadi transmiter ilmu. Cara pengembangannya adalah melalui bahtsul masail dengan metode *qaulī*, *ilhāqī*, dan *manhājī* yang berorientasi pada kemaslahatan umum. Nalar *bayānī* dan *'irfānī* secara berkelindan membentuk sistem pengetahuan yang inklusif sehingga luwes dalam menyikapi isu-isu kontemporer

Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang memaknai ilmu harus berdimensi takwa dan amal saleh karena ilmu adalah bagian dari *Nūr Muhammad* yang diwariskan kepada para Nabi dan ditulis dalam kitab kuning. *Nūr Muhammad* menjadi sumber ilmu yang diwariskan melalui kitab kuning dengan sanad dan kyai sebagai perantaranya. Metode perolehannya adalah *ta'lim* yang dimaknai sebagai tarekat sekaligus tirakat. Cara pengembangannya adalah melalui bahtsul masail dengan metode *qaulī*, *ilhāqī*, dan *manhājī* yang berorientasi pada menjaga kemaslahatan akidah (*hifz al-'aqidah*). Nalar *bayānī* lebih mendominasi dalam membentuk sistem pengetahuan yang eksklusif sehingga kaku dalam menyikapi isu-isu kontemporer.

Sebagai saran praktis, nampaknya Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang perlu melakukan pemaknaan ulang terhadap prinsip *al-Muhāfazah 'alā al-Qadīm aṣ-Ṣalīh wa al-Akhzu bi al-Jadīd al-Aṣlah* (berpijak pada tradisi klasik yang baik dan bijak pada kekinian yang lebih baik) agar bijak dalam menyikapi isu-isu kontemporer yang berkembang. Penelitian ini masih menyisakan persoalan karena penulis hanya menganalisa beberapa aspek dari sekian banyak aspek dalam kajian epistemologi.

**Kata Kunci : Epistemologi Keilmuan, Tradisi Keilmuan Pesantren, Pesantren Salaf,**

## ABSTRACT

Title : Construction of Scientific Epistemology of Pesantren Salaf  
( Comparative Study in Pesantren An-Nawawi Berjan  
and Al-Anwar Sarang)  
Writer : Anwar Ma'rufi  
Number : 1800029015

This research was conducted at Pesantren An-Nawawi Berjan and Pesantren Al-Anwar Sarang. Both pesantren claim to be pesantren salaf that still exist today with many students (*santri*). Both are also actively responding to the demands of modernity by organizing formal education starting from junior high school (SLTP) to university level. However, both are different in managing the demands of modernity. If An-Nawawi Berjan Islamic Boarding School chooses to integrate the scientific tradition of pesantren with the scientific tradition of formal education, while Pesantren Al-Anwar Sarang prefers to separate the scientific tradition of formal education in different places. In addition, the two Islamic boarding schools also differ in responding to sensitive religious issues, if Pesantren An-Nawawi Berjan does not show its reaction while Pesantren Al-Anwar Sarang shows a firm reaction.

The purpose of this study is to find the process of formation and construction of the scientific epistemology of Pesantren An-Nawawi Berjan and Pesantren Al-Anwar Sarang so as to be able to explain why the responses of the two pesantren are different in responding to modern or contemporary issues. This study is included in the category of qualitative-philosophical research with a comparative method. Data were collected using participatory observation methods, in-depth interviews, and documentation.

The results of the study found differences in the process of forming the scientific epistemology of Pesantren An-Nawawi Berjan and Al-Anwar Sarang which were influenced by the cultural region, the preaching of the Walisongo and their successors, and the tendency of the reasoning of the founders. The construction of scientific epistemology also differs. Pesantren An-Nawawi Berjan interprets knowledge as light from God that enters the human heart which is obtained through the activities of *tazkiyyatun nafs* and *ta'līm* while the

*kyai* and *kitab kuning* become transmitters of knowledge. The method of development is through *bahtsul masail* with the *qaulī*, *ilhāqī*, and *manhājī* methods which are oriented towards public welfare. *Bayānī* and *'irfānī* reasoning intertwinedly form an inclusive knowledge system so that it is flexible in responding to contemporary issues.

Meanwhile, Pesantren Al-Anwar Sarang interprets knowledge as having the dimension of piety and good deeds because knowledge is part of the *Nūr Muhammad* which was passed down to the Prophets and written in the *Kitab Kuning*. The *Nūr Muhammad* is the source of knowledge passed down through the *Kitab Kuning* with *sanad* and *kyai* as intermediaries. The method of acquisition is *ta'lim* which is interpreted as *tarekat* as well as *tirakat* (asceticism). The method of development is through *bahtsul masail* with the *qaulī*, *ilhāqī*, and *manhājī* methods which are oriented towards maintaining the welfare of the faith (*hifz al-'aqīdah*). *Bayānī* reasoning is more dominant in forming an exclusive knowledge system so that it is rigid in responding to contemporary issues.

As a practical suggestion, it seems that Pesantren An-Nawawi Berjan and Pesantren Al-Anwar Sarang need re-interpret the principles of *al-Muhāfazah 'alā al-Qadīm as-Ṣalīh wa al-Akhzu bi al-Jadīd al-Aṣlah* (based on good classical traditions and wise in a better contemporary era) in order to be wise in responding to developing contemporary issues. This research still has problems because the author only analyzes a few aspects of the many aspects in epistemological studies.

**Keywords : Scientific Epistemology, Scientific Tradition of Pesantren, Pesantren Salaf**

## الملخص

الموضوع : بناء المعرفة العلمية للمعهد الإسلامي السلفي (دراسة مقارنة بين المعهد

النووي برجان و المعهد الأنوار سارنج)

الكاتب : أنوار معروف

رقم : ١٨٠٠٠٢٩٠١٥

تم إجراء هذا البحث في معهد النووي برجان و معهد الأنوار سارنج. تدعي أحدهما من المعاهد الإسلامية السلفية لا يزالان موجودة حتى اليوم مع العديد من الطلاب. كلاهما يستجيبان أيضا بنشاط لمتطلبات الحداثة من خلال توفير التعليم الرسمي من المدرسة الإعدادية إلى المستوى الجامعة. إلا أن الاثنين مختلفان في إدارة متطلبات الحداثة. إذا اختار معهد النووي برجان دمج التقاليد العلمية للمعهد السلفي مع التقاليد العلمية للتعليم الرسمي أو المعاصرة، فإن معهد الأنوار سارنج تفضل فصل التقاليد العلمية للتعليم الرسمي في أماكن مختلفة. وبصرف النظر عن ذلك، فإن الاثنين مختلفتان أيضا في الاستجابة للقضايا الدينية الإسلامية، إذا لم تبد معهد النووي برجان رد فعل بينما أظهرت معهد الأنوار سارنج رد فعل حازما.

الهدف من هذا البحث هو اكتشاف عملية تشكيل وبناء المعرفة العلمية لمعهد النووي برجان ومعهد الأنوار سارنج لتوضيح سبب اختلاف استجابات المعهدين في الاستجابة للحديث أو القضايا المعاصرة. تندرج هذه الدراسة في البحث الفلسفي النوعي ذو المنهج المقارن. تم جمع البيانات باستخدام أساليب المراقبة التشاركية والمقابلات المتعمقة والوثائق.

توصلت نتائج البحث إلى وجود اختلافات في عملية تشكيل المعرفة العلمية لمعهد النووي برجان والأنوار سارنج الإسلاميين، والتي تأثرت بالجمال الثقافي، ودعوة واليسونجو والعلماء من بعده، و الاتجاهات المنطقية لمؤسسيها. هناك أيضا اختلافات في بناء نظرية المعرفة العلمية. تفسر معهد النووي برجان العلم على أنه نور من الله يدخل إلى قلب الإنسان ويتم الحصول عليه من خلال أنشطة تركية النفس والتعليم

بينما المعلم والكتب الصفراء هي ناقلات المعرفة. وطريقة تطويرها هي من خلال بحث المسائل بأساليب قولي وإلحافي ومنهجي موجهة نحو المصلحة العامة. يتشابك العقل البياني والعرفاني ليشكلا نظاما معرفيا شاملا بحيث يكون مرنا في الاستجابة للقضايا المعاصرة.

وفي الوقت نفسه، تفسر معهد الأنوار سارنج العلم بأنه يحتمل التقوى والعمل الصالح، لأن العلم جزء من نور مُجَد الذي انتقل إلى الأنبياء ومكتوب في الكتاب الأصفر. أصبح نور مُجَد مصدرا للمعرفة التي تنتقل من خلال الكتاب الأصفر بواسطة سند و المعلم. وطريقة الحصول عليه هي التعليم الذي يفسر على أنه الطريقة والمجاهدة والرياضة. وطريقة تطويرها هي من خلال بحث المسائل بأساليب قولي وإلحافي ومنهجي موجهة نحو الحفاظ على مصلحة العقيدة. ويهيمن العقل البياني على تشكيل نظام معرفي حصري بحيث يكون جامدا في الاستجابة للقضايا المعاصرة.

كافتراح عملي، يبدو أن معاهدة النووي برجان ومعهد الأنوار سرنج بحاجة إلى إعادة تفسير في مبادئ "المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الاصلاح" أن يكون حكيما في الاستجابة للقضايا المعاصرة الناشئة. ولا يزال هذا البحث يترك إشكاليات لأن المؤلف لا يحلل إلا جوانب قليلة من جوانب كثيرة في الدراسات المعرفية.

كلمة مرشدة : نظرية المعرفة العلمية، التقليد العلمي للمعهد، المعهد

الإسلامي السلفي

**PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN**  
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K  
Nomor: 158/1987 dan Nomor 0543/U/1987

**1. Konsonan**

| No. | Arab | Latin              |
|-----|------|--------------------|
| 1   | ا    | Tidak dilambangkan |
| 2   | ب    | b                  |
| 3   | ت    | t                  |
| 4   | ث    | ṡ                  |
| 5   | ج    | j                  |
| 6   | ح    | ḥ                  |
| 7   | خ    | kh                 |
| 8   | د    | d                  |
| 9   | ذ    | ẓ                  |
| 10  | ر    | r                  |
| 11  | ز    | z                  |
| 12  | س    | s                  |
| 13  | ش    | sy                 |
| 14  | ص    | ṣ                  |
| 15  | ض    | ḍ                  |

| No. | Arab | Latin |
|-----|------|-------|
| 16  | ط    | ṭ     |
| 17  | ظ    | ẓ     |
| 18  | ع    | ‘     |
| 19  | غ    | g     |
| 20  | ف    | f     |
| 21  | ق    | q     |
| 22  | ك    | k     |
| 23  | ل    | l     |
| 24  | م    | m     |
| 25  | ن    | n     |
| 26  | و    | w     |
| 27  | هـ   | h     |
| 28  | ء    | ’     |
| 29  | ي    | y     |
|     |      |       |

**2. Vokal Pendek**

|        |          |         |
|--------|----------|---------|
| اَ = a | كَتَبَ   | kataba  |
| اِ = i | سُئِلَ   | su’ila  |
| اُ = u | يَذْهَبُ | yazḥabu |

**3. Vokal Panjang**

|          |         |        |
|----------|---------|--------|
| آ.. = ā  | قَالَ   | qāla   |
| إِ = ī   | قِيلَ   | qīla   |
| أَوْ = ū | يَقُولُ | yaqūlu |

**4. Diftong**

|           |        |       |
|-----------|--------|-------|
| اَيَ = ai | كَيْفَ | Kaifa |
|-----------|--------|-------|

**Catatan:**

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau Qamariyyah ditulis [al-]





## KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
الفتاح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر الحق بالحق والهادي إلى الصراط المستقيم وعلى  
اله وصحبه حق قدره ومقداره العظيم.

Puji syukur yang tidak bertepi saya panjatkan kepada Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, yang telah memberikan rahmat, hidayah, dan kekuatan kepada saya sehingga disertasi ini dapat diselesaikan. Setiap hela napas, setiap langkah yang saya ambil dalam perjalanan ini, tak lepas dari bimbingan dan kasih sayang-Nya.

Disertasi ini adalah hasil dari pencarian dan penelitian yang mendalam mengenai Konstruksi Epistemologi Keilmuan Pesantren Salaf: Studi Perbandingan di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang, yang saya anggap sebagai suatu kontribusi kecil dalam upaya memahami dan memperkaya khazanah pengetahuan. Saya berharap karya ini dapat memberikan wawasan baru dan inspirasi bagi siapa pun yang membacanya, serta memberikan sumbangsih positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang filsafat Islam.

Dalam proses penyusunan disertasi ini, saya telah menerima dukungan dan bantuan dari banyak pihak. Dengan penuh rasa syukur, saya ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA., selaku Promotor dan Dr. H. Mahsun, M.Ag., selaku Ko-promotor yang tidak pernah bosan dalam membimbing dan mengarahkan demi selesainya disertasi ini.

Rasa terimakasih yang mendalam juga saya sampaikan kepada Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Hizar, M.Ag., Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag. dan Ketua Prodi S3, Prof. Dr. H. Rahardjo, M.Ed., St. beserta jajarannya yang selalu memberikan motivasi hingga disertasi ini dapat diselesaikan.

Terimakasih juga kami sampaikan kepada seluruh dosen Program Pascasarjana UIN Walisongo yang telah dengan sabar dan tulus dalam mendidik dan membimbing saya. Tidak lupa juga saya sampaikan ucapan terimakasih kepada staff pengelola Program Pascasarjana yang telah dengan baik memberikan pelayanan maksimal selama proses perkuliahan dan penyelesaian tugas akhir ini.

Ucapan terimakasih yang tulus juga saya sampaikan kepada Pengasuh Pesantren An-Nawawi Berjan, K.H. Achmad Chalwani Nawawi dan Pengasuh Pesantren Al-Anwar Sarang, K.H. Muhammad Najih Maimoen, K.H. Muhammad Idror Maimoen yang telah memberikan ijin penelitian di pesantren tersebut. Ucapan terimakasih juga saya sampaikan kepada Ning Hj. Khoirun Nisa', K.H. M. Maulana Alwi, K.H. Abdul Hadi, ustadz Muhammad Ziha, ustadz Maftuh, ustadz Haqqi Nazili, ustadz Muhammad 'Ato Ibnu Ribbah, Ustadz Muhammad Hatta, dan ustadz Arifuat Marzuqi, yang telah membantu dalam pengumpulan data penelitian.

Terimakasih tulus juga saya haturkan kepada kedua orang tua saya, Bapak H. Ikhwanudin dan Ibu Siti Mumfasiroh yang selalu mendoakan proses studi ini hingga selesai. Terimakasih tulus juga

saya sampaikan kepada istri tercinta, Siti Naniq Ngatiqoh beserta anak-anakku tersayang, Anisana Lu'lu' Sumayya, Ashfa Kemya Syahida, dan Ashfiya Kemya Syahida yang ikhlas melepaskan saya untuk berbagi waktu dan cinta dengan disertasi.

Tidak lupa untuk teman-teman beasiswa Mora angkatan 2018 juga saya ucapkan terimakasih atas motivasi dan dukungannya dalam menyelesaikan disertasi. Terimakasih juga untuk teman-teman di IAI An-Nawawi Purworejo yang selalu memberikan motivasi untuk segera menyelesaikan disertasi ini. Tanpa arahan dan motivasi dari mereka, perjalanan ini tentu tidak akan semulus dan sebermakna ini.

Saya menyadari bahwa disertasi ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat saya harapkan demi penyempurnaan karya ini di masa mendatang. Semoga apa yang telah saya sajikan dapat bermanfaat, tidak hanya bagi diri saya sendiri, tetapi juga bagi masyarakat dan dunia akademik.

Akhir kata, saya berharap agar Allah SWT senantiasa memberikan kita petunjuk dan kekuatan untuk terus belajar dan berkarya demi kebaikan umat manusia. Semoga kita semua dapat terus melangkah di jalan yang penuh berkah ini.

Semarang, 11 Desember 2024

Anwar Ma'rufi



## DAFTAR ISI

|                                                                                                                                      |              |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| <b>Halaman Judul.....</b>                                                                                                            | <b>i</b>     |
| <b>Pernyataan Keaslian Disertasi .....</b>                                                                                           | <b>ii</b>    |
| <b>Nota Dinas .....</b>                                                                                                              | <b>iii</b>   |
| <b>Pengesahan.....</b>                                                                                                               | <b>iv</b>    |
| <b>Abstrak .....</b>                                                                                                                 | <b>v</b>     |
| <b>Abstract .....</b>                                                                                                                | <b>vii</b>   |
| <b>خلاصة .....</b>                                                                                                                   | <b>ix</b>    |
| <b>Pedoman Transliterasi .....</b>                                                                                                   | <b>xi</b>    |
| <b>Kata Pengantar .....</b>                                                                                                          | <b>xii</b>   |
| <b>Daftar Isi.....</b>                                                                                                               | <b>xv</b>    |
| <b>Daftar Tabel.....</b>                                                                                                             | <b>xviii</b> |
| <b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>                                                                                                       | <b>1</b>     |
| A. Latar Belakang Masalah .....                                                                                                      | 1            |
| B. Rumusan Masalah .....                                                                                                             | 9            |
| C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....                                                                                                | 10           |
| D. Kajian Pustaka .....                                                                                                              | 11           |
| E. Kerangka Teori.....                                                                                                               | 21           |
| F. Metode Penelitian .....                                                                                                           | 27           |
| G. Sistematika Penulisan.....                                                                                                        | 31           |
| <b>BAB II EPISTEMOLOGI NALAR ARAB-ISLAM<br/>MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DAN<br/>PERKEMBANGAN WACANA STUDI ISLAM<br/>KONTEMPORER.....</b> | <b>35</b>    |
| A. Pengertian Epistemologi.....                                                                                                      | 35           |
| B. Formulasi Nalar Arab-Islam Muhammad Abid al-Jabiri                                                                                | 40           |
| 1. Konstruksi Epistemologi <i>Bayānī</i> .....                                                                                       | 43           |

|                                                                                                               |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2. Konstruksi Epistemologi ‘ <i>Irfānī</i> .....                                                              | 54         |
| 3. <i>Konstruksi Epistemologi Burhānī</i> .....                                                               | 63         |
| C. Wacana Studi Islam Kontemporer: Isu Integrasi Sains dan Agama dan Isu Rasionalitas Agama .....             | 75         |
| <b>BAB III PROSES TERBENTUKNYA EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN SALAF.....</b>                                 | <b>87</b>  |
| A. Pesantren Salaf: Problem Definisi .....                                                                    | 87         |
| 1. Makna Pesantren.....                                                                                       | 87         |
| 2. Makna Pesantren Salaf .....                                                                                | 91         |
| B. Proses Terbentuknya Sistem Ilmu Pesantren Salaf .....                                                      | 95         |
| 1. Nalar Awal Pendakwah Islam di Nusantara .....                                                              | 96         |
| 2. Nalar Mistisisme Penduduk Nusantara Pra Islam ....                                                         | 102        |
| C. Proses Terbentuknya Sistem Ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang.....           | 108        |
| 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan.....                                                                   | 108        |
| 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang.....                                                                    | 130        |
| D. Perbandingan Proses Terbentuknya Sistem Ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang ....        | 152        |
| <b>BAB IV KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN AN-NAWAWI BERJAN DAN PESANTREN AL-ANWAR SARANG .....</b> | <b>157</b> |
| A. Makna Ilmu.....                                                                                            | 158        |
| 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan.....                                                                   | 158        |
| 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang.....                                                                    | 163        |
| B. Sumber Ilmu .....                                                                                          | 166        |
| 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan .....                                                                  | 166        |

|                                                                                                                           |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang .....                                                                               | 177        |
| C. Metode Perolehan dan Pengembangan ilmu .....                                                                           | 186        |
| 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan .....                                                                              | 190        |
| 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang .....                                                                               | 207        |
| D. Perbandingan Konstruksi Epistemologi Keilmuan<br>Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang ....                   | 222        |
| <b>BAB V RESPONS PESANTREN AN-NAWAWI BERJAN<br/>DAN AL-ANWAR SARANG TERHADAP WACANA<br/>STUDI ISLAM KONTEMPORER.....</b>  | <b>227</b> |
| A. Integrasi Ilmu dan Agama .....                                                                                         | 227        |
| 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan .....                                                                              | 231        |
| 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang .....                                                                               | 236        |
| B. Membangun Rasionalitas Agama.....                                                                                      | 239        |
| 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan .....                                                                              | 241        |
| 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang .....                                                                               | 243        |
| C. Perbandingan Respons Pesantren An-Nawawi Berjan<br>dan Al-Anwar Sarang terhadap Wacana Studi Islam<br>Kontemporer..... | 245        |
| <b>BAB V PENUTUP .....</b>                                                                                                | <b>249</b> |
| A. Simpulan .....                                                                                                         | 2439       |
| B. Implikasi .....                                                                                                        | 251        |
| C. Saran-saran .....                                                                                                      | 251        |
| <b>DAFTAR PUSTAKA</b>                                                                                                     |            |
| <b>CURRICULUM VITAE</b>                                                                                                   |            |
| <b>LAMPIRAN</b>                                                                                                           |            |





## **DAFTAR TABEL**

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| Tabel 4.1: Daftar Kitab Kuning di Pesantren An-Nawawi Berjan   | 175 |
| Tabel 4.2: Daftar Kitab Kuning di Pesantren Al-Anwar Sarang... | 184 |



# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Penelitian tentang konstruksi epistemologi pesantren salaf penting untuk dilakukan dan dilanjutkan. Pasalnya, pesantren adalah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia dan memiliki kontribusi besar dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia. Pesantren juga dinilai sebagai pusat peradaban Islam di Indonesia. Lebih dari itu, pesantren dinilai akan mampu menjadi episentrum peradaban Islam dunia.<sup>1</sup> Klaim tersebut cukup beralasan karena pesantren merupakan pusat kajian dan dipraktikannya ilmu-ilmu keislaman serta sumber penyebarannya sekaligus. Fungsi pesantren dalam mentransfer ilmu-ilmu keislaman, memelihara tradisi Islam, dan melahirkan ulama sudah dirasakan sangat besar. Hingga hari ini, pesantren konsisten dalam merawat dunia tradisional Islam yang diwariskan dari masa ke masa.<sup>2</sup>

Namun, dengan segala kelebihan dan peran positifnya, pesantren dianggap kebingungan dalam merespons tantangan

---

<sup>1</sup> Disampaikan oleh Nur Syam, saat menjabat sebagai Dirjen Pendis. Kemenag. RI pada kegiatan Halaqah Alim Ulama di Gorontalo 30 Juni 2013.

<sup>2</sup> Azyumardi Azra, "Pesantren: Kontinuitas Dan Perubahan," in *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1992). hlm. 14.

modernitas.<sup>3</sup> Selain itu, pesantren sebagai pusat kajian ilmu-ilmu keislaman (*center of islamic studies*) juga dinilai belum mampu bersenyawa dengan realitas perkembangan teori-teori dalam filsafat ilmu, sosiologi ilmu, dan antropologi ilmu yang sangat dinamis.<sup>4</sup> Artinya, tradisi keilmuan pesantren kurang memberikan apresiasi terhadap kritik epistemologi atas tradisi keilmuan pesantren. Dalam bahasa Amin Abdullah, aspek normativitas dan historisitas ilmu-ilmu keislaman klasik tidak perlu dipertanyakan ulang.<sup>5</sup> Anomali-anomali ini nampaknya dapat dipahami dengan melakukan kajian serius tentang asumsi-asumsi yang mendasar dalam sistem pengetahuan pesantren salaf.

Sebagai pendahuluan, penyematan istilah salaf/salafiyah pada pesantren menandakan corak epistemologinya. Kata salaf berasal dari bahasa Arab yang bermakna klasik, terdahulu, dan tradisional.<sup>6</sup> Secara epistemologis, pesantren salaf bertugas untuk menjaga dan mentransmisikan Islam tradisional yang dituangkan dalam kitab-kitab klasik. Kitab tersebut ditulis ribuan tahun yang lalu dan dikenal di kalangan intelektual Muslim Indonesia dengan

---

<sup>3</sup> Nucholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1992). hlm. 77.

<sup>4</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, ed. M. Adib Abdushomad, I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). hlm. 296-298.

<sup>5</sup> Abdullah.

<sup>6</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, ed. Chafid Wahyudi (Yogyakarta: LKiS, 2018). hlm. 156.

istilah kitab kuning.<sup>7</sup> Kitab kuning menjadi penghubung mata rantai keilmuan dan perilaku keagamaan di pesantren salaf. Bersamaan dengan hal tersebut, sanad menjadi wacana penting dalam tradisi keilmuan pesantren salaf. Menurut Zamakhsyari Dhofier,<sup>8</sup> ciri khas dari pesantren salaf adalah tidak mengajarkan pelajaran umum.<sup>9</sup> Dalam pandangan Muhammad Abid al-Jabiri,<sup>10</sup> tradisi tersebut dikategorikan ke dalam tradisi *bayāni*/tekstualis yang menganggap bahwa teks-teks kuno menjadi sumber keilmuan pesantren salaf. Oleh karena itu, dalam forum kajian keilmuan santri dan kyai (*bahtsul masail*) di lingkungan pesantren salaf, sumber-sumber yang berasal dari kitab kuning menjadi pedoman untuk memutuskan persoalan kekinian.

Dalam tradisi keilmuan pesantren salaf, guru atau kyai memainkan peranan penting. Ia selain menjadi lokomotor utama

---

<sup>7</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*, I (Bandung: Mizan, 1995). hlm. 17.

<sup>8</sup> Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java" (Australian National University, 1980). hlm. 46.

<sup>9</sup> Klasifikasi Pelajaran umum dan pelajaran agama Islam ini terjadi ketika pemerintah kolonial mulai menerapkan politik etiknya, yakni menyediakan sekolah untuk pribumi yang tidak saja berbeda dari segi metode, tapi berbeda dari segi isi dan tujuannya. Pendidikan yang dikelola oleh pemerintah kolonial Belanda hingga Dinas Pendidikan dan Kebudayaan RI ini berpusat pada pengetahuan dan keterampilan duniawi yaitu pendidikan umum. Sedangkan pesantren lebih menekankan pada pengetahuan agama Islam dan keterampilan yang berguna bagi penghayatan agama. Lihat, Karel A Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*, ed. A. Mudatsir and EBA (Jakarta: Dharma Aksara Perkasa, 1986). hlm. 24.

<sup>10</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). hlm. 116.

penggerak pesantren juga menjadi sumber pengetahuan dan penghubung santri dengan kitab kuning. Kyai akan membacakan isi kitab kuning di hadapan santri (*bandongan*) sementara santri memegang kitab kuning sambil memberikan harakat dan maknanya. Ataupun santri yang membaca kitab kuning di hadapan kyai (*sorogan*) sementara kyai mendengarkan sambil membetulkan bacaannya jika ada kekeliruan harakat atau makna. Nampaknya, pepatah “*belajar ilmu agama tanpa guru maka gurunya adalah syaitan*”<sup>11</sup> begitu membekas dalam tradisi keilmuan pesantren salaf. Oleh karena itu, otoritas kyai dalam proses pembelajaran memiliki tempat tersendiri dalam kesadaran santri.

Merujuk pada sejarah Indonesia, ketika pemerintah Belanda melakukan propaganda pendirian sekolah modern model kolonial yang mengajarkan pelajaran umum dan keterampilan hidup, pesantren salaf lebih memilih fokus dalam mengembangkan ilmu-ilmu keagamaan yang diwariskan oleh ulama klasik melalui kitab kuning dengan metode pengembangan yang khas. Pilihan pesantren salaf untuk mengembangkan ilmu-ilmu keagamaan saja seperti bentuk perlawanannya terhadap dominasi kolonial Belanda.<sup>12</sup> Nampaknya, pilihan yang diambil oleh kalangan pesantren memiliki nuansa keputusan politik yang

---

<sup>11</sup> Abu al-Qasim Al-Qusyairiy, *Al-Risalah Al-Qusyairiyyah* (Kairo: Dar al-Sya'b, 1989). hlm. 621.

<sup>12</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. hlm. 87.

sesuai saat itu. Pasalnya, ada hipotesa yang menyatakan bahwa jika Nusantara tidak mengalami penjajahan, kemungkinan akan muncul perguruan tinggi atau pusat-pusat pendidikan yang berbasis pesantren, seperti perguruan tinggi besar di Barat yang lahir dari gereja.<sup>13</sup>

Setelah merdeka dari penjajahan, Pemerintah Indonesia melalui Departemen Agama merumuskan misi konvergensi antara pelajaran agama yang menjadi konsentrasi di pesantren salaf dengan pelajaran umum yang menjadi fokus utama sekolah. Untuk itu, Departemen Agama menghimbau agar pesantren salaf menyelenggarakan madrasah dengan sistem klasikal, menggunakan kurikulum modern, dan mengajarkan ilmu umum di samping ilmu agama yang menjadi ciri khas pesantren salaf.<sup>14</sup> Pesantren yang merespons misi pemerintah ini dengan memasukkan disiplin ilmu-ilmu umum, baik melalui kurikulum yang dirumuskan sendiri (misal dalam bentuk madrasah diniyyah) atau menggunakan kurikulum pemerintah (MI, MTs, MA maupun sekolah atau kampus), dikategorikan oleh Zamakhsyari Dhofier sebagai pesantren khalaf atau modern.<sup>15</sup> Khalaf memiliki arti

---

<sup>13</sup> Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. hlm. 3.

<sup>14</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. hlm. 97.

<sup>15</sup> Dhofier, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java." hlm. 46.

‘kemudian’ atau yang terkini sehingga pesantren model ini akan senantiasa mengikuti perkembangan terkini.

Dari isu konvergensi pesantren dengan madrasah atau sekolah kemudian berkembang wacana yang bermuatan epistemologis yakni integrasi sains dan agama. Wacana integrasi ini cukup menarik perhatian kaum cendekiawan Muslim ketika ada perubahan kelembagaan dari STAI (Sekolah Tinggi Agama Islam) atau IAI (Institut Agama Islam) ke Universitas Islam yang mengharuskan adanya perubahan nalar berpikir dari dikotomi ilmu agama dan umum ke integrasi agama dan sains.<sup>16</sup> Studi Islam kontemporer juga semakin progresif -dalam rangka membangun rasionalitas agama- dengan memanfaatkan perangkat metodologis yang berkembang di abad 19-20 seperti hermeneutika, ilmu linguistik modern, filsafat, ilmu sosial, sejarah, dan ilmu budaya. Isu integrasi sains dan agama atau kesatuan ilmu (*Unity of Sciences*) serta isu rasionalitas agama menjadi tantangan bagi pesantren salaf yang mengusung isu humanisme, gender, pluralitas, keadilan sosial, lingkungan hidup, dan sebagainya.

Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang dapat dianggap sebagai representasi lembaga pendidikan Islam yang

---

<sup>16</sup> M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Ke Arah Integratif Interdisipliner,” in *Integrasi Ilmu Dan Agama: Interpretasi Dan Aksi*, ed. Afnan Anshori Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, I (Bandung: Penerbit Mizan, 2005), 234–60.



kompak dalam merespons tuntutan perkembangan zaman dengan menyelenggarakan pendidikan formal mulai dari tingkat SLTP (Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama) hingga perguruan tinggi. Namun, kedua pesantren tersebut mengklaim dirinya sebagai pesantren salaf yang masih eksis hingga hari ini dengan jumlah santri yang banyak. Keduanya juga memiliki pandangan teologis yang sama, berpegang pada mazhab Sunni, pengamal tarekat tertentu serta berafiliasi ke dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Keduanya juga memiliki alumni yang tersebar luas dan menjadi tokoh agama serta memiliki tawaran *privilege* politik yang strategis.

Dari sekian banyak persamaan, ada beberapa perbedaan yang signifikan diantara Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang dalam mengelola tuntutan perkembangan zaman atau modernitas. Jika Pesantren An-Nawawi Berjan memilih untuk mengintegrasikan tradisi keilmuan pesantren dengan tradisi keilmuan pendidikan formal sementara Pesantren Al-Anwar Sarang lebih memilih untuk memisahkan tradisi keilmuan pendidikan formal di tempat yang berbeda. Selain itu, kedua pesantren tersebut juga berbeda dalam menyikapi isu-isu sensitif studi Islam kontemporer, jika Pesantren An-Nawawi Berjan tidak menunjukkan reaksinya secara tegas sementara Pesantren Al-Anwar Sarang menunjukkan reaksi yang tegas.

Pesantren An-Nawawi Berjan didirikan oleh K.H. Zarkasyi pada tahun 1870 sementara Pesantren Al-Anwar Sarang

didirikan oleh K.H. Maimoen Zubair pada tahun 1967. Rentang jarak usia kedua pesantren tersebut memang cukup jauh sekitar 97 tahun, hampir 1 abad. Meskipun demikian, upaya untuk melakukan kajian perbandingan kedua pesantren tersebut tidak menjadi penghalang karena sejatinya Pesantren Al-Anwar Sarang merupakan pesantren yang lahir di tengah-tengah milieu tradisi keilmuan yang sama dengan Pesantren Sarang yang didirikan oleh Kyai Ghozali bin Lanah (1770-1859) yang merupakan kakek buyutnya K.H. Maimoen Zubair.

Penelitian ini akan memotret perbedaan kultur dan sikap kedua pesantren tersebut dalam merespons tuntutan perkembangan zaman. Perspektif yang digunakan adalah dengan teori epistemologi Islam yang diformulasikan oleh Muhammad Abid al-Jabiri. Perspektif ini penting digunakan mengingat pesantren adalah tempat kaderisasi cendekiawan muslim yang fokus dalam mengembangkan ilmu-ilmu keislaman. Dengan memahami struktur bangun keilmuan kedua pesantren tersebut, harapannya akan dapat memahami konsekuensi-konsekuensi logis dari logika keilmuan yang dikembangkannya.

Penelitian terdahulu yang menggambarkan corak epistemologi pesantren salaf dapat ditemukan di dalam penelitiannya Mastuhu. Dalam kajiannya, Mastuhu melakukan identifikasi awal bahwa kaum pesantren salaf memiliki corak

pemikiran yang bersifat fikih-sufistik.<sup>17</sup> Mastuhu tidak secara khusus mengulas bangunan epistemologi pesantren salaf. Dia hanya memotret perkembangan sistem pendidikan pesantren dari masa ke masa. Thesis ini kemudian diperkuat oleh M. Kholid Thohiri yang menyimpulkan bahwa corak sistem pemikiran pesantren salaf di era kontemporer, khususnya pesantren yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU), masih setia dengan epistemologi *bayānī-‘irfanī* atau fikih-sufistik. Namun, ada pergeseran kecenderungan epistemologi dari *bayānī-‘irfanī* ke model *episteme burhānī* seiring alumnus pesantren mulai bergumul dengan dunia akademik perguruan tinggi.<sup>18</sup>

## **B. Rumusan Masalah**

Dari deskripsi latar belakang singkat di atas, supaya penelitian ini menjadi fokus, maka dirumuskan permasalahannya di bawah ini:

1. Bagaimana proses pembentukan epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang?
2. Bagaimana konstruksi epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang?

---

<sup>17</sup>Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur Dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994). hlm. 30-35.

<sup>18</sup>M. Kholid Thohiri, "A Paradigm Shift of 'Aswaja An-Nahdliyyah': An Institutional Approach to the Internal Dynamics of Nahdlatul Ulama," *Epistémé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 14, no. 2 (2019): 305–26, <https://doi.org/10.21274/epis.2019.14.2.305-326>.

3. Mengapa respons Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang terhadap wacana studi Islam kontemporer berbeda?

### **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Tujuan dari penelitian ini secara umum adalah untuk menghasilkan konsep tentang konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf sehingga dapat dipahami alasan-alasan logis dari responsnya terhadap perkembangan wacana-wacana kontemporer. Adapun tujuan teknisnya adalah:

1. Menganalisa proses pembentukan epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang.
2. Menganalisa konstruksi epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang.
3. Menganalisa perbedaan alasan logis respons Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang terhadap wacana studi Islam kontemporer.

Manfaat dari penelitian ini diharapkan meliputi beberapa hal sebagai berikut:

1. Dalam ranah teoritis, penelitian ini bermanfaat untuk pengembangan studi filsafat Islam terkhusus pada kajian epistemologi Islam secara umum dan epistemologi keilmuan pesantren salaf secara khusus.
2. Secara praktis penelitian ini dapat dijadikan landasan untuk mengembangkan pondok pesantren yang masih

mempertimbangkan nilai-nilai salafiyah. Hal ini penting mengingat hingga saat ini, pesantren masih dinilai kebingungan dalam menyikapi tantangan modernitas.

#### **D. Kajian Pustaka**

Kajian epistemologi keilmuan pesantren salaf belum banyak dilakukan, terlebih jika dikaitkan dengan perkembangan zaman dan sosial budaya masyarakat global. Meskipun demikian, kajian transformasi pesantren salaf dalam merespons modernitas sudah jamak dilakukan. Untuk keperluan penelitian ini, dalam kajian pustaka akan penulis telusuri kajian-kajian seputar epistemologi keilmuan pesantren salaf dan perkembangan pesantren salaf.

##### **1. Epistemologi Keilmuan Pesantren Salaf**

Diskusi mengenai epistemologi keilmuan pesantren, menurut penelusuran penulis belum banyak tersaji. Namun demikian bukan berarti tidak dapat dicari landasan penelitiannya. Berdasarkan kemampuan penulis, penelitian yang fokus pada epistemologi keilmuan pesantren dikelompokkan menjadi dua; yakni epistemologi keilmuan pesantren dalam tradisi salaf dan epistemologi keilmuan pesantren salaf yang sudah mengadaptasi isu modernitas.

*Pertama*, Muhamad War'i mengidentifikasikan dalam analisisnya bahwa landasan epistemologi santri terbentuk dari tradisi *bahtsul masail*, membaca kitab kuning, tarekat dan

barokah. Jika dipetakan maka akan ditemukan bahwa epistemologi santri memiliki corak *bayani*, *burhani*, *'irfani* dan hikmah yang tengah dibutuhkan dalam menghadapi paham-paham agama yang eksklusif.<sup>19</sup> Sedikit berbeda, Akhmad Ghasi Pathollah mengidentifikasikan bahwa tradisi kajian kitab kuning seputar fikih, akidah, dan tasawuf dikategorikan dalam *bayani* dan *'irfani*. Adapun penambahan ilmu umum tentang sains dan teknologi di pesantren dianggapnya sebagai model epistemologi *burhani*.<sup>20</sup> Namun demikian, nalar santri ataupun pesantren yang bercorak *bayani* khususnya disiplin ilmu fikih, menurut analisisnya Habibullah Bahwi, telah tercerabut dari akar epistemologis maupun metodologisnya. Ia sangat tergantung dengan realitas teks warisan pendahulunya.<sup>21</sup> Berbeda dengan Habibullah Bahwi, Musahadi menemukan bahwa epistemologi hukum Islam di lokasi penelitiannya berusaha melakukan revitalisasi usul fikih. Sehingga demikian kajian fikih tersebut

---

<sup>19</sup> Muhamad War'i, "Nalar Santri: Studi Epistemologis Tradisi Di Pesantren," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 4, no. 2 (2019): 167–78, <https://doi.org/https://doi.org/10.25217/jf.v4i2.632>.

<sup>20</sup> Akhmad Ghasi Pathollah, "Rekonstruksi Kesadaran Berilmu Dalam Pendidikan Pesantren (Tinjauan Epistemologis)," *Salwatuna* 01, no. 01 (2019): 41–53, <http://www.ejurnalsalwatuna.com/stitta>.

<sup>21</sup> Habibullah Bahwi, "Menggugat Nalar Fiqh Pesantren," *Al-Ihkam* 6, no. 2 (2011): 217–27.

dipengaruhi dengan unsur-unsur liberal yang bersumber dari tradisi Islam.<sup>22</sup>

*Kedua*, dalam penelitiannya Hafidz di Pondok Pesantren As-Safi'i Jember mengungkap persepsi dari kyainya yang berpandangan bahwa semua ilmu datangny dari Tuhan, ilmu agama dan ilmu umum dianggap berasal dari sumber yang sama. Tidak ada dikotomi diantara keduanya. Oleh karenanya, menyelenggarakan pendidikan agama sekaligus umum bukan suatu persoalan.<sup>23</sup> Mohamd Yasin Yusuf, dalam penelitiannya di SMA Trensains Pondok Pesantren Tebuireng Jombang menyimpulkan, untuk menjembatani isu dikotomi ilmu, menggabungkan sistem sekolah dengan psantren dipercaya sebagai solusinya. Dalam penelitiannya, Qur'an dan Sunnah dianggap menjadi sumber inspirasi bagi pengembangan ilmu.<sup>24</sup> Menurut Gus Dur dalam analisisnya Abdullah adalah suatu keniscayaan pesantren untuk menyesuaikan zamannya dengan menempatkan ilmu agama sebagai pijakan utama tanpa

---

<sup>22</sup> Musahadi, "Elemen Liberal Dalam Kajian Fikih Di Pesantren: Studi Atas Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo," *ASY-SYIR'AH: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 47, no. 1 (2013): 49–82.

<sup>23</sup> Hafidz, "Epistemologi, Intelektual, Dan Problem Dikotomi Keilmuan Pesantren (Studi Kasus Di Pondok Pesantren As-Safi'i Desa Nogosari Kecamatan Rambipuji Kabupaten Jember)," *FENOMENA* 14, no. 2 (2015): 233–56.

<sup>24</sup> Mohamad Yasin Yusuf, "Pesantren Sains: Epistemology of Islamic Science in Teaching System," *Walisongo* 23, no. 2 (2015): 283–310.

mengesampingkan pelajaran umum.<sup>25</sup> Namun demikian, menurut laporannya Imam Suprayogo, mewujudkan cita-cita integrasi antara agama dan sains, secara epistemologis, merupakan suatu upaya yang tidak mudah.<sup>26</sup> Mohammad Muslih melaporkan hasil analisisnya bahwa lembaga yang mengembangkan model integrasi agama dengan sains banyak terjebak pada justifikasi yang akhirnya bercorak psuedosaintifik.<sup>27</sup> Menurutny lagi, isu tersebut harusnya ditindaklanjuti dalam aksi nyata yang diterapkan dalam program riset berbasis metodologi.<sup>28</sup>

## 2. Perkembangan pesantren salaf

Penelitian yang berkaitan dengan perkembangan pesantren salaf dalam menghadapi tantangan zaman dan perubahan sosial budaya sudah cukup jamak. Perkembangan tersebut menunjukkan adanya perubahan atau transformasi baik dari segi sistem

---

<sup>25</sup> Abdullah, "Kurikulum Pesantren Dalam Perspektif Gus Dur: Suatu Kajian Epistemologis," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 4, no. 2 (2016): 227–48, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15642/jpai.2016.4.2.227-248>.

<sup>26</sup> Imam Suprayogo, "Membangun Integrasi Ilmu Dan Agama: Pengalaman UIN Maulana Malik Ibrahim Malang," Batusangkar International Conference (Malang, 2016). hlm. 32

<sup>27</sup> Mohammad Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta," *Episteme* 12, no. 1 (2017): 103–39, <https://doi.org/10.21274/epis.2017.12.1.103-139>; Mohammad Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu Di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang," *Teosofia: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2016): 220–47.

<sup>28</sup> Mohammad Muslih, "Rekonstruksi Metodologi Pengembangan Sains Berbasis Agama," *KALAM* 11, no. 2 (2017): 267–98, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/klm.v11i2.1795>; Mohammad Muslih, "Integrasi Keilmuan: Isu Mutakhir Filsafat Ilmu," *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 14, no. 2 (2016): 245–72, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/klm.v14i2.615>.



pendidikan maupun dengan penambahan unit-unit lain yang tidak berkaitan dengan dunia pendidikan seperti pemberdayaan ekonomi umat. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

*Pertama*, perkembangan pesantren salaf menunjukkan adanya transformasi dari segi sistem pendidikan yang mengkolaborasikan antara kurikulum pemerintah dengan kurikulum pesantren. Penelitian yang dilakukan Muhammad Latif Fauzi menunjukkan bahwa kyai menjadi tokoh utama dalam menjaga eksistensi pesantren dengan melakukan modernisasi sistem pendidikan dan melibatkan diri dalam dunia politik. Menurutnya, perkembangan tersebut merubah tujuan utama pesantren yang awalnya untuk mencetak generasi spesialis ilmu agama menjadi generasi yang terdidik.<sup>29</sup> Sedikit berbeda dengan Muhammad Latif Fauzi, A. Suradi beranggapan bahwa kandidat ulama yang belajar di pesantren seharusnya tidak hanya fokus dalam ilmu-ilmu agama saja. Mereka perlu dibekali ilmu-ilmu umum agar mampu bersaing dalam dunia global. Meskipun demikian, perubahan pesantren seharusnya hanya dari format, orientasi, dan metode tanpa merubah visi dan misinya.<sup>30</sup> Faktor

---

<sup>29</sup> Muhammad Latif Fauzi, "Traditional Islam in Javanese Society: The Roles of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity," *Journal of Indonesian Islam* 06, no. 01 (2012): 125–44.

<sup>30</sup> A. Suradi, "Transformation of Pesantren Traditions in Face the Globalization Era," *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 12, no. 51 (2018): 27–38, <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/nadwa>.

transformasi tersebut menurut Nuruddin,<sup>31</sup> Ali Asyhar,<sup>32</sup> dan Rohani Shidiq<sup>33</sup> adalah arus modernitas, tuntutan kebutuhan masyarakat, dan *life skill* yang dibutuhkan santri. Namun menurut N. Hani Herlina, faktor internal yakni kyai menjadi faktor utama.<sup>34</sup> Untuk mengurangi dampak buruk arus modernitas, berdasarkan penelitiannya Agus Samsulbassar di Pesantren Suryalaya, kesimpulannya adalah mengintegrasikan dengan pendidikan tarekat.<sup>35</sup>

*Kedua*, perkembangan pesantren salaf serta penolakannya terhadap modernisasi. Hasil penelitiannya Faiqoh di Pesantren Sidogiri menunjukkan bahwa dalam menghadapi era globalisasi perubahan yang dilakukan adalah dengan menyelenggarakan pendidikan Islam model madrasah. Kurikulum dirumuskan oleh pihak pesantren. Meskipun tidak mengadopsi kurikulum pemerintah, madrasah ini tetap mengajarkan ilmu umum kepada santrinya. Faktor yang melatarbelakangi perubahan tersebut

---

<sup>31</sup> Nuruddin, "Transformasi Sistem Pendidikan Pesantren: Studi Perubahan Model Pesantren Di Pesantren Bustanul Ulum Bulugading Bangsalsari Jember," *FENOMENA* 13, no. 2 (2014): 133–44.

<sup>32</sup> Ali Asyhar, "Model Transformasi Pendidikan Pondok Pesantren Di Pulau Bawean Gresik," *JOIES: Journal of Islamic Education Studies* 1, no. 2 (2016): 277–302.

<sup>33</sup> Rohani Shidiq, "Transformasi Pendidikan Pesantren Dalam Perpektif KH. Sahal Mahfudh," *EDUKASIA ISLAMIKA: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (2017): 208–29, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/je.v2i2.1669>.

<sup>34</sup> N. Hani Herlina, "The Transformation of Traditional Pondok Pesantren to Modern Orders," *International Journal of Educational Studies* 13, no. 1 (2016): 39–56.

<sup>35</sup> Agus Samsulbassar, "Eksistensi Pondok Pesantren Berbasis Tarekat Dalam Era Global Dan Digital," *JPII* 3, no. 1 (2018): 1–10.

diantaranya adalah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang pragmatis dan semakin sedikitnya generasi muslim yang berkualitas dalam ilmu agama.<sup>36</sup> Didin Nurul Rosidin dalam penelitiannya menggambarkan bahwa untuk mempertahankan eksistensi pesantren salaf di tengah-tengah arus modernitas yang pragmatis yaitu dengan menyelenggarakan Ma'had Aliy, salah satunya adalah Ma'had Aliy Kuningan.<sup>37</sup> Menurut Firdaus Wajdi dan Rihlah Nur Aulia, pendirian Ma'had Ali sebenarnya adalah bentuk penolakan terhadap modernisasi pesantren salaf. Menurutnya, modernisasi dapat mereduksi identitas pesantren tradisional.<sup>38</sup> Sikap beberapa pesantren tersebut yang menolak modernitas mengingatkan pola interaksi antara pesantren dengan kolonial. Gonda Yumitro dan Dion Maulana Prasetya memberikan gambaran yang menarik. Sejak masa kolonial hingga pasca kolonial, sebenarnya pesantren selalu menyerukan perlawanan terhadap westernisasi atau yang sekarang dikenal dengan globalisasi atau modernisasi. Hanya saja, perlawanannya

---

<sup>36</sup> Faiqoh, "Orientasi Pendidikan Pesantren Sidogiri," *EDUKASI* 10, no. 3 (2012): 329–47.

<sup>37</sup> Didin Nurul Rosidin, "Pesantren and Modernity in Indonesia: Ma'had Aly of Kuningan," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 9, no. 2 (2012): 219–44.

<sup>38</sup> Firdaus Wajdi and Rihlah Nur Aulia, "Ma'had 'Aly and the Challenge of Modernizing Islamic Education in Indonesia," *HAYULA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 3, no. 2 (2019): 173–90, <https://doi.org/https://doi.org/10.21009/hayula.003.2.04>.

lebih kontekstual, yakni tidak menerima tanpa seleksi dari perkembangan yang ditawarkan globalisasi.<sup>39</sup>

*Ketiga*, perkembangan pesantren salaf dengan membuka unit pemberdayaan ekonomi umat. Menurut Yudha Heryawan Asnawi yang mengambil lokasi Pesantren Roudlatul Ulum Cidahu Kabupaten Pandeglang dan Pesantren Sidogiri Banten menunjukkan bahwa isu kemandirian ekonomi di pondok pesantren sebenarnya adalah sebuah strategi untuk bertahan hidup. Dalam penelitiannya, kemandirian tersebut dibangun karena hubungan pesantren dengan penguasa yang cenderung bersifat *latent conflict*.<sup>40</sup> Saeful Anam, dalam penelitiannya di Pesantren Mukmin Mandiri Sidoarjo, menemukan bahwa pendidikan *entrepreneurship* merupakan cara untuk menjawab tuntutan globalisasi. Sikap ini merupakan bentuk penggabungan antara pendalaman ilmu agama (*tafaqquh fī al-din*) dan ilmu niaga (*tafaqquh fī al-tijarah*).<sup>41</sup> Berbeda dengan penelitiannya Saeful Anam, laporan penelitian M. Nasrullah, Kuat Ismanto, dan Nalim di pesantren se-Pekalongan menunjukkan bahwa aktifitas

---

<sup>39</sup> Gonda Yumitro and Dion Maulana Prasetya, "Pesantren's Resistance Against Cultural Globalization," *MIQOT* XLI, no. 2 (2017): 335–60.

<sup>40</sup> Yudha Heryawan Asnawi, "Transformasi Sosio Ekonomi Pesantren: Konstruksi Rasionalistas Ulama Dan Perubahan Lembaga Tradisional" (Institut Pertanian Bogor, 2016).

<sup>41</sup> Saeful Anam, "Pesantren Entrepreneur Dan Analisis Kurikulum Pesantren Mukmin Mandiri Waru Sidoarjo Dalam Pengembangan Usaha," *Maraji': Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 2 (2016): 304–29.

ekonomi pesantren dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan internal bukan bagian dari kurikulum pesantren.<sup>42</sup>

*Keempat*, perkembangan pesantren salaf dalam menyikapi era digital. Untuk menghadapinya, menurut analisa Muhammad Abdul Manan, pesantren harus meningkatkan kemampuan literasi digital para santri dan membuat kanal (*channel*) studi keislaman agar kontekstual dengan kebutuhan zaman.<sup>43</sup> Menurut Ali Ja'far, dengan meningkatkan kemampuan literasi, mulai dari kitab kuning, buku putih, kitab digital, maupun dunia maya melalui layar kaca bukan berarti meninggalkan tradisi lama, akan tetapi ia merupakan sebuah bentuk pengayaan dan diversifikasi *literature*.<sup>44</sup> Penelitian Bambang Winarko di 46 (empat puluh enam) pesantren yang memiliki *website* menunjukkan bahwa pesantren telah mengalami perkembangan dalam menyebarkan informasi dan ilmu-ilmu keislaman.<sup>45</sup> Penelitian Mahrus Ali menunjukkan bahwa 5 (lima) pesantren salaf di Jombang sudah memanfaatkan *website* untuk mewadahi kajian keislaman

---

<sup>42</sup> M. Nasrullah, Kuat Ismanto, and Nalim, "Economic Independence of Pesantren: The Study at Pekalongan Region," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 15, no. 2 (2018): 251–72, <https://doi.org/http://doi.org/10.24239/jsi.v15i2.518.251-272>.

<sup>43</sup> Muhamad Abdul Manan, "Daya Tahan Dan Eksistensi Pesantren Di Era 4.0," *JPII* 3, no. 2 (2019): 155–67.

<sup>44</sup> Ali Ja'far, "Literasi Digital Pesantren: Perubahan Dan Kontestasi," *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* VIII, no. 1 (2019): 17–35.

<sup>45</sup> Bambang Winarko, "Content, Benefits And Development of Pesantren Online in Indonesia," *Malaysian Journal of Library & Information Science* 12, no. 2 (2007): 57–75.

meskipun belum secara optimal diberdayakan.<sup>46</sup> Adi Wibowo menyimpulkan dalam penelitiannya bahwa Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo sudah memanfaatkan media sosial seperti Youtube, Facebook, dan Instagram untuk kajian keislaman.<sup>47</sup> Penelitian Saifuddin Zuhri Qudsy menunjukkan bahwa ada redefinisi makna pesantren ketika ditambahi kata *online* berikut norma dan tatanannya. Penelitiannya pada situs *pesantrenvirtual.com* juga menunjukkan bahwa media tersebut dijadikan sebagai tempat untuk menyelesaikan problem kegelisahan keagamaan bagi *religious surfers*.<sup>48</sup> Meski demikian, pesantren virtual menurut hasil penelitiannya Prima Aswirna dan kawan-kawan di masyarakat Kota Padang tidak berhak mendeklarasikan sebagai sebuah institusi pendidikan pesantren.<sup>49</sup>

Dari berbagai literatur yang mampu penulis telusuri, penelitian mengenai konstruksi epistemologi keilmuan pesantren

---

<sup>46</sup> Mahrus Ali, "Empowerment Analysis of The Online Media Usage as An Islamic Information Patron of Pesantren Institution in Jombang," *Discovery: Jurnal Ilmu Pengetahuan* 2, no. 1 (2017): 1–13, <http://ejournal.unhasy.ac.ad/index.php/discovery/article/view/115>.

<sup>47</sup> Adi Wibowo, "Penggunaan Media Sosial Sebagai Trend Media Dakwah Pendidikan Islam Di Era Digital," *Jurnal Islam Nusantara* 03, no. 02 (2019): 339–56.

<sup>48</sup> Saifuddin Zuhri Qudsy, "Pesantren Online: Pergeseran Otoritas Keagamaan Di Dunia Maya," *Living Islam: Journal of Islamic Discourse* II, no. 2 (2019): 169–87.

<sup>49</sup> Prima Aswirna et al., "Paradigm Changes of Pesantren : Community Based Islamic Scholar Perception About Post-Modernism Pesantren Based on Android," *Asian Social Work Journal* 3, no. 5 (2018): 31–38, [www.msosialwork.com](http://www.msosialwork.com).

salaf dan respons pesantren salaf terhadap perkembangan zaman memang sudah banyak. Akan tetapi kajian yang memotret konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf yang dikaitkan dengan wacana kontemporer belum pernah dilakukan oleh para pemerhati pesantren salaf. Untuk itu, penelitian ini akan menganalisa ruang kosong yang disisakan oleh peneliti sebelumnya.

## **E. Kerangka Teori**

Penelitian ini merupakan studi epistemologi Islam. Untuk menjawab rumusan masalah yang sudah penulis formulasikan di atas, sebagai perangkat analisa, penulis mengacu pada dua teori yaitu:

### **1. Epistemologi**

Persoalan mendasar yang menjadi kajian epistemologi adalah berusaha menjelaskan hakikat dan cakupan ilmu dan keyakinan.<sup>50</sup> Charles Kurzman menambahkan dengan persoalan kebenaran, *truth*.<sup>51</sup> Untuk dapat mengetahui hakikat ilmu, menurut Mohammad Muslih, maka ada tiga persoalan pokok yang harus diungkap, yakni sumber dan metode untuk memperoleh ilmu,

---

<sup>50</sup> Earl Conee and Richard Feldman, "Epistemic Logic," in *Encyclopedia of Philosophy* (Thomson Gale, 2006). hlm. 270.

<sup>51</sup> Charles Kurzman, "Epistemology and Sociology of Knowledge," *Philosophy of the Social Sciences* 24, no. 3 (1994): 267–90, <https://doi.org/10.1177/004839319402400301>.

struktur dasar sifat ilmu, dan validitas ilmu.<sup>52</sup> Sedikit berbeda dengan Mohammad Muslih, Haidar Bagir merincinya dengan sumber-sumber, batas-batas, dan pemeriksaan nilai kebenaran (verifikasi) ilmu.<sup>53</sup> Dari identifikasi persoalan epistemologi tersebut kiranya dapat diketahui bahwa ia berkaitan dengan aktifitas keilmuan manusia, mulai dari persoalan apakah ada sesuatu yang berada di luar manusia, mungkinkah manusia dapat mengetahui sesuatu di luar dirinya, dari mana sumber ilmu tersebut datang, bagaimana ia dapat mengetahui, dan bagaimana suatu ilmu dikatakan valid.

Membaca konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf, nampaknya temuan Muhammad Abid al-Jabiri tentang nalar Arab-Islam dijadikan sebagai alat analisisnya atau objek formalnya. Al-Jabiri membagi akal menjadi dua, yaitu *al-‘aql al-mukawwin* (nalar pembentuk/aktif) dan *al-‘aql al-mukawwan* (nalar terbentuk/dominan). Yang pertama adalah kemampuan manusia secara umum dalam melakukan kegiatan analisis, perumusan konsep, dan melakukan kajian. Sementara yang kedua adalah nalar yang berkaitan dengan suatu kebudayaan tertentu yang bersifat temporal. Untuk nalar dominan Arab-Islam, al-Jabiri membaginya ke dalam sistem epistemologi *bayani*, *‘irfāni*, dan

---

<sup>52</sup> Mohammad Muslih, *Pengantar Ilmu Filsafat*, I (Ponorogo: Darussalam University Press, 2008).

<sup>53</sup> Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, I (Bandung: Penerbit Mizan, 2017). hlm. 16.



*burhāni*. Secara bahasa, *bayāni* memiliki arti *al-faṣl wa infiṣāl* atau dalam bahasa Indonesianya adalah memisahkan dan terpisah. Selain itu ia juga berarti *al-zuhūr wa al-izhār* (jelas dan penjelasan). Adapun secara istilah ia memiliki dua makna, yaitu sebagai kaidah dalam menafsirkan wacana (*qawānin tafsīr al-khiṭābi*) dan syarat-syarat dalam memproduksi wacana (*syurūṭ intāj al-khiṭābi*).<sup>54</sup> Secara praktis, *bayāni* memberi penekanan pada pemahaman teks (*naṣ*), baik langsung maupun tidak. Pemahaman teks secara langsung menganggapnya sebagai barang jadi tanpa perlu penafsiran. Sebaliknya, pemahaman teks secara tidak langsung dengan menempatkan teks sebagai sumber pengetahuan yang perlu dikaji dan ditafsiri.<sup>55</sup> Oleh karena persoalan teks memiliki peranan penting maka diskusi mengenai kebsahan dan transmisi teks (*isnad/sanad*) tersebut dari generasi ke generasi menjadi sama pentingnya.<sup>56</sup>

Namun, membaca epistemologi keilmuan pesantren salaf hanya dengan perspektif *bayani* saja juga tidak adil karena dalam tradisi keilmuan pesantren salaf terdapat tradisi *tirakat/riyadlah*, *mujahadah*, ilmu laduni, barokah, dan sebagainya yang dekat dengan tradisi aliran *‘irfāni*. Kata *‘irfāni* berasal dari bahasa Arab yang sepadan dengan makna *ma’rifah*, yang berarti

---

<sup>54</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-’Aql Al-’Arabi*. hlm. 20-21.

<sup>55</sup> Al-Jabiri. hlm. 38.

<sup>56</sup> Al-Jabiri. hlm. 116.

pengetahuan.<sup>57</sup> Jika *bayāni* berorientasi pada teks, maka epistemologi *‘irfāni* menganggap bahwa pengalaman *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia Tuhan sebagai sumber pengetahuan. Epistemologi *‘irfani* menitikberatkan pada hati nurani yang suci, tidak pada teks sebagaimana *bayāni*.<sup>58</sup> Selain tradisi *‘irfani*, instrumen pendukung aliran *burhāni* juga dikaji oleh kyai dan santri seperti kitab *mantiq*. Klasifikasi yang dibuat oleh al-Jabiri dengan memasukkan keahlian tertentu ke dalam salah satu kategori (*bayani*, *‘irfan* ataupun *burhāni*) nampaknya kurang tepat. Oleh karena itu, dalam mencandra konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf, penulis menggunakan semua tipologi yang dibuat oleh al-Jabiri sambil menganalisa kaitan antara ketiganya dalam nalar kyai dan santri.

## 2. Integrasi sains dan agama

Isu kontemporer yang berkaitan dengan epistemologi, menurut Mohammad Muslih adalah isu integrasi sains dan agama<sup>59</sup> atau kesatuan ilmu (*Unity of Sciences/Wahdah al-‘Ulum*) yang menjadi paradigma pengembangan ilmu pengetahuan di

---

<sup>57</sup> Al-Jabiri. hlm. 251.

<sup>58</sup> Arini Izzati Khairina, “Kritik Epistemologi Nalar Arab Muhammad Abed Al-Jabiri,” *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama* 4, no. 1 (2016): 105–16, <https://doi.org/https://doi.org/10.35888/el-wasathiya.v4i1.2353>.

<sup>59</sup> Muslih, “Integrasi Keilmuan: Isu Mutakhir Filsafat Ilmu.”

UIN Walisongo Semarang.<sup>60</sup> Wacana ini mulai dimunculkan oleh cendekiawan Muslim sekitar tahun 1970. Tokoh yang sering menyuarakan wacana ini antara lain Syed M. Naquib al-Attas (lahir 1931), pemikir asal Malaysia, mengusung proyek Deweternisasi Ilmu,<sup>61</sup> Isma'il Raji al-Faruqi (1921-1986), pemikir asal Palestina, mengajukan tawaran Islamisasi Ilmu,<sup>62</sup> Seyyed Hossein Nasr (lahir 1933), filsuf asal Iran, menawarkan gagasan *Sacred Science (Scientia Sacra)* atau ilmu yang suci.<sup>63</sup> Di Indonesia sendiri, wacana integrasi keilmuan juga cukup intens diperbincangkan.<sup>64</sup> Diantaranya adalah Armahedi Mahzar, fisikawan yang aktif dan konsisten menawarkan gagasan

---

<sup>60</sup> Sholihan, "Epistemology of Science Development Based on The Paradigm of The Unity of Science in the State Islamic University Walisongo Semarang (Islamic Guidance and Conceling as a Model)," in *Islam, Science, And Civilization: Prospect and Challenge for Humanity*, ed. Muhammad Aqil Luthfan Sholihan, Muhyar Fanani, M. Mukhsin Jamil, Misbah Zulfa Elizabeth (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2015). hlm. 97-106.; Muhyar Fanani, "The Unity of Science as UIN Walisongo Paradigma (A Philosophical Approach)," in *Islam, Science, And Civilization: Prospect and Challenge for Humanity*, ed. Muhammad Aqil Luthfan Sholihan, Muhyar Fanani, M. Mukhsin Jamil, Misbah Zulfa Elizabeth (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2015). hlm. 49-68.

<sup>61</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 2nd ed. (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993). hlm. 137-138.

<sup>62</sup> Isma'il Raji Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspective," in *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1988). hlm. 32.; Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989). hlm. 20.

<sup>63</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989). hlm. 119.

<sup>64</sup> Muslih, "Integrasi Keilmuan: Isu Mutakhir Filsafat Ilmu."

paradigma Integralisme Islam,<sup>65</sup> berikutnya Kuntowijoyo yang mengusung gagasan Pengilmuan Islam (Saintifikasi Islam),<sup>66</sup> diteruskan oleh Amin Abdullah yang menawarkan konstruksi keilmuan Integrasi-Interkoneksi,<sup>67</sup> dan secara kolektif gagasan ini diramu oleh dosen-dosen UIN Walisongo yang mengusung paradigma kesatuan ilmu.

Hal paling mendasar atas lahirnya gagasan integrasi keilmuan ini adalah adanya fakta dikotomi atau pemisahan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum dalam aktivitas ilmiah. Fakta ini banyak disebabkan karena adanya perbedaan pada ranah epistemologis. Ilmu-ilmu keislaman bertolak dari wahyu (teistik) yang diyakini mutlak kebenarannya sementara ilmu-ilmu umum lahir dari aktivitas filsuf Barat yang cenderung ateistik, sekuleristik, dan materialistik. Pemisahan tersebut berasal dari dua tradisi keilmuan yang dalam perjalanan sejarah manusia sering didapati kesulitan untuk mempertemukannya.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains Dan Teknologi Islam: Revolusi Integralisme Islam*, ed. Abd Syakur DJ, I (Bandung: Mizan, 2004), <https://fliphtml5.com/svfqb/ypli/basic>.

<sup>66</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika* (Jakarta: Teraju, 2005); Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999).

<sup>67</sup> Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*; M. Amin Abdullah, "Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science," *Al-Jami'ah* 52, no. 1 (2014): 175–203, <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.175-203>.

<sup>68</sup> Badrul Munir Chair, *Falsafah Kesatuan Ilmu*, ed. Richa Miskiyya, Pertama (Semarang: SeAP (Southeast Asian Publishing), 2020). hlm. 6-7.

## F. Metode Penelitian

### 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian komparasi dan penelitian filsafat. Penelitian komparasi dilakukan dengan cara membandingkan satu variabel atau lebih pada sampel yang berbeda atau hanya waktunya yang berbeda.<sup>69</sup> Sementara penelitian filsafat merujuk pada paradigma *interpretatif* atau *verstehen*. Penelitian filsafat lazimnya menggunakan gaya *inventif*, selain juga berpijak pada gaya edukatif. Penelitian filsafat dengan gaya *inventif* tidak sekedar mengulas atau mengurai persoalan secara teratur dan sistematis seperti gaya edukatif. Gaya *inventif* berusaha menemukan pemahaman yang baru terhadap materi pemikiran yang telah dikumpulkan dan disusun. Selain itu juga berusaha mencari solusi atas masalah-masalah yang belum diselesaikan.<sup>70</sup> Penelitian dengan pendekatan filsafat ini berusaha mengungkap secara teratur dan sistematis mengenai konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf yang digali dari pandangan, perilaku, serta pola interaksi kyai dan santri. Pendekatan filsafat digunakan untuk menganalisa struktur

---

<sup>69</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2010). hlm. 57.

<sup>70</sup> Anton Bakker dan Achmad Charriz Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990). hlm. 17.

ide ataupun keyakinan kyai dan santri yang berkaitan dengan keilmuan pesantren salaf.

## 2. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di dua tempat, yaitu Pesantren An-Nawawi Berjan yang berlokasi di Dusun Berjan Desa Gintungan Kecamatan Gebang Kabupaten Purworejo dan Pesantren Al-Anwar Sarang yang berlokasi di Desa Karangmangu Kecamatan Sarang Kabupaten Rembang. Kedua lokasi penelitian ini berada di Provinsi Jawa Tengah. Sebagai penegasan, lokasi penelitian ini dilaksanakan di Pesantren An-Nawawi dan Pesantren Al-Anwar pusat, bukan di cabang masing-masing kedua pesantren tersebut. Alasannya, selain agar penelitian ini fokus dan terarah, karena pesantren yang di pusat menjadi sumber pemikiran atas kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan.

## 3. Sumber Data

Data dalam penelitian ini dibagi menjadi data Primer dan sekunder. Data primer berupa informasi-informasi penting dari informan. Informan yang dimaksud adalah pimpinan Pesantren al-Anwar Sarang, pimpinan Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo, ustadz, santri, dan alumninya. Sedangkan data sekunder adalah semua bacaan atau refferensi yang berhubungan dengan tema, seperti buku *“Mengenal KH. Nawawi Berjan Purworejo”* yang ditulis oleh Tim PP An-Nawawi, buku *“KH.*

*Maimoen Zubair: Sang Kyai Teladan*” yang ditulis oleh Amirul Ulum, Artikel “*Penggunaan Media Sosial Sebagai Trend Media Dakwah Pendidikan Islam di Era Digital*” oleh Adi Wibowo, jurnal “*Literasi Digital Pesantren: Perubahan Dan Kontestasi*” oleh Ali Ja’far dan lain-lain.

#### 4. Jenis dan Pengumpulan Data

Dilihat dari jenisnya, data yang diolah dalam penelitian ini berupa data kualitatif, yaitu data yang tidak berbentuk angka. Data yang akan digali dalam penelitian ini adalah berupa pandangan, keyakinan, dan pola interaksi antara kyai, santri, dan alumni. Untuk itu, teknik pengumpulan datanya adalah:

##### a. Observasi langsung

Penulis menggunakan metode observasi langsung untuk melakukan pengamatan secara empiris dan fisik mengenai kegiatan-kegiatan pengembangan keilmuan di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang. Observasi sudah penulis mulai sejak bulan Februari 2020.

##### b. Wawancara

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode wawancara terbuka dan mendalam. Untuk mendapatkan data yang mendalam dan narasi yang efektif, penulis menggunakan tipe wawancara satu lawan satu. Tujuan dari teknik ini adalah agar informan benar-benar nyaman dan

terbuka dalam berbagi pengalaman. Informan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pengasuh pesantren, pengurus, dan santri serta beberapa alumni.

c. Dokumenter

Metode ini digunakan untuk mendapatkan data-data yang terkait penelitian baik berupa arsip kegiatan ataupun hasil dari penelitian sebelumnya ataupun surat kabar, website, video, rekaman suara yang relevan.

5. Uji Keabsahan Data

Untuk memperoleh validitas dan kredibilitas data maka penulis menggunakan teknik triangulasi data. Triangulasi data adalah upaya untuk mengecek kembali keabsahan data. Pengecekan data dapat dilakukan dengan tiga cara; <sup>71</sup> (1) triangulasi sumber, yaitu pengecekan data penelitian dengan sumber yang berbeda. Di sini penulis akan melakukan pengecekan data dari beberapa pimpinan pesantren, para ustadz, santri, dan alumni. (2) triangulasi metode, yaitu menggunakan metode yang berbeda untuk memperoleh data yang benar. Metode ini dapat dilakukan dengan observasi maupun wawancara. (3) dan triangulasi waktu, yaitu mengecek ulang data wawancara ataupun observasi di waktu yang berbeda.

---

<sup>71</sup> Suwardi Endraswara, *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistemologi, Dan Aplikasi*, I (Sleman: Penerbit Pustaka Widyatama, 2006). hlm. 110.



## 6. Teknik Analisis Data

Setelah data yang diinginkan terkumpul kemudian dianalisa secara filosofis kualitatif. Analisa data dilakukan oleh penulis sebelum terjun langsung di lokasi penelitian, kemudian selama observasi di lokasi hingga di meja kerja. Analisis data kualitatif menurut Salim, sebenarnya sudah dilakukan sebelum peneliti turun ke lapangan, dan berlanjut secara terus-menerus sampai peneliti benar-benar di lapangan hingga penelitian selesai.<sup>72</sup> Secara praktis, teknik analisa data dalam penelitian ini merujuk pada Miles dan Huberman seperti yang dikutip oleh Mudjahirin Thohir, dengan cara reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Ketiga alur tersebut terjadi secara bersamaan.<sup>73</sup> Reduksi data di sini, penulis berusaha memilih dan menimbang data yang diperoleh baik melalui observasi, dokumentasi, maupun wawancara secara cermat dan hati-hati yang sesuai dengan tujuan penelitian ini. Data yang sudah dipilih kemudian disajikan dan diatur sedemikian rupa agar membentuk pola. Kemudian pola tersebut diinterpretasi secara mendalam dan disimpulkan secara cermat dan tepat.

---

<sup>72</sup> Salim and Haidir, *Penelitian Pendidikan: Metode, Pendekatan, Dan Jenis*, ed. Ihsan Satya Azhar, I (Jakarta: Penerbit Kencana, 2019). hlm. 111.

<sup>73</sup> Mudjahirin Thohir, *Memahami Kebudayaan: Teori, Metodologi, Dan Aplikasi*, ed. Mulyo Hadi Purnomo, I (Semarang: Fasindo Press, 2007). hlm. 66.

## G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun menjadi enam bab yang satu sama lain saling berkaitan dengan perincian sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan. Ia berisi latar belakang masalah yang menjadi konteks penelitian. Dari ulasan tentang masalah tersebut memunculkan pertanyaan-pertanyaan penelitian yang kemudian menjadi fokus dan tujuan serta manfaat dari penelitian ini. Di bab pertama ini, penulis juga melakukan kajian pustaka tentang epistemologi pesantren dan perkembangan pesantren. Sebagai pisau analisisnya, penulis cantumkan di bab ini. Untuk keperluan teknis penulis juga mengulas metode penelitian hingga sistematika pembahasan.

Bab kedua merupakan penjelasan lebih lanjut terkait teori yang dijadikan sebagai perangkat analisisnya. Perangkat analisis yang dimaksud adalah teori yang dirumuskan oleh Muhammad Abid al-Jabiri seputar proses pembentukan nalar epistemologi Islam serta formasinya (*bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī*). Selain itu, dalam bab ini penulis juga mengulas isu integrasi ilmu dan agama atau kesatuan ilmu (*Unity of Sciences*) dan rasionalitas agama. Teori-teori ini yang akan penulis gunakan untuk menganalisa persoalan-persoalan penelitian.

Bab ketiga merupakan jawaban dari rumusan masalah pertama. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis kaji terlebih dahulu tentang makna pesantren salaf. Penegasan makna

salaf penting dibahas terlebih dahulu agar pembaca tidak salah paham. Selanjutnya penulis menganalisa beberapa unsur yang membentuk nalar atau sistem ilmu yang berkembang di dalam tradisi keilmuan pesantren salaf. Kemudian penulis tampilkan dan analisa proses terbentuknya epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang. Di akhir bab ini, penulis paparkan analisis perbandingannya.

Bab keempat merupakan jawaban dari rumusan masalah kedua seputar struktur atau konstruksi epistemologi keilmuan. Di bab ini, penulis membatasi aspek atau ruang lingkup kajian epistemologi hanya pada empat isu utama, yakni makna ilmu, sumber ilmu, metode perolehan ilmu, dan metode pengembangan ilmu yang terjadi di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang. Akhir dari bab ini, penulis bahas analisis perbandingan kedua pesantren tersebut.

Bab kelima merupakan jawaban dari rumusan masalah ketiga. Pertanyaan yang ketiga seputar respons Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang terhadap wacana studi Islam kontemporer. Wacana yang dimaksud di sini, penulis batasi pada dua hal isu pokoknya, yakni isu integrasi ilmu dan agama serta isu rasionalitas agama. Di akhir bab kelima ini, penulis cantumkan analisis perbandingan kedua pesantren tersebut sehingga ditemukan alasan-alasan logis yang mendasari perbedaan sikap masing-masing pesantren.

Bab keenam merupakan penghujung penelitian yang menampilkan simpulan, implikasi teoritis, dan saran. Poin-poin dalam simpulan mengikuti jumlah rumusan masalah yang ada di bab pertama. Implikasi merupakan aspek penting dalam penelitian ini berupa pernyataan-pernyataan abstrak yang mendukung teori terkait epistemologi Islam. Adapun saran merupakan buah dari kegelisahan penelitian agar ada perbaikan baik untuk penelitian berikutnya maupun untuk pesantren secara umum.

## BAB II

# EPISTEMOLOGI NALAR ARAB-ISLAM MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DAN PERKEMBANGAN WACANA STUDI ISLAM KONTEMPORER

### A. Pengertian Epistemologi

Epistemologi secara bahasa berasal dari Yunani yang terdiri dari dua suku kata yakni *episteme* dan *logos*. *Episteme* dapat diartikan sebagai pengetahuan sedangkan *logos* memiliki arti teori<sup>1</sup> atau diskursus.<sup>2</sup> Oleh karena itu, epistemologi sering diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *theory of knowledge*<sup>3</sup> dan *study of knowledge*<sup>4</sup> atau dalam bahasa Arab sering ditemukan padanan katanya dengan istilah *nazhariyah al-ma'rifah*.<sup>5</sup> Merujuk pada makna bahasa ini, epistemologi dapat dipahami bahwa ia adalah teori, diskursus, atau studi tentang pengetahuan manusia.

Secara istilah pengertian epistemologi telah dirumuskan oleh beberapa pakar, diantaranya Brown Lesley mendefinisikan

---

<sup>1</sup> William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New York: Humanity Books, 1998). hlm. 198.

<sup>2</sup> Irving Hexham, *The Concise Dictionary of Religion*, *Choice Reviews Online*, vol. 31 (Vancouver: Regent College Publishing, 1994), <https://doi.org/10.5860/choice.31-4122>. hlm. 75.

<sup>3</sup> A.R.Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, III (New York: Routledge, 1996). hlm. 96.; Georger Dicker, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004).

<sup>4</sup> R.V.G. Menon, *An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Noida: Dorling Kindersley, 2010). hlm. 10.

<sup>5</sup> Fuad Zakariya, *Nazhariyyah Al-Ma'rifah* (Jeddah: Dār Miṣr li Ṭabā'ah, n.d.).

bahwa ia merupakan salah satu cabang dari filsafat yang berhubungan dengan macam-macam, landasan, dan validitas pengetahuan (*the branch of philosophy that deals with the varieties, grounds, and validity of knowledge*).<sup>6</sup> Di dalam *The Encyclopedia of Philosophy* disebutkan bahwa epistemologi adalah cabang dari filsafat yang mengkaji kaitannya dengan hakikat dan cakupan pengetahuan, pandangan-pandangan dan landasannya, serta kehandalan pengetahuan (*that branch of philosophy which is concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and the general reliability of claims to knowledge*).<sup>7</sup> Disebutkan secara tegas di dalam *Dictionary of Philosophy* bahwa epistemologi adalah cabang filsafat yang meneliti asal usul atau sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan (*The branch of philosophy which investigates the origin, structure, and validity of knowledge*).<sup>8</sup> Paul K. Moser dalam *The Oxford Handbook of Epistemology* merumuskan bahwa epistemologi adalah studi tentang hakikat pengetahuan dan klaim pembenarannya (*the study of the nature of knowledge and justification*). Secara rinci Paul K. Moser menyebutkan bahwa hakikat pengetahuan (*the nature of knowledge*) yang dimaksud mencakup (a) komponen-komponen

---

<sup>6</sup> Brown Lesley, *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles* (New York: Oxford University Press, 1993). hlm. 838.

<sup>7</sup> Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol 3 (New York: Macmillan, 1967). hlm. 8-9.

<sup>8</sup> Runes (ed.) Dagobert D, *The Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1971). Hlm. 94.

yang menentukan pengetahuan, (b) sumber pengetahuan, dan (c) cakupan pengetahuan.<sup>9</sup>

Definisi-definisi yang telah dikemukakan oleh para ahli di atas dengan tegas menyatakan bahwa epistemologi adalah cabang dari filsafat yang mengulas persoalan pengetahuan. Akan tetapi ada perbedaan pendapat mengenai lingkup kajian epistemologi. Meskipun demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa ruang lingkup epistemologi yaitu mengkaji sumber, struktur, metode, landasan, dan validitas pengetahuan. Sehingga jika dirumuskan dalam sebuah pertanyaan, menurut Harold H. Titus seperti yang dikutip Muhammad Muslih dikelompokkan menjadi tiga pertanyaan utama, yaitu; (a) apa sumber pengetahuan? Bagaimana pengetahuan itu diperoleh? (b) Apa sifat dasar pengetahuan itu? Apakah manusia dapat mengetahui dunia luar jika benar-benar ada? (c) Bagaimana pengetahuan yang benar dapat diketahui (valid)? Bagaimana caranya membedakan pengetahuan yang benar dan salah?<sup>10</sup>

Mencermati definisi epistemologi, sebenarnya ia semakna dengan pengertian filsafat ilmu. Keduanya juga merupakan cabang dari filsafat yang secara khusus mengkaji pengetahuan manusia. Secara substantif filsafat ilmu sejalan dengan

---

<sup>9</sup> Paul K. Moser, "Introduction," in *The Oxford Handbook of Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2002). hlm. 3.

<sup>10</sup> Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma, Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 1st ed. (Yogyakarta: LESFI, 2016). hlm. 13.

epistemologi, yakni berusaha memahami hakikat dan aktivitas pengetahuan manusia.<sup>11</sup> Menurut Koento Wibisono Siswomiharjo, perbedaan antara keduanya terletak pada objek kajiannya (objek material). Jika epistemologi menjadikan ‘pengetahuan’ sebagai objek formalnya, maka filsafat ilmu fokus pada pengetahuan yang ilmiah atau ‘ilmu pengetahuan’. Secara teknis, Koento Wibisono menyebut epistemologi dengan filsafat pengetahuan untuk membedakannya dengan filsafat ilmu.<sup>12</sup> Meski demikian, persamaan di antara keduanya lebih banyak daripada perbedaannya. Secara historis, epistemologi lebih dahulu eksis daripada filsafat ilmu. Oleh karena itu, Kunto sendiri menyebut bahwa filsafat ilmu merupakan kelanjutan dari kajian epistemologi.<sup>13</sup>

Membedakan antara istilah pengetahuan dengan ilmu pengetahuan merupakan konsekuensi dari pembedaan makna dari istilah *knowledge* dan *science*. *Knowledge* diartikan sebagai pengetahuan sedangkan *science* dipahami sebagai ilmu pengetahuan. Secara teknis, epistemologi mengkaji *knowledge* sedangkan filsafat ilmu fokus pada *science*. Pembedaan kedua

---

<sup>11</sup> Kaelan, “Membuka Cakrawala Keilmuan,” in *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 1st ed. (Yogyakarta: LESFI, 2016). hlm. v. ; Maurice Muhtia Makumba, *Introduction to Philosophy* (Kenya: Paulines Publication Africa, 2005). hlm. 75.

<sup>12</sup> Koento Wibisono Siswomiharjo, “Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran Dan Perkembangannya Sebagai Pengantar Untuk Memahami Filsafat Ilmu,” in *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Perkembangan Ilmu* (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997). hlm. 10-11.

<sup>13</sup> Siswomiharjo.



istilah ini memiliki anggapan bahwa *knowledge* adalah sesuatu yang bersifat umum atau genus sedangkan *science* adalah spesiesnya. Menurut Jujun S. Suriasumantri, penggunaan istilah tersebut kurang tepat. Menurutnya padanan kata yang lebih tepat adalah bahwa *knowledge* dimaknai sebagai pengetahuan sedangkan *science* digunakan untuk ilmu. Jika demikian, tuturnya, maka istilah *social science* diartikan sebagai ilmu-ilmu sosial sedangkan untuk istilah ilmu-ilmu alam untuk menerjemahkan *natural science*.<sup>14</sup>

Seiring dengan perkembangan zaman dan mulai lahirnya berbagai disiplin ilmu, yang pada mulanya filsafat ilmu dimaknai dengan filsafat sains (ilmu alam dan sosial), ilmu humaniora termasuk diantaranya adalah ilmu-ilmu keagamaan serta ilmu kebahasaan mulai menjadi lahan kajian filsafat ilmu. Secara tegas, Jurgen Habermas, sebagaimana yang dikutip oleh Mohammad Muslih, membagi ilmu pengetahuan ke dalam tiga kelompok besar, yaitu (1) ilmu-ilmu empiris-analitis yang mencakup ilmu alam, psikologi, hukum dan sebagainya; (2) ilmu-ilmu historis-hermeneutis yang mencakup ilmu filsafat, agama, kebudayaan, bahasa, sastra dan sebagainya; dan (3) ilmu-ilmu sosial-kritis

---

<sup>14</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 21st ed. (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009). hlm. 294-295.

yang mencakup ilmu ekonomi, sosiologi, ilmu politik dan sebagainya.<sup>15</sup>

Dari perkembangan diskursus tentang epistemologi dan filsafat ilmu di atas, dapat dikatakan bahwa ilmu-ilmu keislaman yang dikembangkan oleh para ulama sejak era klasik hingga kontemporer termasuk dalam kategori ilmu pengetahuan yang memiliki asumsi dasar, paradigma, hingga kerangka teori. Artinya, ilmu-ilmu keislaman yang dikembangkan oleh para ulama memiliki landasan filosofisnya. Untuk memudahkan penulisan, dalam penelitian ini penulis menggunakan istilah ilmu untuk menyebut ilmu pengetahuan. Selain itu, mengingat banyaknya aspek yang dikaji dalam epistemologi, penelitian ini dibatasi hanya pada aspek makna ilmu, sumber ilmu, metode perolehan dan pengembangan ilmu.

## **B. Formulasi Nalar Arab-Islam Muhammad Abid Al-Jabiri**

Untuk mengulas kajian seputar epistemologi di dalam tradisi Islam secara umum dan tradisi pesantren salaf secara khusus, penulis merasa perlu untuk mendiskusikan hasil temuan Muhammad 'Abid al-Jabiri -selanjutnya ditulis dengan al-Jabiri- tentang nalar Arab (*al-'aql al-'Arab*). Al-Jabiri adalah cendekiawan muslim kontemporer yang banyak mempengaruhi cendekiawan muslim di seluruh dunia, khususnya bagi generasi

---

<sup>15</sup> Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma, Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. hlm. 27.

yang memiliki minat dalam studi ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies*). Al-Jabiri dilahirkan di Figuig Maroko pada tahun 1936. Keprihatinannya terhadap bangsa Arab yang berulang kali gagal dalam upaya membangkitkan Islam kembali menghantarkannya menjadi kritikus yang tajam terkait nalar Arab.

Agenda besar al-Jabiri memang membaca nalar Arab, bukan nalar Islam. Namun karena Islam dan Arab merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan, keduanya saling mempengaruhi satu sama lain, maka diskusi nalar Islam dalam gagasan al-Jabiri menjadi sesuatu yang tidak mungkin dicegah. Selain itu, kritiknya terhadap nalar Arab merupakan bentuk kegelisahan al-Jabiri dalam proyek kebangkitan Islam. Al-Jabiri merasa perlu untuk melakukan kritik karena upaya-upaya membangkitkan peradaban Islam dinilai menuai kegagalan dalam menghadapi hegemoni Barat.<sup>16</sup>

Dalam menganalisis nalar Arab, al-Jabiri menggunakan klasifikasi akal yang dibuat oleh Andre Lalande (1867–1964), seorang filsuf asal Perancis.<sup>17</sup> Seperti yang dikutip oleh al-Jabiri,

---

<sup>16</sup> Ahmad Ali Riyadi, “Agama Dan Negara Dalam Kritik Nalar Arab Al-Jabiri,” *Millah: Journal of Religious Studies* II, no. 2 (2003): 219–32, <https://doi.org/https://doi.org/10.20885/millah.vol2.iss2.art6>; Khairina, “Kritik Epistemologi Nalar Arab Muhammad Abed Al-Jabiri.”

<sup>17</sup> Andre Lalande adalah seorang rasionalis yang seluruh hidupnya dipersembahkan untuk dunia keilmuan. Ia pernah menjadi chair of philosophy di Universitas Paris pada tahun 1904. Keterangan lebih lanjut dapat dibaca pada “Lalande, André (1867–1964),” *Encyclopedia of Philosophy*, accessed May 16, 2024, <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/lalande-andre-1867-1964>.

Lalande membagi akal menjadi dua, yaitu *La Raison Constituante* (*al-‘aql al-mukawwin*) dan *La Raison Constituee* (*al-‘aql al-mukawwan*). Yang pertama, (*al-‘aql al-mukawwin*) atau nalar pembentuk/aktif merupakan kemampuan manusia pada umumnya yang mengkaji dan menelaah serta memproduksi konsep dan merumuskan dasar-dasar yang bersifat umum. Akal ini sudah inheren dalam diri manusia yang membedakan manusia dari binatang. Akal pembentuk dimiliki oleh semua manusia yang berlaku secara universal, kapan pun dan siapa pun adalah sama.<sup>18</sup>

Sementara kategori yang kedua, *al-‘aql al-mukawwan* atau nalar terbentuk/dominan merupakan nalar yang berkaitan dengan kebudayaan tertentu. Ia adalah asas-asas dan kaidah-kaidah yang dijadikan rujukan dalam merumuskan argumentasi seseorang. Nalar kedua ini berbeda antar satu generasi dengan generasi lainnya, bahkan dimungkinkan berbeda antar satu orang dengan orang lain. Menurut Lalande, seperti yang dikutip oleh al-Jabiri, nalar ini bersifat temporal, terbentuk dan berubah mengikuti batas-batas tertentu dalam suatu periode atau sejarah tertentu. Meskipun antara nalar pembentuk dan terbentuk ada perbedaan, al-Jabiri menegaskan bahwa antar keduanya ada hubungan saling mempengaruhi sehingga akal pembentuk atau aktif dapat bersifat

---

<sup>18</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwīn Al-‘Aql Al-‘Arabī*, 10th ed. (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyah, 2009). hlm. 15.

universal hanya ketika berkaitan dengan suatu kebudayaan tertentu yang membentuknya.<sup>19</sup>

Al-Jabiri menjelaskan dalam bukunya, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, bahwa rujukan utama untuk merekonstruksi nalar Arab bukan merujuk pada khazanah periode jahiliyah, atau pasca Islam sampai periode *Khulafaur Rasyidin*, melainkan merujuk pada periode kodifikasi, permulaan abad kedua Hijriah. Al-Jabiri beralasan, pada periode ini menggambarkan proses-proses Pembangunan kultural yang berusaha merekonstruksi masa lalu Arab, baik kultur jahiliyah maupun Islam. Proses ini melibatkan tidak hanya individu-individu melainkan negara dengan dinamika politik yang terjadi pada masa kodifikasi.<sup>20</sup> Dari hasil bacaannya, al-Jabiri menyimpulkan bahwa nalar terbentuk/dominan Arab diklasifikasikan menjadi tiga sistem ilmu (*niẓām ma’rifī/episteme*), yakni sistem ilmu atau epistemologi *bayānī*, *‘irfanī*, dan *burhānī*. Adapun diskusi rincinya adalah sebagai berikut:

#### 1. Konstruksi Epistemologi *Bayānī*

Menurut pengakuan al-Jabiri, penamaan sistem ilmu *bayānī* merujuk pada komunitas *bayānīyūn* (kelompok ulama ahli nahwu, fikih, kalam, dan balagh) sendiri. Komunitas *bayānīyūn* sering menggunakan kata *bayān* sebagai istilah teknis dalam

---

<sup>19</sup> Al-Jabiri. hlm. 16.

<sup>20</sup> Al-Jabiri. hlm. 56-74.

disiplin ilmu nahwu, fikih, kalam, dan balagh.<sup>21</sup> Dalam disiplin ilmu nahwu kata *bayān* menjadi istilah teknis yang disandingkan dengan ‘*aṭaf*. Dalam disiplin ilmu fikih dan usul fikih kata *bayān* merujuk fungsi hadis terhadap al-Qur’an. Kata *bayān* juga sering digunakan dalam disiplin ilmu kalam untuk kegunaan teknis dalam menjelaskan konsep-konsep penting terkait teologi. Dalam ilmu *balagh*, kata *bayān* dijadikan istilah penting dalam tiga pokok bahasan, yakni ilmu *bayān*, *ma’ānī*, dan *badī’*.

Secara bahasa atau etimologis, kata *al-bayān* mencakup banyak arti. Diantara beberapa arti tersebut bermakna *al-waṣl* (kesinambungan); *al-faṣl* (keterpilahan); *al-zuhūr* (jelas), *al-wuḍūḥ* (terang), fasih dan mampu berkomunikasi, dan kemampuan menjadikan jelas dan terang. Dari beberapa arti ini yang merujuk pada kamus *Lisān al-‘Arab*, al-Jabiri menyimpulkan bahwa *al-bayān* memiliki empat makna, yaitu *al-faṣl* (pembeda), *al-infiṣāl* (berbeda), *al-zuhūr* (jelas), dan *al-iẓhar* (penjelasan). Empat makna ini jika diurutkan secara hirarkis berdasarkan klasifikasi metode (*manhaj*) dan visi (*ru’yah*), dapat dikatakan bahwa *al-bayān* sebagai metode memiliki arti *faṣl wa al-infiṣāl*, sedangkan *al-bayān* sebagai visi memiliki arti *al-zuhūr wa al-iẓhar*.<sup>22</sup>

Sedangkan makna *al-bayān* secara istilah atau terminologis, terbagi ke dalam dua makna yaitu: *qawānīn tafsīr*

---

<sup>21</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-‘Aql Al-‘Arabi*. hlm. 13-14.

<sup>22</sup> Al-Jabiri. hlm. 17-20.

*al-khiṭāb* (berbagai aturan dalam menafsirkan wacana) dan *syurūṭ intāj al-khiṭāb* (berbagai syarat dalam menafsirkan wacana).<sup>23</sup>

Dalam perspektif epistemologis, *al-bayān* adalah sistem ilmu khas Arab yang menempatkan posisi teks suci (*nāṣ*) sebagai acuan untuk menilai kebenaran.<sup>24</sup> Teks suci dijadikan sebagai rujukan pokok atau dalam kajian epistemologis sebagai sumber ilmu yang bersifat *bayānī*. Dengan kesadaran ini, kekuatan akal dengan segala potensinya digunakan secara maksimal untuk menafsirkan atau mencari pembenaran di dalam teks-teks suci.

Secara historis, perilaku menempatkan teks-teks suci sebagai sumber ilmu sudah berlangsung sejak zaman Nabi. Pada saat itu, jika ada permasalahan, umat Islam langsung merujuk pada Al-Qur'an atau penjelasan Nabi, baik melalui perkataan, perbuatan, ataupun ketetapan yang dikenal dengan istilah *Sunnah*. Perilaku tersebut mengisyaratkan bahwa al-Qur'an menjadi satu satunya sumber ilmu yang diakui keabsahannya. Dan *Sunnah* menjadi penjelas (*al-bayān*) maksud Al-Qur'an, menguatkan makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an, dan memberi tambahan informasi yang tidak ada di dalam Al-Qur'an.<sup>25</sup> Sumber pengetahuan tadi berisi tentang konsep-konsep

---

<sup>23</sup> Al-Jabiri. hlm. 20.

<sup>24</sup> Al-Jabiri. hlm. 239.

<sup>25</sup> Sunnah dianggap bagian dari agama. Pandangan ini muncul karena Sunnah Nabi diyakini juga bersumber langsung dari Tuhan. lihat 'Abdurrahman ibn Yahyā al-Mu'allimī Al-Yamānī, *Al-Anwār Al-Kāsyifah: Limā Fī Kitāb Aḍwā' 'Alā*

kunci terkait Tuhan, kehidupan, penciptaan, baik dan buruk, ilmu, kenabian, ibadah, sistem hukum, dan sebagainya. Konsep-konsep kunci ini disebut sebagai *islamic worldview* (pandangan hidup Islam) yang berperan dalam membentuk epistemologi.<sup>26</sup> Pada masa ini, secara epistemologis, pemegang otoritas kebenaran adalah Nabi sendiri.

Umat Islam menyadari betul bahwa Wahyu yang diturunkan kepada Nabi mengandung struktur fundamental terkait konsep kehidupan, konsep dunia, konsep ilmu pengetahuan, konsep manusia, etika, dan lain sebagainya.<sup>27</sup> Oleh karena itu, muncul sebagian dari para sahabat Nabi yang berusaha secara serius melakukan kajian mengenai isi kandungan Al-Qur'an tersebut, termasuk mengkaji *Sunnah* dan hukum Islam. Mereka dikenal dengan sebutan *ahli al-Ṣuffah*.<sup>28</sup> Produk dari komunitas ini melahirkan alumni-alumni yang di kemudian hari berperan

---

*as-Sunnah Min Az-Zalal Wa at-Taḍlīl Wa Al-Mujāzafah*, ed. 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān (Jeddah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, n.d.). hlm. 20.

<sup>26</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam," *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 2, no. 5 (2005): 6–20.

<sup>27</sup> Zarkasyi.

<sup>28</sup> *Ahli aṣ-Ṣuffah* berasal dari dua suku kata, yakni *ahli* dan *aṣ-Ṣuffah*. *Ahli* berarti warga atau rakyat. Kadang juga disebut *aṣḥāb* yang berarti para sahabat. Kata *aṣ-Ṣuffah* sendiri merupakan sebutan untuk tempat yang berada di sudut masjid Nabawi, tempat para sahabat yang tidak memiliki rumah, miskin, dan keluarga untuk menetap dan sekaligus belajar mendalami agama Islam. lihat Hasmat Begum, Samina Begum, and Hafiz Muhammad Ibrar Ullah, "A Historical Review of the Difficulties of 'Ashab-e-Suffah' the Companions of the Holly Prophet Muhammad (SAW)," *Research Journal of Social Sciences & Economics Review* 2, no. 2 (2021): 215–19, [https://doi.org/https://doi.org/10.36902/rjsser-vol2-iss2-2021\(215-219\)](https://doi.org/https://doi.org/10.36902/rjsser-vol2-iss2-2021(215-219)).



dalam menyebarkan ajaran Islam,<sup>29</sup> seperti Abu Hurairah (603-678), Abu Dzar al-Ghifari (w. 653), Salman al-Farisi (568-653), Abdullah ibnu Mas'ud (w. 653), Huzaifah Ibnul Yaman (w. 656), dan sebagainya. Alumni *ahli al-Ṣuffah* ini telah merekam dan ikut andil dalam mentransmisikan *Sunnah* dalam bentuk periwayatan Hadis dan beberapa diantaranya memiliki kemampuan menafsirkan Al-Qur'an seperti Abdullah ibnu Mas'ud. Tidak hanya kelompok *ahli al-Ṣuffah* yang berperan dalam menyebarkan ajaran Islam, beberapa sahabat yang tidak tinggal di *Ṣuffah* juga dikenal sebagai ahli tafsir dan ahli Hadis seperti Abu Bakar (573-634), Umar ibn Khatab (584-644), Usman ibn Affan (579-656), Ali bin Abi Thalib (599-661), Aisyah binti Abu Bakar (613/614-678), Ibnu Abbas (619-687), Ubay Ibnu Ka'ab (w. 649), Zaid Ibnu Tsabit (610-665), Abu Musa Al-'Asy'ari (602-662/672), dan Abdullah bin Zubair (623-692).<sup>30</sup>

Khutbah terakhir Nabi ketika melaksanakan ibadah haji cukup menguatkan bahwa Al-Qur'an dan *Sunnah* menjadi sumber

---

<sup>29</sup> *Ṣuffah* menjadi semacam tempat yang melahirkan ulama-ulama. Dari tempat ini, istilah ulama mulai populer. Lihat Hamid Algar, "Ulama," in *The Encyclopedia of Religion Vol. 15*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987); Muhammad Rafiq, "The Role of Ashab e Suffah, the Companions of Suffa, in the Spreading of Teachings of the Holly Prophet," *The Islamic Culture* Desember, no. 40 (2018): 179–96.

<sup>30</sup> Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, I (Beirut: Resalah Publishers, 2008). hlm. 783.

ilmu dan pedoman umat Islam.<sup>31</sup> Isyarat penting lainnya adalah dengan menyuruh beberapa sahabat untuk menghafal dan menulis Al-Qur'an. Perintah menulis Al-Qur'an tersebut kemudian dilakukan secara serius dalam bentuk kodifikasi ketika pada masa kekhalifahan Abu Bakar yang kemudian disempurnakan oleh Usman ibn Affan.<sup>32</sup> Begitu juga dengan *Sunnah*, semenjak Nabi masih hidup, sudah banyak sahabat yang menghafal dan menulisnya. Menurut M. Muṣṭafā al-A'ẓami tidak kurang dari 45 sahabat ditemukan mempunyai tulisan-tulisan terkait *Sunnah* Nabi meskipun belum tersusun secara sistematis.<sup>33</sup> Kodifikasi *Sunnah* dilakukan secara resmi dan sistematis ketika Khalifah Umar ibn Abdul Aziz (682-720), pada abad ke-2 Hijriah, memerintahkan Abu Bakr ibn Muhammad ibn 'Amr ibn Hazm, al-Zuhri, dan yang lain untuk mengumpulkan riwayat terkait *Sunnah* Nabi dari berbagai sumber.<sup>34</sup> Fakta sejarah tersebut dapat

---

<sup>31</sup> Al-Imām Mālik, *Muwatī'a' Al-Imām Mālik*, ed. M. Muṣṭafā al-A'ẓami (Emirat: Muassasah Zaid bin Sulthan, 2004). Hadis nomor 3338. hlm. 1323.

أَن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِمَا كَتَابَ اللَّهُ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

<sup>32</sup> M. Muṣṭafā Al-A'ẓami, *The History of the Qur'ānic Text: From Revelation to Compilation : A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Leicester- England: UK Islamic Academy, 2003). hlm. 64-87.

<sup>33</sup> M. Muṣṭafā Al-A'ẓami, *Studies in Ḥadīths Methodology and Literatur* (American Trust Publication: Indiana Polis, 1977). hlm. 9-10.; M. Muṣṭafā Al-A'ẓami, *Studies in Early Ḥadīths Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978). hlm. 34-74.

<sup>34</sup> Al-A'ẓami, *Studies in Early Ḥadīths Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*. hlm. 18-20.

dimaknai bahwa apa yang dilakukan oleh para sahabat adalah untuk menjaga sumber ilmu yang berupa teks Al-Qur'an dan teks periwayatan *Sunnah* yang dikenal dengan Hadis.

Metodologi penggalian ilmu yang bersumber dari Al-Qur'an dan *Sunnah*, pada zaman sahabat memang tidak disusun dalam bentuk buku karena belum membutuhkannya. Namun ia sudah dipraktikkan oleh para sahabat dan dapat ditelusuri metode-metodenya. Secara hierarkis, menurut mayoritas ulama,<sup>35</sup> Nabi sudah mengisyaratkan bahwa sumber ilmu yang utama adalah Al-Qur'an kemudian disusul dengan *Sunnah* dan jika tidak ada di keduanya maka menggunakan akal (*ra'yu*).<sup>36</sup> Susunan sumber ilmu ini tidak ada perbedaan di kalangan sahabat. Namun, sebelum menggunakan akal, biasanya para sahabat akan mencari tahu kepada ahli ilmu di kalangan mereka. Kesepakatan para ahli ini kemudian dikenal dengan ijmak sahabat. Ketika tidak menemukan adanya ijmak sahabat, biasanya akan merujuk pada

---

<sup>35</sup> Wahbah Al-Zuhaili, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī*, 14th ed. (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006). hlm. 401-402.

<sup>36</sup> Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah At-Tirmidziy, *Al-Jāmi' Al-Mukhtaṣar Min as-Sunan 'an Rasūlillāh Wa Ma'Rifah Aṣ-Ṣaḥīh Wa Al-Ma'lūl Wa Mā 'Alaih Al-'Amal* (Amman-Jordan: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, n.d.). Hadis nomor 1327. hlm. 233.

حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سَعْبَةَ عَنْ أَبِي عَوْنٍ الثَّقَفِيِّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ مَعَاذٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ مَعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَيَسْئَلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ.

akal. Penggunaan akal ini, menurut Muhammad Musthafa az-Zuhaili dikenal dengan *qiyās*, yaitu mencari keserupaan sebab dengan persoalan yang dijelaskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Tidak hanya *qiyās*, penggunaan metode *sadd al-zari'ah* dan *maslahah mursalah* juga digunakan oleh para Sahabat, diantaranya Ali bin Abi Thalib, Umar ibn Khattab, Muadz ibn Jabal dan lain sebagainya.<sup>37</sup>

Pada masa ini, ilmu yang dimaksud oleh para sahabat cenderung berorientasi pada *fiqh* dan *kalām*. Kecenderungan tersebut diperkuat dengan munculnya Imam mazhab dalam *fiqh* dan *kalām*. Dalam *kalām*, ajaran rasional *mu'tazilah* diusung oleh Wasil bin Aṭa' (700–748) yang didukung oleh beberapa tokoh terkemuka seperti Amr ibn Ubaid (664-761), Bisyr ibn al-Mu'tamir (w. 825), Sumamah ibn Asyrasy (w. 829), Mu'ammār ibn Abbad (w. 835), Ibrahim ibn Sayyar an-Nadzam (801-835), Hisyam ibn 'Amr al-Fuwati (w. 841), Abu Huzail al-'Allaf (752-840), dan Jahiz Amr ibn Bahr (781-869).<sup>38</sup> Dalam bidang *fiqh* muncul Abu Hanifah (699-767), Imam Malik (711-795), Imam Syafi'i (767-820), Imam Ahmad bin Hanbal (780-855), Imam Daud al-Zāhiri (815–883), Imam Muhammad Abu Ja'far (699-

---

<sup>37</sup> Muhammad Muṣṭafa Az-Zuhailiy, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmiy: Al-Madkhal-Al-Maṣādir-Al-Hukm Asy-Syar'iy*, II (Bairut: Dar al-Khair, 2006). hlm. 44-48.

<sup>38</sup> Siti Zubaidah and Zulkifli M, "Mu'tazilah: Figures and Its Thoughts," *International Journal of Sciences: Basic and Applied Research (IJSBAR)* 26, no. 2 (2016): 136–46.

765), dan Imam Zaid bin Ali (698-741). Para tokoh tersebut hidup sebelum filsafat Yunani mulai tumbuh subur di dunia Islam.<sup>39</sup>

Meskipun tradisi menafsirkan dan kesadaran menjadikan teks-teks suci atau wahyu sudah ada sejak zaman Nabi atau pada awal lahirnya agama Islam hingga masa *Khulafaur Rasyidin*. Namun, menurut al-Jabiri tradisi penafsiran pada saat itu masih dalam bentuk tradisional belum ada upaya untuk dimasukkan dalam agenda kegiatan ilmiah yang membutuhkan aturan-aturan penafsiran.<sup>40</sup> Dalam pandangan al-Jabiri, Imam Syafi'i (767-820 M./w. 204) adalah tokoh yang merumuskan aturan-aturan dalam menafsirkan wacana *bayānī*. Imam Syafi'i dinilai sebagai peletak dasar nalar Arab-Islam yang menjadikan kaidah-kaidah bahasa Arab sebagai acuan dalam menafsirkan al-Qur'an atau Sunnah.<sup>41</sup>

Secara operasional, epistemologi *bayānī* selalu berangkat dari teks keagamaan (*naṣ al-diniy*) yakni Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber ilmu yang disebut dengan *aṣl* (pokok) dan berpijak pada *riwayah* (*naql*). Teks keagamaan dianggap sebagai sumber pengetahuan. Oleh karena itu, upaya penggaliannya dilakukan dengan cara memahami dan menjelaskan teks.<sup>42</sup> Seiring dengan asumsi tersebut, sarana yang digunakan adalah kaidah-kaidah bahasa. Aturan bagaimana cara membaca teks, untuk

---

<sup>39</sup> A. Khudori Soleh, "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam," *Tsaqafah* 10, no. 1 (2014): 63, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i1.64>.

<sup>40</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 20.

<sup>41</sup> Al-Jabiri. hlm. 22.

<sup>42</sup> Al-Jabiri. hlm. 38.

pertama kalinya, dikenalkan oleh Imam Syafi'i.<sup>43</sup> Di dalam *al-Risālah*, kaitannya dengan membaca teks keagamaan, Imam Syafi'i merumuskan empat sumber ilmu utama, yakni Al-Qur'an, Sunnah, Ijmak, dan *Qiyās*.<sup>44</sup> Kerangka berpikir yang ditawarkan oleh Imam Syafi'i adalah nalar dalam kerangka teks keagamaan. Kebenaran akan diperoleh jika dapat menunjukkan landasan teks keagamaannya.

Bahasa Arab dalam struktur epistemologi *bayānī* menempati posisi yang penting. Menurut al-Jabiri, kesadaran *bayānī* ini dibentuk oleh Masyarakat Arab Badui. Orang Arab sangat mencintai bahasa Arab bahkan hingga tingkat mensakralkannya. Bahasa Arab tidak hanya mengekspresikan kekuatan bahasa tetapi juga menunjukkan kekuatan orang Arab. Bahasa Arab adalah unsur terpenting yang dimiliki oleh masyarakat Arab sebagai sumbangan untuk peradaban Islam. Agama Islam tidak mungkin mampu lepas dari bahasa Arab karena al-Qur'an adalah *kitābun 'arabiyyun mubīn* yang akan menemukan kesulitan untuk diterjemahkan ke dalam bahasa lain tanpa ada distorsi makna. Selain itu, aktifitas ilmiah yang pertama kali diproduksi oleh nalar Arab adalah mengumpulkan bahasa Arab dan merumuskan serta menetapkan kaidah-kaidahnya. Maka suatu hal yang wajar jika kaidah-kaidah bahasa Arab menjadi

---

<sup>43</sup> Al-Jabiri. hlm. 22.

<sup>44</sup> Muhammad bin Idris Asy-Syāfi'i, *Ar-Risālah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.). hlm. 476.

pijakan dalam mengembangkan ilmu-ilmu keislaman pada waktu itu.<sup>45</sup>

Prinsip-prinsip dalam sistem ilmu *bayānī* banyak dipengaruhi dari pandangan hidup orang Arab Jahiliyyah sebelum Islam. Menurut al-Jabiri setidaknya ada tiga prinsip yang berasal dari pandangan hidup Arab Jahiliyyah, yaitu; pertama prinsip *infīṣāl* (*discontinue*) atau prinsip keterpisahan yang memandang bahwa peristiwa yang terjadi di alam ini tidak ada kaitannya antar satu dengan yang lain, berdiri sendiri; kedua prinsip *tajwīz* (keserbabolehan) yang kurang memperhatikan hukum kausalitas (sebab-akibat); dan ketiga prinsip *muqārabah* (kedekatan dan keserupaan) yang digunakan dalam penalaran yang bersifat analogis-deduktif.<sup>46</sup> Ketiga prinsip ini bersifat temporal dan terbentuk berdasarkan sistem budaya setempat.

Dari ulasan di atas, dapat dipahami bahwa konstruksi epistemologi *bayānī* berkuat pada teks. Sumber ilmu berupa teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis). Ilmu bersifat *tauqifi/given*. Oleh karenanya, metode perolehannya menggunakan prosedur ijtihad/istinbat dengan pendekatan bahasa. Akal difungsikan sebagai alat untuk pengekan atau pengatur hawa nafsu atau untuk mengukuhkan kebenaran teks. Model argumentasinya menggunakan pola dialektika, apologi, dogmatik,

---

<sup>45</sup> Al-Jabiri, *Takwīn Al-'Aql Al-'Arabī*. hlm. 75-76.

<sup>46</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 239-248.

dan defensif. Adapun validitas kebenarannya adalah kedekatan realitas dengan teks-teks keagamaan.

## 2. Konstruksi Epistemologi ‘*Irfānī*

*Al-‘Irfān* merupakan bentuk dasar (masdar) dari bahasa Arab ‘*arafa* yang masih satu makna dengan kata *ma’rifah* yang berarti ilmu.<sup>47</sup> *Al-ma’rifah* berbeda dengan *al-‘ilm*. Istilah *al-‘irfān* atau *al-ma’rifah* adalah ilmu yang erat kaitannya dengan pengalaman sufistik. Ilmu model ini diperoleh melalui *kasyf* (ketersingkapkan) atau *ilhām* secara langsung dari Tuhan yang dilakukan atas dasar cinta (*ḥub*). Sementara *al-‘ilm* adalah ilmu yang diperoleh melalui *naql* (transmisi) atau ‘*aql* (rasional).<sup>48</sup> Dalam pemikiran Mehdi Hairi Yazdi, ilmu model *al-‘irfān* diistilahkan dengan ‘*ilm ḥuḍūri* (ilmu yang hadir) sementara ilmu berdasarkan *naql* ataupun ‘*aql* disebut dengan ‘*ilm ḥuṣūli* atau ‘*ilm muktasab* (ilmu yang dicari).<sup>49</sup> Atau dalam pemikiran Suhrawardi disebut dengan ‘*ilm isyrāqī* (ilmu dari pancaran cahaya) untuk ilmu berdasarkan *al-‘irfān* sementara ilmu

---

<sup>47</sup> Al-Jabiri. hlm. 251.

<sup>48</sup> Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, ed. Aziz Safa (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), <http://repository.uin-malang.ac.id/9018/1/9018.pdf>. hlm. 199.

<sup>49</sup> Mehdi Ha’iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasi Dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*, ed. Husain Heriyanto (Bandung: Mizan, 2003). Hlm. 164.



berdasarkan rasio disebut dengan *'ilm ṣūrit* atau *rasmī* (ilmu berdasarkan representasi).<sup>50</sup>

Menurut al-Jabiri, sistem ilmu *'irfān* sudah ada jauh sebelum Islam bahkan Yahudi. Dengan kata lain, tradisi *'irfān* telah ada sebelum datangnya tradisi teks-teks suci tiga agama samawi (Yahudi, Kristen, dan Islam).<sup>51</sup> Pada masa Hellenis, ada seorang filsuf bernama Jamblicus yang sudah dengan tegas membuat perbedaan antara metode *burhānī* yang dikembangkan oleh Aristoteles dan metode *'irfān* yang dikembangkan oleh Hermesian. Sistem ilmu *'irfān* tumbuh subur sejak akhir abad ke-4 sebelum Masehi sampai pertengahan abad ke-7 Masehi yang bersamaan dengan lahirnya agama Islam. Metode *'irfān* muncul sebagai respons atas metode *burhānī* Yunani. *'Irfān* masuk ke dalam tradisi Arab-Islam (sufisme) melalui Suriah, Irak, Mesir, dan Palestina.<sup>52</sup>

Sumber ilmu dalam tradisi *'irfān* disandarkan pada pengalaman langsung melalui *kasyf* (tersingkapnya rahasia-rahasia oleh Tuhan). Tradisi ini berbeda dengan *bayānī* yang menyandarkan pada teks, juga berbeda dengan *burhānī* yang mengandalkan pada kekuatan rasio. Metode yang digunakan juga

---

<sup>50</sup> Syihāb ad-Dīn Yaḥya Suhrawārdī, *Hikmah Al-Isyrāq*, ed. John Walbridge and Hossein Ziai (Utah-Western United States: Brigham Young University Press Provo, 1999). hlm. 6.

<sup>51</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 252.

<sup>52</sup> Al-Jabiri. hlm. 252.

berbeda. ‘*Irfān* tidak menggunakan kaidah-kaidah bahasa seperti yang ada dalam *bayānī*, juga tidak menggunakan keruntutan logika berpikir seperti dalam *burhānī*, tetapi lebih mengandalkan kemurahan Tuhan dalam melimpahkan pengetahuan secara langsung di saat kalbu sudah siap menerimanya. Atas dasar ini, dalam sistem ilmu ‘*irfānī* memerlukan persiapan-persiapan spiritual melalui tahapan-tahapan tertentu (*maqāmāt*) yang dalam masing-masing tahapan akan mengalami kondisi batin yang berbeda-beda.<sup>53</sup>

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa bagi orang yang telah mencapai tahapan tertentu, ia akan mendapatkan ilmu secara langsung dari Tuhan. Pelimpahan ilmu Tuhan kepada orang tersebut adalah secara iluminatif (*isyraqī*) atau *kasyf* sehingga ia mencapai *musyahadah* (penyaksian) dan berakhir dengan *ittiḥād* (kesatuan).<sup>54</sup> Menurut Suhrawardi, pelimpahan ilmu dari Tuhan atau disebut dengan ilmu yang sejati dapat diperoleh melalui hubungan iluminasi (*al-iḍāfah al-isyraqīyyah*).<sup>55</sup> Hubungan

---

<sup>53</sup> Tentang jumlah *maqam* atau tahapan-tahapan spiritual, sebagaimana yang dirangkum oleh Khudori Soleh, terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama. Ada yang mengatakan tujuh tahapan, ada yang berpendapat dua puluh empat, ada juga yang mengatakan empat puluh, dan ada juga yang mengatakan empat puluh Sembilan. Baca Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. hlm. 206.

<sup>54</sup> Abu al-Qāsim Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairiyyah*, ed. ‘Abd al-Halīm Mahmūd (Kairo: Dār al-Sya’b, 1989). hlm. 75.

<sup>55</sup> Syihāb ad-Dīn Yaḥya Suhrawārdī, “Al-Masyārī’ Wa Al-Muṭārahāt,” in *Majmū’ah Muṣannafāt Syaikh Isyrāq Syihāb Ad-Dīn Yaḥya Suhrawārdī*, ed. Henry Corbin (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1976). hlm. 489.

iluminasi ini, menurut Syams ad-Din Muhammad al-Syahrāzuri (w. 1288), merupakan suatu cara untuk mendapatkan pengetahuan yang sejati tentang dunia luar.<sup>56</sup> Dalam pandangan Mulla Sadra, ilmu sejati tersebut diperoleh ketika ada kesatuan antara subjek (*al-‘āqil*) dan objek (*al-ma‘qūl*).<sup>57</sup>

Epistemologi ‘*irfāni* lebih mengandalkan pada kekuatan kalbu atau intuisi. Metode pendukungnya adalah *riyāḍah*, *mujāhadah*, *ḥauqiyyah*, *laduniyyah*, *isyrāqiyyah* atau model penghayatan batin lainnya yang khas di dalam kalangan sufi. Pendekatan yang digunakan dalam perolehan ilmu seputar psiko-gnosis. Oleh karena itu, kesadaran diri menjadi tema penting dalam tradisi ‘*irfāni*. Tentang hal ini Suhrawardi menyatakan bahwa sebelum mengetahui sesuatu di luar diri, manusia harus terlebih dahulu mengenali dirinya sendiri.<sup>58</sup> Pernyataan ‘saya mengetahui sesuatu’ memiliki arti bahwa sebelum mengetahui sesuatu ia sudah mengenali dirinya sendiri. Bagi Suhrawardi

---

<sup>56</sup> Syams ad-Din Muhammad Al-Syahrāzuri, *Syarḥ Hikmah Al-Isyrāq*, ed. Hossein Ziai (Teheran: Muassasah Muṭali’āt wa Tahqīqāt, 1993). hlm. 40.

<sup>57</sup> Ibrahim Kalin, *Mulla Sadra’s Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible (Ittiḥād Al-‘aql Wa ‘l Ma‘Qul)* (Washington DC: Columbian College of Arts and Sciences of the George Washington University, 2003). hlm. 198-199.

<sup>58</sup> Prinsip ini diperoleh ketika Suhrawardi dilanda kebingungan di tengah perjuangannya untuk memecahkan problem epistemologis. Pada saat itu, ia bermimpi berjumpa dengan sosok bayangan yang disebut sebagai *Imam al-hikmah* (Guru Pertama, Aristoteles) dalam keadaan setengah jaga (*syibḥ an-naum*) kemudian ia diberi petunjuk untuk mengenali diri terlebih dahulu. Cerita selengkapnya lihat Syihāb ad-Dīn Yahya Suhrawārdī, “At-Talwihāt,” in *Majmū‘ah Muṣannafāt Syaikh Isyrāq Syihāb Ad-Dīn Yahya Suhrawārdī*, ed. Henry Corbin (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1976).

pengenalan diri (*anā'iyah*) atau sering diterjemahkan dengan kesadaran diri (*self-consciousness*) berimplikasi pada ilmu tentang sesuatu di luar diri hingga Tuhan.<sup>59</sup> Mulla Sadra juga memiliki pandangan yang sama dengan Suhrawardi terkait pentingnya kesadaran diri yang tidak mungkin diperoleh dengan model *bayānī* atau *burhānī*.<sup>60</sup>

Persoalan berikutnya ketika ilmu yang berasal dari Tuhan secara langsung diperoleh, bagaimana cara pengungkapannya. Mengenai hal ini, al-Jabiri menunjukkan bahwa ilmu tersebut diungkapkan melalui tiga acara. Pertama, ilmu berbasis '*irfānī*' diungkapkan melalui *al-i'tibār al-'irfānī* atau *al-qiyās al-'irfānī*. Ia adalah metode berpikir yang berpijak pada analogi (*mumātsalah*). Cara kerjanya mirip dengan *al-qiyās al-bayānī*. Makna yang sudah tersedia atau diperoleh melalui *al-'irfān* diposisikan sebagai *al-aṣl* (pokok) -dalam sistem *bayānī*-sedangkan teks diposisikan sebagai *al-far'* (cabang). Jika nalar *bayānī* berusaha mengambil makna dari lafal atau lafal menuju makna, nalar '*irfānī*' berusaha menyematkan makna pada lafal atau berangkat dari *bāṭin* (ide/makna/ ilmu yang telah diperoleh) menuju *ẓāhir* (teks atau lafal).<sup>61</sup> Contoh aplikasinya adalah seperti

---

<sup>59</sup> Razavi, *Suhrawardi and School of Illumination*. hlm. 102. ; Milad Milani, "Mystical Experience and Its Critique of Pure Reason in the Spiritual Epistemology of Sūhrawardī and Rūmī," in *Through a Glass Darkly: Reflections on the Sacred*, ed. Frances Di Lauro (Sydney: Sydney University Press, 2006), 230–48.

<sup>60</sup> Mulla Sadra, *Asy-Syawāhid Ar-Rubūbiyyah Fi Al-Manāhij as-Sulukiyyah* (Teheran: Meshed University Press, 1967). hlm. 211.

<sup>61</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 271.

yang dilakukan oleh orang Syiah. Makna tentang keutamaan keluarga Imam Ali ibn Abi Thalib (570-660 M.) sudah diperoleh, kemudian melakukan *qiyās* terhadap Surah ar-Rahman ayat 19-22 yang berbunyi: *Dia membiarkan dua laut bertemu; Di antara keduanya ada pembatas (barzakh) yang tidak dilampaui oleh masing-masing; Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan; Dari keduanya keluar Mutiara dan Marjan.* Ide atau makna tentang Imam Ali dan Fatimah disematkan pada lafal dua lautan, Nabi Muhammad Saw. pada lafal barzakh, sementara Hasan dan Husein pada lafal Mutiara dan Marjan.<sup>62</sup>

Kedua, ilmu berbasis *‘irfānī* diungkapkan melalui *syataḥāt*. Ketika seorang arif (yang telah menempati maqam tertentu) mengungkapkan makna dan pikirannya yang diisyaratkan oleh al-Qur’an dengan bahasa yang jelas dan dalam kondisi sadar disebut takwil. Sedangkan ketika seorang arif berusaha mengungkapkan sesuatu yang ada dalam pikiran-pikirannya serta hatinya saling berlawanan dan berbenturan serta diperolehnya hal itu secara tidak terduga dan tidak mampu tunduk pada aturan-aturan baku disebut dengan *syataḥāt*.<sup>63</sup> Ungkapan *syataḥāt* berbeda dengan *al-qiyās al-‘irfānī* yang disusun secara sadar mengikuti kaidah-kaidah teks. Sementara *syataḥāt* sama sekali tidak mengikuti kaidah-kaidah teks yang baku ataupun mengikuti aturan-aturan teologis maupun epistemologis. Oleh karena itu,

---

<sup>62</sup> Al-Jabiri. hlm. 305-306.

<sup>63</sup> Al-Jabiri. hlm. 287-288.

dalam catatan sejarah *syāṭahāt* sering dinilai menyimpang, seperti perkataan al-Hallaj (858-913 M.) “*Anā al-Ḥaqq*” yang memiliki arti Aku adalah Tuhan atau perkataan Abu Yazid al-Bustami “*Subḥāna anā*” yang berarti Mahasuci aku.<sup>64</sup> Secara umum, *syāṭahāt* diterima oleh kalangan sufi, hanya saja dalam tradisi sufi yang sunni menyaratkan untuk mentakwil *syāṭahāt* agar tidak berseberangan dengan aturan syariat yang baku.<sup>65</sup>

Ketiga, ilmu berbasis ‘*irfānī*’ diungkapkan melalui simbol-simbol tertentu. Seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi untuk mengungkapkan realitas yang hendak diketahui dengan simbol cahaya (*al-nūr/light*).<sup>66</sup> Istilah cahaya adalah sebuah ekspresi fundamental yang menjadi basis filsafat iluminasi (*hikmah al-isyrāq*). Menurut Roxxane Marcotte, pemerhati Suhrawardi, dari istilah simbolik cahaya, kemudian Suhrawardi berusaha merumuskan konsep umum tentang eksistensi, kesatuan, materi, bentuk, esensi dan lainnya sebagai sumber dari gagasan teori ilmu pengetahuan. Secara umum, simbolik cahaya merupakan sebuah kritik terhadap teori pengetahuan yang diformulasikan oleh kaum Peripatetik. Struktur realitas dalam gagasannya, yang disimbolkan

---

<sup>64</sup> Al-Jabiri. hlm. 288-289.

<sup>65</sup> Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūm Ad-Dīn Juz 1* (Kairo, n.d.). hlm. 290.

<sup>66</sup> Suhrawārdī, *Hikmah Al-Isyrāq*. hlm. 76.

dengan cahaya (*al-nūr*) merupakan struktur realitas yang benar-benar baru dan menjadi objek ilmu.<sup>67</sup>

Isu sentral dalam epistemologi ‘*irfānī*’ adalah persoalan *ẓāhir-bāṭin*. Konsep *ẓāhir-bāṭin* dipahami sebagai konsep yang berpasangan bukan berlawanan. Bagi kaum ‘*irfāniyyūn*, al-Qur’an dan Hadis memiliki makna tersurat (*ẓāhir*) seklaigus makna yang tersirat (*bāṭin*). Menurut Harits al-Muhasibi sebagaimana yang dikutip oleh al-Jabiri, makna yang tersurat adalah bacaannya (*tilawah*) sedangkan makna yang tersirat adalah takwilnya.<sup>68</sup> Makna *ẓāhir* ataupun *bāṭin* berasal dari Tuhan. Makna *ẓāhir* diproduksi melalui kitab yang diturunkan Tuhan kepada para-Nabi, sementara makna *bāṭin* diturunkan Tuhan melalui kalbunya sebagaian orang-orang yang beriman/kaum ‘*irfāniyyūn*.<sup>69</sup>

Sejalan dengan konsep *ẓāhir-bāṭin* di atas, muncul konsep *nubuwah-wilāyah*. Konsep *nubuwah* atau kenabian merupakan representasi dari konsep *ẓāhir*. Kenabian menggambarkan proses perolehan ilmu tanpa usaha. Ilmu ini diperoleh melalui wahyu disertai dengan mukjizat. Sementara *wilāyah* atau kewalian merupakan representasi dari konsep *bāṭin*. Kewalian menggambarkan proses perolehan ilmu melalui usaha. Ilmu ini diperoleh melalui ‘*irfān*’ disertai dengan karamah. Ibnu ‘Arabi,

---

<sup>67</sup> Roxxane Marcotte, “Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihāb Al-Din Suhrawardī (d. 1191),” *Anaquel de Estudios Árabes* 7 (1996): 109–25, <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE9696110109A>.

<sup>68</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-’Aql Al-’Arabi*. hlm. 275.

<sup>69</sup> Al-Jabiri. hlm. 295.

seperti yang dikutip oleh al-Jabiri menjelaskan konsep *nubuwah-wilāyah* dengan konsep *nubuwah tasyrī'*-*nubuwah 'āmah*. Konsep *nubuwah tasyrī'* adalah kenabian yang ditandai dengan risalah, syariat, dan hukum-hukum formal lainnya. Sementara *nubuwah 'āmah* adalah *wilāyah* yang berkaitan dengan *ma'rifah*, *ilhām*, *wijdān*, dan *'irfān*.<sup>70</sup>

Dari ulasan di atas, dapat dipahami bahwa konstruksi epistemologi *'irfānī* lebih menekankan pada dimensi spiritual dari pada teks. Aturan-aturan formalitas yang dirumuskan oleh *bayānī* ataupun *burhānī* meliputi kaidah bahasa, logika, teologi, dan sebagainya sering dikesampingkan oleh pola pikir *'irfānī*. Sekat-sekat perbedaan akan sangat mudah disatukan oleh pola pikir *'irfānī*. Epistemologi *'irfānī* memiliki kecenderungan menyatukan (*unity*) daripada memisahkan dan membedakan (*clear and distinct*). Maka dari itu, kecenderungan ini banyak melahirkan teori tentang kesatuan, seperti *ittihād*, *waḥdatul wujūd*, manunggaling kawulo gusti dan sebagainya. Dalam perspektif epistemologis, sumber ilmu adalah pengalaman spiritual yang berasal dari Tuhan, metode perolehannya menggunakan *ḥauq* atau *tajribah baṭiniyyah*, *riyāḍah*, *mujāhadah*, *mukāsyafah*, *isyrāqiyyah*, *laduniyyah*, dan penghayatan batin. Pendekatan yang digunakan adalah psiko-gnosis dan intuisi. Sementara teori kebenaran yang digunakan adalah intersubjektif.

---

<sup>70</sup> Al-Jabiri. hlm. 361.



### 3. Konstruksi Epistemologi *burhānī*

*Al-burhān* adalah istilah yang berasal dari bahasa Arab. Ada perbedaan pendapat mengenai asal usul dari kata dasar *Al-burhān*. Ibnu Manẓūr telah merekam perbedaan tersebut, diantaranya ada yang berpendapat bahwa *al-burhān* berasal dari kata kerja *bariha*. Ada pula yang berpendapat bahwa ia berasal dari kata kerja *barhana*.<sup>71</sup> Selain itu ada yang mengatakan bahwa kata *bariha* sebenarnya adalah bentuk pengaraban dari bahasa Persia, *baran*, yang memiliki arti “kalahkan argumentasi mereka”.<sup>72</sup> Meskipun demikian, secara umum *al-burhān* memiliki arti penjelasan dan klarifikasi argumen (*bayan al-hujjah wa ittiḍāḥuhā*) atau argumen yang jelas (*al-bayyinah*) dan terpilah (*al-faṣilah*).<sup>73</sup> Padanan kata *al-burhān* dalam bahasa Inggris adalah *demonstration* yang sering dimaknai sebagai sebuah pembuktian melalui serangkaian proposisi untuk diambil Kesimpulan atau dalam disiplin ilmu logika (*al-mantīq*) dimaknai dengan sebuah aktivitas intelektual untuk menentukan benar dan salahnya sebuah masalah melalui proses pembentukan kesimpulan (*al-istintāj*).<sup>74</sup>

Di dalam buku *Bunyah al-‘Aql al-‘Arab*, Al-Jabiri memberikan makna baru untuk kata *Al-burhān*. Ia tidak dimaknai

---

<sup>71</sup> Ibnu Manẓūr, “Lisān Al-‘Arāb” (Beirut: Dar Shadir, 1882). hlm 476.

<sup>72</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Abid Al-Jabiri*, ed. Chafid Wahyudi (Yogyakarta: LKiS, 2018). hlm. 118.

<sup>73</sup> Manẓūr, “Lisān Al-‘Arāb.” hlm 476.

<sup>74</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-‘Aql Al-‘Arabi*. hlm. 383.

sebagaimana ahli logika ataupun masyarakat Arab sebagai metode. Lebih dari itu, Al-Jabiri memaknai *Al-burhān* sebagai sebuah sistem berpikir (*nidhām ma'rifi* atau epistemologi) yang bersumber dari pandangan dunia (*worldview*) tertentu. *Al-burhān* berbeda dengan epistemologi lainnya yang lebih dulu berkembang di Arab yakni *bayānī* dan *'irfanī*. Jika *bayānī* lebih mengutamakan kekuatan teks-teks keagamaan, *'irfanī* lebih menekankan pada kekuatan spiritual, sementara epistemologi *burhānī* lebih menonjolkan kemampuan alamiah manusia yakni merujuk pada kekuatan panca indera, kegiatan eksperimen, dan hukum-hukum logika.<sup>75</sup>

*Burhānī*, baik sebagai pandangan hidup (*worldview*) ataupun sebagai epistemologi, bersumber dari alam pikiran Yunani. Al-Jabiri menegaskan bahwa yang dimaksud alam pikir Yunani adalah apa yang dirumuskan oleh Aristoteles dalam karya besarnya yang disebut *Organon*. Penyebutan Aristoteles bukan berarti mengesampingkan para filsuf sebelumnya, hanya saja Aristoteles adalah filsuf Yunani yang pertama kali dikenal oleh peradaban Arab-Islam baru kemudian Plato dan seterusnya. Sebenarnya, Aristoteles sendiri menyebut sistem berpikirnya dengan analitis (*taḥlīlī*) bukan logika (*mantiq*). Istilah logika dikenalkan oleh murid sekaligus komentator utama Aristoteles yang bernama Alexander Aphrodisi. Metode ini kemudian

---

<sup>75</sup> Al-Jabiri. hlm. 384.

diterjemahkan menjadi *burhanī* ketika masuk ke dalam dunia Arab-Islam.<sup>76</sup>

Mengenai bagaimana alam pikir Yunani masuk ke dalam dunia Arab-Islam, al-Jabiri memiliki kesimpulan yang menarik karena berbeda dengan yang dipahami banyak sejarawan. Selama ini dipahami bahwa berkembangnya model berpikir *burhanī* di dunia Islam karena didorong oleh kecintaan Khalifah al-Ma'mun terhadap ilmu pengetahuan. Namun, al-Jabiri menyimpulkan bahwa gerakan penerjemahan khasanah Yunani lebih banyak didorong oleh kepentingan-kepentingan politik dan ideologi. Menurutnya, tujuan memasukkan alam pikir Yunani dalam rangka untuk memerangi aliran gnostik dan sufistik Syiah yang menjadi musuh politik Dinasti Abbasiyyah.<sup>77</sup> Tentu pandangan ini tidak harus diterima apa adanya dan bukan tujuan penulis untuk mengkritiknya.

Al-Jabiri secara konsisten selalu mengulas sistem ilmu atau konstruksi epistemologi *burhānī* Arab-Islam dalam perspektif kawasan, yaitu kawasan Timur (*Masyriq*) dan Barat (*Magrib*). Untuk kawasan Timur diwakili oleh al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Sementara untuk kawasan Barat diwakili oleh Ibnu Rusyd. Islam kawasan Timur dan Barat tidak hanya menggambarkan perbedaan geografis, lebih dari itu juga menggambarkan kontestasi, budaya, dan tradisi keilmuan yang

---

<sup>76</sup> Al-Jabiri. hlm. 384.

<sup>77</sup> Al-Jabiri, *Takwīn Al-‘Aql Al-‘Arabī*. hlm. 222-233.

berbeda, yakni antara pemerintahan Dinasti Abbasiyah dan Fatimiyah (*Masyriq*) dengan Dinasti Umayyah di Andalusia.<sup>78</sup> Meskipun keempat filsuf di atas, baik dari kawasan *Masyriq* maupun *Magrib*, mengikuti ajaran-ajaran Aristoteles (peripatetik),<sup>79</sup> namun ada perbedaan kecenderungan. *Burhanī* yang berkembang di kawasan *Masyriq* merupakan hasil dari harmoni antara Aristoteles dan Plato ataupun Plotinus yang bercorak peripatetik-teosentris-emanasionis. Sementara *burhanī* yang berkembang di *Magrib* merupakan murni ajaran Aristoteles.<sup>80</sup>

Secara historis, Al-Kindi adalah seorang filsuf berkebangsaan Arab yang pertama kali mengenalkan sistem pengetahuan *burhānī*. Ia hidup di masa transisi dari tradisi *fiqh*

---

<sup>78</sup> Abdul Mukti Ro'uf, "Epistemologi Islam (Perspektif Para Pemikir Islam Maghribi)," *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 3, no. 2 (2016): 132–41, <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v3i2.219>.

<sup>79</sup> Peripatetik secara bahasa berasal dari Yunani, *peripatetin*, yang memiliki arti berjalan-jalan atau berkeliling. Selain menunjukkan kata kerja, peripatetik juga merujuk pada kata benda yakni suatu tempat yang berada di sudut gedung olah raga di Athena yang bernama *Peripatos*. Di dalam tradisi filsafat Yunani istilah peripatetik adalah sebutan untuk pengikut ajaran Aristoteles, seperti Theophrastus (371-287 SM), Strato (322-270 SM), Phanas of Eresus (375–300), Eudemus of Rhodes (370-300 SM), Aristoxenus of Tarentum (375-335), dan Dicaearchus of Messana (350 – c. 285). Namun di dalam tradisi Islam istilah peripatetik yang sering diterjemahkan dengan *masysyaiyyah*, menurut Hossein Nasr, tidak merujuk pada pengikut ajaran Aristoteles semata. Peripatetik merupakan bentuk sintesis dari ajaran Islam, Platonisme, dan Aristotelianisme, baik dari Athenian maupun Alexandrian. Lihat G. B. Kerferd, "Peripatetics," in *Encyclopedia of Philosophy Volume 1* (Thomson Gale, 2006). hlm. 202-203; Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, Dan Gnosis*, III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). hlm. 33.

<sup>80</sup> Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 2018. hlm. 123.

dan *kalām* tradisional menuju pemikiran *burhānī* yang menjadi ciri khas filsafat. Menurut George N. Atiyeh, kondisi seperti itu menjadikan al-Kindi kesulitan untuk mengemukakan gagasan-gagasannya. Setidaknya ada dua rintangan; yang pertama ditentang oleh orang-orang yang tidak menyukai filsafat dan kedua kekurangan istilah teknis yang tersedia dalam bahasa Arab untuk membahasakan filsafat Yunani.<sup>81</sup> Oleh karena itu, al-Kindi sangat berhati-hati dalam menjelaskan kedudukan filsafat dan agama. Bagi al-Kindi, filsafat adalah proses penalaran untuk mengetahui hakikat sesuatu berdasarkan kemampuan manusia (*bi ṭāqah al-insān*).<sup>82</sup> Ungkapan berdasarkan kemampuan manusia mengindikasikan bahwa al-Kindi menganggap pengetahuan yang diperoleh melalui filsafat itu terbatas. Filsafat tidak akan pernah mampu melampaui Wahyu Tuhan. Menurut Atiyeh, al-Kindi menganggap bahwa fungsi filsafat adalah untuk mengukuhkan dan memberi dukungan pada agama melalui argumen-argumen yang kokoh dan rasional.<sup>83</sup> Al-Kindi menempatkan ilmu yang diperoleh melalui filsafat di bawah ilmu-ilmu keagamaan yang berlandaskan wahyu. Oleh sebab itu, ketika ada teks-teks keagamaan yang tidak selaras dengan pemikiran filsafat, al-Kindi

---

<sup>81</sup> George N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, I (Islamabad-Pakistan: Islamic Research Institute Press, 1967). hlm. 10-14.

<sup>82</sup> Abu Yusuf Ya'qub Al-Kindi, "Al-Falsafah Al-Ulā," in *Rasā'il Al-Kindī Al-Falsafīyyah*, ed. Abd Hadi Abu Riddah (Mesir: al-I'timad, 1950). hlm. 97.

<sup>83</sup> Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. hlm. 22.

memberikan makna alegoris (*ta'wīl*).<sup>84</sup> Pada masa ini, akal mulai dianggap sebagai sumber ilmu di samping wahyu.

Dalam pandangan al-Kindi, akal merupakan bagian dari aktifitas jiwa yang disebutnya daya berpikir (*the intellectual/al-quwwah al-'aqliyyah*).<sup>85</sup> Akal sendiri menurutnya terbagi menjadi 4 (empat), yang pertama adalah akal aktif yang wujudnya terpisah di luar jiwa manusia. Ia bersifat suci dan senantiasa dalam keadaan aktif. Yang kedua adalah akal potensial yang masih dalam keadaan murni sebelum menerima kesan-kesan inderawi ataupun bentuk *intelligible* (bentuk noninderawi). Ia berada di dalam jiwa manusia. Yang ketiga adalah akal potensial ketika telah berinteraksi dengan segala macam kesan-kesan inderawi atau bentuk *intelligible* dari luar jiwa manusia. Dalam kondisi seperti itu, ia disebut akal aktual. Dan yang terakhir, keempat adalah akal yang selalu tampil dalam kegiatan berpikir sehari-hari.<sup>86</sup> Manusia disebut berakal oleh al-Kindi ketika mampu mendapatkan ilmu universal melalui akal pertama yang realitasnya berada di luar jiwanya. Untuk sampai pada ilmu yang universal, manusia harus berpikir serta melakukan kontemplasi tentang hakikat wujud dan meninggalkan keinginan-keinginan

---

<sup>84</sup> Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Arruzz Media, 2016). hlm. 57-58.

<sup>85</sup> Daya lain yang dimiliki oleh jiwa selain daya berpikir adalah daya amarah (*the passionate/al-gaḍabiyyah*) dan daya syahwat (*the concupiscent/asy-syahwātiyyah*), lihat Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. hlm. 105.

<sup>86</sup> Atiyeh. halm. 113-118.

duniawi hingga ia mendapatkan ilmu yang sejati melalui pancara Tuhan (emanasi).<sup>87</sup>

Usaha al-Kindi kemudian diteruskan oleh al-Farabi (872-950), filsuf berkebangsaan Arab asal Kazakhstan yang lahir satu tahun sebelum al-Kindi meninggal dunia. Sebagaimana al-Kindi, al-Farabi juga meyakini bahwa sumber ilmu adalah akal aktif. Bagi al-Farabi agama dan filsafat berasal dari sumber yang sama yakni akal aktif, oleh karena itu tidak mungkin ada pertentangan diantara keduanya.<sup>88</sup> Seperti al-Kindi, al-Farabi juga meyakini bahwa akal aktif berada di luar jiwa manusia. Al-Farabi menyebut akal aktif ini dengan ruh suci atau Malaikat Jibril yang sering dipahami oleh para teolog sebagai pembawa wahyu. Al-Farabi, sebagaimana al-Kindi, juga meyakini bahwa manusia memiliki akal bawaan yang siap menerima ilmu. Ia bersifat potensial (*al-‘aql bi al-quwwah*) yang akan menerima kesan-kesan inderawi maupun bentuk *intelligible* dan akan mengabstraksikannya setelah akal tersebut meningkat menjadi akal aktual (*al-‘aql bi al-fi’l*). Ketika ilmu sudah terbebas dari materi atau kesan-kesan inderawi, maka tahap berikutnya adalah ia memikirkan dirinya sendiri yang disebut dengan akal perolehan (*al-‘aql al-mustafād*). Ini adalah sebuah proses dimana akal tidak membutuhkan kekuatan fisik atau daya lain untuk mendapatkan ilmu. Akal ini mirip dengan

---

<sup>87</sup> Harun Nasution, *Falsafah Dan Misticisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973). hlm. 11.

<sup>88</sup> Achmad Khudori Soleh, *Integrasi Agama Dan Filsafat: Pemikiran Epistemologi Al-Farabi* (Malang: UIN Maliki Press, 2010). hlm. 139.

akal aktif. Perbedaannya hanya pada posisi. Jika akal perolehan ada pada jiwa manusia, maka akal aktif berada di luar jiwa manusia. Akal perolehan ini memungkinkan untuk terhubung dengan akal aktif sehingga memperoleh ilmu secara langsung. Ilmu semacam ini adalah sesuatu yang menjadi puncak kebahagiaan manusia.<sup>89</sup> Oleh karena itu, menurut al-Farabi tidak ada perbedaan antara Nabi dan para filsuf. Keduanya menawarkan ilmu yang sejati. Pembedanya adalah dari cara memperoleh pengetahuan tadi itu.<sup>90</sup>

Secara tegas al-Farabi menyatakan bahwa proses manusia dalam memperoleh ilmu pada semua tingkatan akal disebabkan oleh adanya pancaran cahaya dari akal aktif (*al-‘aql al-fa’al*). Proses tersebut diibaratkan oleh Al-Farabi seperti hubungan matahari dengan mata manusia. Mata manusia tanpa terang sinar matahari berada dalam kondisi gelap yang tidak mampu melihat apapun. Namun, ia memiliki potensi untuk melihat (dimaknai sebagai akal potensial). Mata dapat berfungsi secara aktual hanya ketika ada terang dari sinar matahari (dimaknai sebagai akal aktif).<sup>91</sup> Terkait konsep akal, baik al-Kindi maupun al-Farabi

---

<sup>89</sup> Abī Naṣr Al-Fārābī, *Risālah Fi Al-‘Aql*, ed. Maurice Bouyges (Bairut: Imprimerie Catholique, 1938). hlm. 31.

<sup>90</sup> Abī Naṣr Al-Fārābī, *Tahṣīl As-Sa’ādah*, ed. Ali Bu Malham, I (Beirut-Libanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995). hlm. 20-21.

<sup>91</sup> Abī Naṣr Al-Fārābī, *Arā’ Ahl Al-Madīnah Al-Fāḍilah Wa Maḍādātuha Li Abī Naṣr Al-Fārābī*, ed. Ali Bu Malham, I (Beirut-Libanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995). hlm. 96-97; Abī Naṣr Al-Fārābī, *Risālah Fi Al-‘Aql*, ed. Maurice Bouyges (Bairut: Imprimerie Catholique, 1938). hlm. 25-27.



banyak mengadopsi dari pandangannya Aristoteles dalam bukunya yang berjudul *De Anima*, maka tidak heran jika banyak kesamaan diantara keduanya.

Mengikuti jejak pendahulunya, Ibnu Sina (980-1037) menerima semua tingkatan akal dalam jiwa manusia yang dirumuskan oleh Aristoteles. Ibnu sina menambahkan penjelasan bahwa akal aktif menjadi penyebab adanya tingkatan akal yang ada dalam jiwa manusia secara emanasi. Seperti al-Farabi, Ibnu Sina juga meyakini bahwa akal aktif merupakan sumber ilmu bagi manusia. Pengalaman manusia melalui indera tidak dapat dikatakan sebagai sumber ilmu. Ia hanya berupa bahan-bahan untuk membangun ilmu universal. Bagaimanapun juga untuk membangun ilmu yang universal membutuhkan akal aktif dalam menyimpulkan data-data yang diperoleh indera.<sup>92</sup> Tidak berbeda dengan ilustrasi yang digunakan al-Farabi, Ibnu sina juga menganalogikan akal aktif sebagai matahari. Matahari sendiri dapat dilihat yang sinarnya mampu menjadikan sesuatu nampak jelas.<sup>93</sup> Artinya, dengan kekuatan akal aktif secara emanasi manusia mampu memperoleh ilmu. Di sini, baik al-Farabi maupun Ibnu Sina nampak lihai memaknai gagasan Plato dan

---

<sup>92</sup> Herbert A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," [Http://Dx.Doi.Org/10.1484/J.VIATOR.2.301667](http://Dx.Doi.Org/10.1484/J.VIATOR.2.301667) 3 (October 1, 2008): 109–78, <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301667>.

<sup>93</sup> Al-Ḥusain Abu 'Alī bin Sīnā, *Kitāb An-Najāh Fī Al-Ḥikmah Al-Manṭiqiyyah Wa Aṭ-Ṭabī'īyah Wa Al-Ilāhiyyah*, ed. Majid Fakhri (Beirut-Libanon: Dār al-Afāk al-Jadīdah, n.d.). hlm. 231.

Aristoteles melalui pemikiran Plotinus yang dipadukan dengan ajaran Islam.

Berbeda dengan kawasan *Masyriq*, kebudayaan Islam di kawasan *Magrib* cenderung setia dengan ajaran Aristoteles. Jika filsuf kawasan *Masyriq* menggunakan ‘logika menurun’ (ilmu diperoleh secara emanatif turun dari Tuhan dan diterima oleh manusia), Filsuf kawasan *Magrib* menggunakan ‘logika menaik’ (ilmu dibangun dengan mempelajari segala yang ada hingga mampu menghantarkan pada Tuhan).<sup>94</sup> Ibnu Rusyd (1126-1198 M.), sebagai penerus pemikiran Ibnu Hazm (994-1064 M.), kaitannya dengan sistem ilmu, berusaha untuk mempertemukan antara agama dengan filsafat. Bagi Ibnu Rusyd, sumber ilmu ada dua, yakni realitas dan wahyu. Sementara realitas terdiri dari metafisik (*ma’qulāt*) yang melahirkan filsafat dan fisik/material (*mahsūsāt*) yang melahirkan sains. Adapun wahyu melahirkan disiplin ilmu-ilmu keagamaan atau ilmu syariat. Menurut Ibnu Rusyd, dua sumber ilmu ini tidak mungkin bertentangan karena berasal dari sumber yang sama, yakni Tuhan.<sup>95</sup>

Konstruksi kebenaran Agama dan filsafat berdiri di jalan yang berbeda. Kebenaran keduanya harus dicari pada masing-masing jalan yang ditempuh, baik agama ataupun filsafat.

---

<sup>94</sup> Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur’an Ibnu Rushd: Kritik Ideologi-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009). hlm. 93-116.

<sup>95</sup> Abu al-Walīd Ibn Rusyd, *Faṣl Maqāl Fī Mā Baina Al-Ḥikmah Wa Asy-Syari’ah Min Al-Ittiṣāl*, ed. Muhammad Imarah (Mesir: Dar al-Ma’arif, n.d.). hlm. 19.

Merupakan suatu kesalahan jika mencari kebenaran agama menggunakan filsafat ataupun sebaliknya mencari kebenaran filsafat menggunakan agama. Keduanya tidak dapat dicampur adukkan, seperti yang dilakukan Ibnu Sina dan al-Ghazali. Bagi Ibnu Rusyd, sebagaimana yang dikutip oleh al-Jabiri, kebenaran yang datang dari agama atau wahyu akan selalu sesuai dengan kebenaran yang datang dari akal (filsafat), baik dalam makna literal maupun makna takwilnya.<sup>96</sup>

Al-Jabiri lebih mengunggulkan sistem ilmu *burhānī* yang berasal dari Barat/*Magribi*, seperti Ibnu Hazm, asy-Syatibi, Ibnu Rusyd dan Ibnu Khaldun dari pada pemikir Muslim yang berasal dari Timur/*Masyriq* seperti al-Farabi dan Ibnu Sina. Bagi al-Jabiri, Ibnu Rusyd bukan kelanjutan dari Ibnu Sina ataupun asy-Syatibi yang melanjutkan Imam Syafi'i. Barat yang meliputi Andalusia dan Maroko dinilai lebih rasional karena mengadopsi sistem berpikir Aristoteles murni, sedangkan Timur meliputi Irak, Syria, Persia dan sebagainya dinilai masih dipengaruhi oleh sistem berpikir neoplatonisme yang masih terdapat unsur-unsur pemikiran *'irfanī*. Meskipun sikap al-Jabiri dinilai penuh dengan muatan ideologis karena mengusung rasionalisme pemikir Islam *Maghribi*, ia berpendapat bahwa hanya dengan sistem berpikir *burhānī* yang berasal dari Andalusia dan Maroko dianggap lebih objektif dan relevan untuk memajukan peradaban Arab-Islam.

---

<sup>96</sup> Al-Jabiri, *Takwīn Al-'Aql Al-'Arabī*. hlm 316-322.

Meskipun ada perbedaan antara kawasan *Masyriq* dan *Magrib*, secara umum sistem pengetahuan *burhānī* memiliki pandangan dimana hakikat sebenarnya adalah universal. Pandangan ini tentu akan memposisikan makna dari realitas sebagai suatu hal yang utama, sedangkan bahasa diposisikan sebagai instrumen untuk mengekspresikan sebuah makna. Sejalan dengan hal ini, al-Farabi menjelaskan bahwa ‘makna’ mendahului ‘kata’, alasannya karena makna datang dari sebuah aktifitas intelektual dalam mengkonsepsikan fenomena alam maupun sosial kemudian diekspresikan dalam sebuah kata-kata.<sup>97</sup> Dengan demikian, setiap ilmu yang lahir dari nalar *burhānī* bermula dari aktifitas abstraksi/*tajrīd* terhadap realitas sehingga didapatkan sebuah makna. Kemudian, agar makna dapat dipahami dengan baik, maka makna ditempatkan pada kata-kata. Kata atau bahasa dalam hal ini adalah sarana untuk menyatakan makna.

Secara teknis, al-Jabiri menyitir pemikiran al-Farabi yang berpandangan bahwa proses keilmuan terdiri atas tiga tahapan, pertama adalah proses *tajribah* atau eksperimentasi yakni proses pengamatan inderawi terhadap realitas; yang kedua adalah proses *tajrīd* atau abstraksi yakni munculnya bentuk-bentuk inderawi di dalam akal, dan ketiga adalah mengungkapkan makna atau ide tentang realitas melalui ‘*ibārah*’ atau ekspresi berupa kata-kata

---

<sup>97</sup> Abī Naṣr Al-Fārābī, *Kitāb Al-Hurūf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut-Libanon: Dar al-Masyriq, 1986).

dan bahasa.<sup>98</sup> Pada tahap ketiga ini, sistem berpikir *burhānī* berupa penalaran analitis/*tahlīlī* menempati posisi penting. Metode yang digunakan, istilahnya sama seperti kaum *bayānīyun*, yakni *qiyās*. Hanya saja, Ibnu Rusyd mengistilahkan metode yang digunakan oleh kaum *bayānīyun* dengan istilah *qiyās fiqhi* atau *qiyās khatābi/jadali* sedangkan *qiyās* kaum *burhānīyun* disebut dengan *qiyās burhānī* atau *qiyās ‘aqli*,<sup>99</sup> Al-Jabiri menyebut *qiyās burhānī* dengan istilah *qiyās jama’i*.<sup>100</sup> Perbedaan yang signifikan diantara keduanya adalah jika *qiyās* dalam model berpikir *burhānī* berangkat dari prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal berdasarkan analisis rasional dan eksperimen, sedangkan *qiyās* dalam model berpikir *bayānī* berangkat dari pemahaman atas kata-kata yang bersumber dari teks-teks keagamaan.

### C. Wacana Studi Islam Kontemporer: Isu Integrasi Sains dan Agama dan Isu Rasionalitas Agama

Ada hal yang menarik untuk dicermati, yakni ketika Eropa sedang memasuki masa *renaissance* dengan mengagungkan rasionalitas, peradaban Islam justru sedang berusaha meningkatkan pengalaman intelektualnya memasuki relung terdalam dari sumber ilmu melalui perpaduan akal, intuisi, dan

---

<sup>98</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-‘Aql Al-‘Arabi*.

<sup>99</sup> Rusyd, *Faṣl Maqāl Fī Mā Baina Al-Ḥikmah Wa Asy-Syari‘ah Min Al-Ittiṣāl*.

<sup>100</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-‘Aql Al-‘Arabi*.

teks-teks keagamaan. Namun aktifitas filsafat tersebut hanya berkembang di kalangan Syiah. Sementara masyarakat *Sunni* sebagai kelompok mayoritas lebih tertarik untuk menekuni kajian rasional terhadap teks-teks keagamaan dan mendalami tasawuf praktis. Meskipun demikian, tidak dapat disimpulkan bahwa penghambat tumbuh kembangnya ilmu pengetahuan disebabkan hegemoni kaum *Sunni*. Banyak faktor yang menghambat tumbuh kembangnya pemikiran filosofis di dunia Islam diantaranya adalah banyaknya pemikir Muslim yang menentang filsafat,<sup>101</sup> serangan militer dari bangsa Mongol,<sup>102</sup> disintegrasi negara-negara Islam,<sup>103</sup> bangkitnya Eropa yang diakibatkan perang salib,<sup>104</sup> kemudian jatuhnya negara-negara Islam dalam cengkaman kolonial Eropa atau Barat.

Setelah Eropa berhasil mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi canggih melalui kekuatan rasionalitasnya dan telah mampu mendominasi peradaban dunia sekian lama, di penghujung abad ke-19 umat Islam mulai menyadari

---

<sup>101</sup> Reza Yousefvand and Roohalah Lotfizad, "Discuss Factors of Conflicts Scholars with Science on Islamic Civilization (Abbased Caliphate)," *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 2017, 240–45, <https://doi.org/10.7456/1070ASE/022>.

<sup>102</sup> Ayub K. Ommaya, "The Rise and Decline of Science in Islamic Civilization," *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 22, no. 1 (1990): 11–18, <https://doi.org/https://doi.org/10.5915/22-1-13526>.

<sup>103</sup> Ahmad Fuad Fanani, "The Ottoman Empire: Its Rise, Decline and Collapse," *Jurnal Salam* 14, no. 1 (2013): 93–109.

<sup>104</sup> Masoumeh Banitalebi, Kamaruzaman Yusoff, and Mohd Roslan Mohd Nor, "The Impact of Islamic Civilization and Culture in Europe During the Crusades," *World Journal of Islamic History and Civilization* 2, no. 3 (2012): 182–87.

keterpurukannya dalam bidang ekonomi, sosial, dan politik untuk kemudian melakukan perlawanan terhadap hegemoni Eropa. Tokoh yang lantang menyerukan untuk kebangkitan umat Islam dari keterpurukan tersebut diantaranya adalah Jamaluddin Al-Afghani (1838- 1897), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rasyid Ridha (1865-1935).<sup>105</sup> Ketiganya gencar menyuarakan pentingnya berpikir rasional dalam memahami agama seperti pendahulunya. Seruan tersebut lebih banyak ditujukan untuk melakukan perlawanan kepada kolonialisme dan imperialisme dari aspek sosial politik. Selain itu, ada juga sekelompok sarjana Muslim yang menyadari bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang saat ini membawa implikasi negatif. Oleh karenanya, muncul sarjana Muslim yang menyerukan gerakan islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer yang dipandang hanya membawa kebahagiaan semu, pemanasan global, krisis ekologi dan manusia.<sup>106</sup> Diantara tokoh yang menggagas ide islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer adalah Syed Muhammad Naquib al-Attas (1831) dan Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986).

Munculnya ide islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer didasarkan pada sebuah premis yang meyakini bahwa ilmu pengetahuan tidak bebas nilai dan karenanya tidak bersifat

---

<sup>105</sup> Nur Fauziah et al., "Islamic Modernism and the Development of Islamic Intellectualism" (Jakarta, 2020), <https://doi.org/10.4108/cai.20-10-2020.2305145>.

<sup>106</sup> Husein Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains Dan Kehidupan Menurut Shadra Dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003). hlm. 1-5.

universal. Jika demikian, ilmu pengetahuan kontemporer tidak dapat diaplikasikan apa adanya tanpa adaptasi di semua tempat dan kondisi karena ia diproduksi oleh peradaban Barat yang memiliki watak dan kepribadian tertentu. Menurut al-Attas, peradaban Barat merupakan (1) kombinasi dari budaya, filsafat, dan nilai-nilai dari Yunani dan Romawi kuno; (2) bersatu dengan ajaran Yahudi dan Kristen; (3) dan semangat bangsa Latin, Germanik, Celtik, dan Nordik.<sup>107</sup> Unsur-unsur tersebut, menurut al-Attas, yang membentuk konsep dan struktur ilmu pengetahuan kontemporer serta arah perjalanan peradaban Barat. Secara tegas, al-Attas menyatakan bahwa ilmu pengetahuan yang disebar ke penjuru dunia oleh Barat bukan ilmu pengetahuan yang sejati. Untuk itu, umat Islam dihibau agar mengenali unsur-unsur tersebut dan memisahkannya dari struktur ilmu pengetahuan kemudian memasukkan unsur-unsur Islam ke dalamnya.<sup>108</sup> Oleh karena itu, al-Attas mendefinisikan islamisasi ilmu dengan pembebasan manusia, mulai dari *magic*, mitos, animisme dan tradisi kebudayaan kebangsaan, dan kemudian dari pengaruh sekuler atas akal dan bahasanya.<sup>109</sup>

Secara berurutan, menurut al-Attas Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer diawali dengan mengislamkan bahasanya terlebih dahulu. Karena menurutnya, Al-Qur'an telah

---

<sup>107</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*. hlm. 133-134.

<sup>108</sup> Al-Attas. hlm. 137-138.

<sup>109</sup> Al-Attas. hlm. 174.



membuktikan hal tersebut ketika diturunkan kepada masyarakat Arab waktu itu. Bagi al-Attas, bahasa, pemikiran, dan rasionalitas secara berkelindan membentuk kerangka pikir seseorang yang menghasilkan tindakan. Islamisasi bahasa pada akhirnya akan melahirkan islamisasi pemikiran dan rasionalitas. Tidak hanya Al-Qur'an yang dijadikan argumen atas gagasannya tersebut.<sup>110</sup> Menurutny, apa yang dilakukan oleh para ulama dalam mengislamkan peradaban Nusantara juga dimulai dari bahasanya, yakni bahasa Melayu. Untuk membangun peradaban Islam di Nusantara, masyarakatnya dikenalkan dengan istilah-istilah kunci, seperti eksistensi, Tuhan, waktu, agama, jiwa, manusia, dan lain sebagainya. Pengenalan istilah beserta maknanya menyebabkan adanya perubahan-perubahan dalam cara pandang masyarakat Melayu.<sup>111</sup>

Islamisasi ilmu dalam pemikiran al-Attas bukan sekedar menempelkan prinsip-prinsip Islam atas ilmu pengetahuan kontemporer. Lebih dari itu, islamisasi ilmu adalah suatu usaha untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang sejati yang dapat meningkatkan pemikiran dan spiritual pribadi seorang Muslim serta memperkokoh keimanannya pada Tuhan.<sup>112</sup> Dengan demikian, islamisasi ilmu pengetahuan dalam pemikiran al-Attas

---

<sup>110</sup> Al-Attas. hlm. 42-43.

<sup>111</sup> Al-Attas. hlm. 177-178.

<sup>112</sup> Rosnani Hashim, "Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer: Sejarah, Perkembangan, Dan Arah Tujuan," *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 2, no. 6 (2005): 29-45.

erat kaitannya dengan tawaran epistemologi. Sebagai seorang pemikir Muslim yang bercorak tradisional, teori epistemologi yang ditawarkannya tidak lepas dari teori psikologi yang pernah diulas oleh Ibnu Sina, al-Ghazali, Suhrawardi, Ibnu ‘Arabi, dan Mulla Sadra.<sup>113</sup> Menurut al-Attas, ilmu pengetahuan merupakan pengenalan terhadap realitas seperti apa adanya (baik realitas yang tampak di alam fisik ataupun yang tersembunyi di alam *gaib*). Untuk dapat mengenali apa adanya harus ada kesatuan antara jiwa yang mengetahui dengan makna dari sesuatu yang diketahui, bukan bersatunya jiwa dengan objek yang diketahui. Jiwa bersifat aktif secara spiritual untuk siap menjemput kehadiran makna dalam dirinya. Intuisi dalam pemikiran epistemologi al-Attas menempati posisi penting untuk memperoleh ilmu secara iluminatif.<sup>114</sup>

Berbeda dengan al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986) mengartikan islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer dengan aktivitas untuk mendefinisikan kembali, menyusun ulang data, memikirkan ulang argumen dan menghubungkannya dengan data, mengevaluasi kembali kesimpulannya, mengatur ulang tujuan-tujuannya dan semua aktivitas itu dilakukan agar disiplin ilmu pengetahuan tersebut dapat memperkaya wawasan dan

---

<sup>113</sup> Adi Setia, “Epistemologi Islam Menurut Al-Attas: Suatu Uraian Ringkas,” *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 2, no. 6 (2005): 53–58.

<sup>114</sup> Dinar Dewi Kania, “Pemikiran Epistemologi Al-Attas,” *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 11, no. 2 (2017): 16–28.

perjuangan Islam.<sup>115</sup> Secara ringkas, ia adalah aktivitas memadukan ilmu pengetahuan kontemporer ke dalam khazanah tradisi Islam dengan mengeliminasi, menyusun, menganalisa, menyimpulkan ulang dan menyesuaikan dengan nilai-nilai pandangan hidup Islam agar menghasilkan buku teks baru yang diajarkan di sekolah-sekolah Islam.<sup>116</sup> Jika al-Attas lebih menekankan pada usaha untuk mengislamkan epistemologinya dan membutuhkan waktu yang panjang sedangkan al-Faruqi terkesan mengambil jalan praktis dengan praktik islamisasi pada buku ajarnya.

Secara metodologi al-Faruqi mendasarkan gagasannya pada tauhid. Namun tauhid yang dipahami tidak seperti rumusan tauhid tradisional. Menurut al-Faruqi, metodologi tradisional tidak dapat menjawab tantangan zaman modern dan tidak mampu memikul tugas berat islamisasi ilmu pengetahuan modern ini. Dalam gagasannya, tauhid harus diposisikan sebagai prinsip dalam kerangka pemikiran, metodologi dan cara hidup. Prinsip-prinsip tersebut meliputi (1) keesaan Allah, (2) kesatuan penciptaan, (3) kesatuan kebenaran, (4) kesatuan ilmu, (5)

---

<sup>115</sup> Isma'il Raji Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspective," in *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1988). hlm. 32.; Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989). hlm. 20.

<sup>116</sup> Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspective." hlm. 30.

kesatuan kehidupan, dan (6) kesatuan kemanusiaan.<sup>117</sup> Secara teoritis prinsip ini akan memandu dalam proses islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer.

Al-Faruqi memang melampaui al-Attas dalam usaha islamisasi ilmu dengan menyediakan rencana kerjanya. Untuk keperluan tersebut, al-Faruqi merumuskan gagasannya dalam 12 (dua belas) langkah penting, yaitu: (1) penguasaan disiplin ilmu modern; (2) peninjauan disiplin ilmu modern; (3) penguasaan khazanah Islam; (4) penguasaan metode analisis dalam khazanah Islam; (5) penentuan relevansi; (6) penilaian secara kritis disiplin ilmu modern; (7) penilaian kritis khazanah Islam; (8) kajian masalah utama umat Islam; (9) kajian masalah umat manusia; (10) analisis dan sintesis kreatif; (11) menyusun kembali disiplin ilmu dalam kerangka Islam; dan terakhir (12) menyebarkan ilmu yang sudah disesuaikan dengan Islam.<sup>118</sup>

Merupakan antitesis dari gerakan islamisasi ilmu adalah gagasan ilmuisasi Islam yang dirumuskan Kuntowijoyo. Bagi Kuntowijoyo (1943-2005 M.) ilmu pengetahuan harus didasarkan pada al-Qur'an. Sifat *rahmatan lil 'ālamīn* (kebaikan yang universal) harus dirasakan oleh semua umat manusia. Oleh karena itu, cara yang harus ditempuh adalah dengan objektifikasi Islam, yakni menjadikan ajaran-ajaran Islam bersifat universal atau dengan kata lain al-Qur'an dan Sunnah diposisikan sebagai *grand*

---

<sup>117</sup> Al-Faruqi. hlm. 38-52.

<sup>118</sup> Al-Faruqi. hlm. 54-62.

*theory* ilmu pengetahuan. Dengan begitu, Islam akan menjadi basis pengembangan ilmu pengetahuan yang bersifat integralistik, yakni ilmu yang bukan sekedar menggabungkan, akan tetapi menyatukan wahyu dengan pikiran manusia.<sup>119</sup>

Berbeda dengan Kuntowijoyo yang menempuh jalur objektifikasi ajaran Islam dan integralisme ilmu pengetahuan, Amin Abdullah menawarkan paradigma integrasi-interkoneksi dengan menggunakan metode intersubjektifikasi. Kata integrasi memiliki arti hubungan saling mengisi, memberi, dan mengambil antar tradisi keilmuan, yakni tradisi keilmuan Islam dan tradisi keilmuan umum atau tradisi keilmuan kontemporer. Amin Abdullah menegaskan bahwa tidak semua disiplin ilmu dapat diintegrasikan. Namun juga tidak dapat berdiri sendiri, terpisah dengan disiplin ilmu yang lain. Untuk itu diperlukan adanya interkoneksi, yakni adanya keterkaitan disiplin ilmu yang satu dengan yang lainnya. Bentuknya adalah adanya interkoneksi saling mempertimbangkan dan menghargai.<sup>120</sup> Dalam istilah lain, Amin Abdullah sering menggunakan istilah saling bertegur sapa untuk saling melengkapi, mengisi kekurangan masing-masing. Paradigma ini mengandaikan adanya ruang terbuka antar budaya teks (*ḥaḍārah al-nāṣ*), budaya ilmu (*ḥaḍārah al-‘ilm*), dan budaya

---

<sup>119</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika*. hlm. 57-58.

<sup>120</sup> Alim Roswanto, "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah," in *Islam, Agama-Agama, Dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah*, ed. Ahmad Muttaqin Moch Nur Ichwan, I (Yogyakarta: CISForm UIN Sunan Kalijaga, 2013). hlm. 22.

filsafat (*ḥadārah al-falsafah*).<sup>121</sup> Pada tahun 2004, paradigma integrasi-interkoneksi menjadi kerangka dasar pengembangan ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>122</sup>

Pada tahun 2015, muncul tawaran paradigma kesatuan ilmu (*Unity of Sciences/Wahdah al-‘Ulum*) yang dirumuskan oleh dosen-dosen UIN Walisongo Semarang. Paradigma ini memandang bahwa ilmu pengetahuan pada dasarnya berasal dari Tuhan dan juga bermuara kepada Tuhan melalui wahyu yang suci baik secara langsung ataupun tidak.<sup>123</sup> Secara langsung melalui dalil-dalil *qauli* dan secara tidak langsung melalui dalil-dalil *kauni*. Paradigma ini mengidealkan bahwa karena ilmu berasal dari Tuhan, sudah seharusnya ilmu tersebut akan mengantarkan para pengkajinya untuk mengenal Tuhan (*ma’rifah*).<sup>124</sup> Strategi yang digunakan adalah dengan humanisasi ilmu-ilmu keislaman, spiritualisasi ilmu-ilmu modern, dan revitalisasi *local wisdom*.<sup>125</sup>

Di samping isu integrasi ilmu dan agama, isu rasionalitas agama juga diperbincangkan dalam studi Islam kontemporer. Pemikir Muslim kontemporer mengusung isu rasionalitas agama

---

<sup>121</sup> Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. hlm. 402-403.

<sup>122</sup> Ahmad Muflihun, “Paradigma Keilmuan Integrasi-Interkoneksi (Studi Terhadap Desain Dan Implementasi Kurikulum Program Magister Prodi Pendidikan Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)” (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

<sup>123</sup> Muhyar Fanani, *Paradigma Kesatuan Ilmu* (Semarang: Karya Abadi, 2015). hlm. 38.

<sup>124</sup> Mahmudi, “Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo Dalam Perspektif Scientia Sacra S.H. Nasr” (UIN Walisongo Semarang, 2020). hlm. 126.

<sup>125</sup> Fanani, *Paradigma Kesatuan Ilmu*. hlm. 55.

dengan tujuan agar Islam sebagai agama benar-benar relevan dengan perkembangan zaman. Islam diharapkan dinamis dan mampu menjawab bahkan memberikan solusi tanpa kehilangan nilai-nilai spiritualitasnya. Isu ini berusaha memberikan penekanan lebih akan pentingnya harmoni antara akal dan wahyu. Agama dituntut untuk terbuka dan berdialog dengan pemikiran-pemikiran modern seputar humanisme, gender, pluralitas, keadilan sosial, lingkungan hidup, dan sebagainya.<sup>126</sup>

Tradisi keilmuan yang banyak mendapatkan sorotan dan dituduh sebagai faktor utama kemunduran peradaban Islam adalah fikih. Karakter *bayānī* dalam fikih yang bersifat normatif dinilai sangat kuat dominasinya dalam studi Islam. Fikih yang dikembangkan oleh ulama Islam hari ini masih mengusung prinsip-prinsip yang mengakar kuat dari pandangan hidup masyarakat Arab Jahiliyyah, yakni prinsip *infīṣāl* (*discontinue*), prinsip *tajwīz* (keserbabolehan), dan prinsip *muqārabah* (kedekatan dan keserupaan).<sup>127</sup> Prinsip-prinsip tersebut yang dinilai menjadikan Islam, khususnya fikih tidak mudah untuk menyesuaikan zaman. Diantara pemikir kontemporer

---

<sup>126</sup> Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Amerika: University of Chicago Press, 1984); Madjid Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2003).

<sup>127</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 239-248.

menyerukan persoalan ini adalah Fazlur Rahman (1919-1988),<sup>128</sup> Muhammad Arkoun (1928-2010),<sup>129</sup> Muhammad Abid al-Jabiri (1935-2010),<sup>130</sup> dan sebagainya. Atas dasar kegelisahan tersebut, dalam membaca tradisi keilmuan klasik/*turats*, mereka banyak memanfaatkan perangkat metodologis yang berkembang di abad 19-20 seperti hermeneutika, ilmu linguistik modern, filsafat, ilmu sosial, sejarah, dan ilmu budaya dengan harapan agar fikih mampu bersenyawa dan luwes dengan zamannya<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ed. Richard L. Chambers (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982). hlm. 2-5.

<sup>129</sup> Muhammad Arkoun, *Tārīkhiyyah Al-Fikr Al-'Arabi Al-Islāmi Tarjamah Hasyim Salih*, 3rd ed. (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1996). hlm. 8.

<sup>130</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 239-379.

<sup>131</sup> Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*.



### BAB III

## PROSES TERBENTUKNYA EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN SALAF

#### A. Pesantren Salaf: Problem Definisi

##### 1. Makna Pesantren

Istilah pesantren berasal dari kata santri yang diberi awalan *pe-* dan akhiran *-an* yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki arti asrama tempat tinggal para santri atau para murid. Kata santri sendiri, secara bahasa diduga berasal dari bahasa India, '*shastri*' yang berarti orang yang mengetahui isi kandungan buku-buku suci agama Hindu. Sedangkan buku-buku suci tadi disebut dengan '*shastra*'<sup>1</sup> yang seakar dengan kata sastra meski dengan makna yang berbeda. Jika benar santri berasal dari kata *shastri* maka istilah santri dapat dipahami sebagai orang yang mengetahui isi kandungan kitab suci umat Islam, yakni Alquran. Ada juga yang menduga bahwa kata santri berasal dari kata *cantrik* (bahasa Jawa kuno) yang berarti orang yang selalu mengikuti Ki Ajar/guru dimanapun tinggal dan menetap. Adapun tempat pendidikannya disebut dengan *pawiyatan*.<sup>2</sup> Ada juga yang menduga bahwa santri berasal dari kata '*santra*' (bahasa Sansekerta) yang berarti orang baik dan suka menolong. Jadi,

---

<sup>1</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985). hlm. 79-85.

<sup>2</sup> Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan Dan Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*, I (Jakarta: Kencana, 2007). hlm. 23-24.

makna pesantren adalah tempat untuk menempa orang agar baik dan suka menolong.<sup>3</sup>

Berangkat dari makna kebahasaan tersebut, tidak heran jika Amir Hamzah Wirjosukarto, Aboebakar, dan Soegarda Poerbakawatja, sebagaimana yang dikutip oleh Karel A Steenbrink, menyimpulkan bahwa pesantren berasal dari tradisi India.<sup>4</sup> Pandangan ini diyakini juga oleh Nurcholish Madjid. Menurutnya institusi pendidikan yang mirip pesantren sudah ada sejak pra Islam di Indonesia, ia sudah ada sejak Indonesia didominasi oleh kekuasaan Hindu-Budha. Kemudian institusi tersebut diteruskan dan dirubah oleh Islam. Istilah teknisnya adalah sudah diislamisasi agar sesuai dengan tradisi Islam.<sup>5</sup> Menguatkan asumsi tersebut, Aguk Irawan M.N. menggambarkan bahwa pesantren mampu eksis hingga hari ini karena ia memiliki kesamaan dengan etika Hindu-Budha yang ada di Nusantara sebelum datangnya Islam.<sup>6</sup> Meski demikian, pandangan umum ini masih dapat diperdebatkan mengingat di dalam tradisi Islam sendiri, khususnya di Makkah, menurut hasil penelitiannya

---

<sup>3</sup> Mizanul Akrom, *Pendidikan Islam Kritis, Pluralis Dan Kontekstual* (Bali: Mudilan Group, 2019). hlm. 90.

<sup>4</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. hlm. 20.

<sup>5</sup> Nurcholish Madjid, "Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren," in *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, ed. Kurnanto (Jakarta: Paramadina, 1997). hlm. 3.

<sup>6</sup> Aguk Irawan M.N., *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Pesantren Tebu Ireng Dan Ploso* (Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2018). hlm. 395.

Azyumardi Azra, pada tahun 571/1175 sudah berdiri madrasah yang dilengkapi dengan *ribāṭ*.<sup>7</sup> Ibnu Batutah menggambarkan *ribāṭ* sebagai tempat tinggal kaum sufi yang tidak hanya diperuntukkan untuk praktik sufistik melainkan juga sebagai pusat studi ilmu keislaman,<sup>8</sup> seperti pesantren dimana guru dan murid hidup dalam sebuah tempat untuk memperdalam ilmu-ilmu keislaman.

Mengasosiasikan *ribāṭ* dengan cikal bakal pesantren di Indonesia selaras dengan pendapat banyak sarjana yang mengidentifikasi bahwa wajah Islam yang dikenalkan oleh para pendakwah adalah Islam sufi yang terbentuk dalam kelompok tarekat.<sup>9</sup> Biasanya, kyai yang sekaligus pemimpin tarekat (mursyid) mewajibkan pengikutnya untuk melaksanakan suluk. Secara bahasa suluk berasal dari bahasa Arab *salaka* yang berarti menempuh jalan. Kegiatan suluk merupakan proses penyucian jiwa dan pendekatan diri pada Tuhan yang wajib dilaksanakan oleh pengikutnya. Dalam terminologi tarekat, pengikutnya disebut dengan *sālik* (orang yang menempuh jalan). Suluk sering juga disebut dengan khalwat, yaitu kegiatan meninggalkan kesibukan

---

<sup>7</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, V (Bandung: Mizan, 1999). hlm. 63.

<sup>8</sup> Ibn Baṭūṭah, *Rihlah Ibn Baṭūṭah: Tuhfah Al-Nuzār Fi Garā'ib Al-Amṣār Wa 'Ajā'ib Al-Asfār*, ed. Muhammad 'Abd al-Mun'im Al-'Iryan, I (Beirut: Dār Ihya' al-'Ulūm, 1987). hlm. 167.

<sup>9</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. hlm. 31.

duniawi selama waktu tertentu di bawah bimbingan mursyid dalam sebuah tempat yang sepi.<sup>10</sup> Sejalan dengan kegiatan suluk, kitab-kitab yang bersinggungan dengan ilmu-ilmu keislaman juga disampaikan. Sejak saat itu pesantren mulai muncul di Indonesia.<sup>11</sup>

Dari fakta di atas, Zamakhsary dhofier merumuskan elemen dasar pesantren, yakni adanya pondok (asrama), masjid, pengajaran kitab klasik (kitab kuning), santri, dan kyai.<sup>12</sup> Tidak dinamakan pesantren jika ada salah satu elemen yang tidak terpenuhi. Jika elemen ini menjadi rukun pesantren, adanya pesantren virtual<sup>13</sup> yang kokoh berdiri di dunia maya menjadi tidak tepat dinamakan pesantren. Meskipun pesantren virtual ini memiliki santri dari berbagai penjuru yang dapat berinteraksi (pengajian kitab) dengan kyainya secara online tapi karena tidak memiliki pondok (asrama) atau masjid sebagai tempat pengajian maka tidak dapat dinamakan pesantren. Menurut Hatta Fakhurrozi, kehadiran pesantren virtual memang tidak dapat

---

<sup>10</sup> Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis, Dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992). hlm. 88; Retno Sirnopati, *Tarekat Qadiriyyah Khalwatiyyah: Kajian Historis Praktik Tarekat Qadiriyyah Khalwatiyyah Bengkel Di Desa Bagu Pringgarata Lombok Tengah* (Margomulyo-Pati: Maghza Pustaka, 2022). hlm. 48.

<sup>11</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. hlm. 31.

<sup>12</sup> Dhofier. hlm. 44.

<sup>13</sup> Contoh dari pesantren ini adalah [pesantrenvirtual.com](http://pesantrenvirtual.com), [pesantrenvirtual.net](http://pesantrenvirtual.net), [pesantrenalmadinah.com](http://pesantrenalmadinah.com), dan sebagainya.

menggantikan peranannya pesantren konvensional yang telah dibangun dan menyatu bersama kultur masyarakat.<sup>14</sup>

## 2. Makna Pesantren Salaf

Diskursus munculnya penegasan identitas pesantren salaf nampaknya dimulai sejak adanya perubahan politik Hindia Belanda yang memperkenalkan sistem pendidikan Eropa untuk menandingi pengaruh pesantren. Sejak saat itu, beberapa pesantren mulai mengadakan perubahan-perubahan mendasar. Di antaranya pada tahun 1910 Pesantren Denanyar Jombang mulai menerima santri putri. Pada tahun 1920 an Pesantren Tebuireng sudah mulai memperkenalkan mata pelajaran umum (bahasa Belanda, bahasa Indonesia, ilmu hitung, dan ilmu bumi). Pasca kemerdekaan, alih-alih mengembangkan pesantren sebagai institusi pendidikan paling tua, pemerintah Indonesia justru mengembangkan sekolah model Eropa seluas-luasnya.<sup>15</sup>

Kebijakan pemerintah Indonesia mengakibatkan turunnya pamor pesantren di masyarakat sehingga minat peserta didik turun drastis. Sekitar tahun 1950-an, banyak pesantren yang tutup kecuali pesantren yang menyelenggarakan sekolah formal yang dapat bertahan. Namun, tidak semua pesantren melakukan perubahan-perubahan yang mendasar untuk merespons kebijakan

---

<sup>14</sup> Hatta Fakhurrozi, "Pesantren Virtual: Dinamisasi Atau Disrupsi Pesantren?," *Jurnal Pedagogi* 10, no. 1 (2021): 153–69.

<sup>15</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*.

pemerintah Indonesia. Sejak saat itu, muncul tipe pesantren yang berragam. Zamakhsary dhofier menyederhanakan tipe pesantren menjadi dua, yakni pesantren salaf atau tradisional dan pesantren khalaf atau modern.

Pesantren salaf dalam pandangan Zamakhsary dhofier adalah pesantren yang masih mempertahankan pengajaran kitab klasik (kitab kuning) sebagai rujukan utama. Sistem pendidikan sudah dikelola secara klasikal/madrasi tapi belum mengenalkan mata pelajaran umum seperti yang diajarkan di sekolah-sekolah. Nama lain dari pesantren ini adalah pesantren tradisional. Sedangkan pesantren khalaf adalah tipe pesantren yang dikelola dengan sistem klasikal dengan menambahkan mata pelajaran umum di samping masih mempertahankan pengajaran kitab-kitab klasik seperti Pesantren Tebu Ireng Jombang atau tidak mengajarkan kitab klasik seperti Pondok Modern Gontor.<sup>16</sup>

Klasifikasi pesantren di atas nampaknya berbeda dengan beberapa pengakuan dari pemilik pesantren, contohnya adalah Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren al-Anwar Sarang. Keduanya, sejak awal pendirian mengklaim dirinya sebagai pesantren salaf meskipun di dalamnya sudah mengajarkan mata pelajaran umum melalui madrasah atau sekolah formal bahkan perguruan tinggi. Jika mengikuti klasifikasi yang dirumuskan oleh Zamakhsary dhofier, kedua pesantren ini masuk dalam kategori

---

<sup>16</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. hlm. 41-42.

pesantren khalaf. Oleh karena itu, yang dimaksud dengan pesantren salaf dalam penelitian ini bukan seperti yang dimaksud oleh Zamakhsary dhofier. Akan tetapi adalah pesantren salaf yang diklaim oleh pihak internal Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren al-Anwar Sarang yang sudah mengalami berbagai perubahan-perubahan mendasar dalam menghadapi tantangan zaman.

Perbedaan makna pesantren salaf di atas muncul karena beda cara pandang. Zamakhsary dhofier memaknai pesantren salaf dari ada dan tidaknya pengenalan pelajaran umum -yang dimaknai sebagai tantangan modernitas-. Sementara Pesantren An-Nawawi Berjan berpandangan bahwa salaf atau salafiyah adalah sikap mental yang tidak terkait dengan fasilitas pendidikan, sistem pendidikan, atau modernitas.<sup>17</sup> Pemaknaan baru ini sangat memungkinkan bagi pesantren salaf untuk menerima kehadiran modernitas termasuk mengenalkan pelajaran umum. Jika makna ini diterima, klasifikasi yang adil adalah membedakan pesantren salaf antara sebelum dan sesudah adanya tantangan modernitas, yakni pesantren salaf era klasik dan pesantren salaf era kontemporer.

Untuk mempertegas maksud pesantren salaf dalam penelitian ini, peneliti mencoba untuk merujuk pada makna asli dari kata salaf yang disematkan pada kata pesantren. Secara

---

<sup>17</sup> Mahsun Zain, Sahlan, and Muhammad Ali Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo* (Surabaya: Khalista, 2008). hlm. 109-110.

etimologi, istilah salaf merupakan serapan dari bahasa Arab, ‘*salaf*’ atau *salafiyah*, artinya ‘yang telah berlalu’ atau ‘mengikuti golongan yang telah lalu’.<sup>18</sup> Salaf juga sering diterjemahkan dengan tradisional<sup>19</sup> yang berorientasi pada sesuatu hal yang sudah lalu dan terdiri dari kelompok tua.<sup>20</sup> Tradisional sendiri berasal dari kata *traditum* yang memiliki arti segala perilaku yang sudah menjadi kebiasaan yang ditransmisikan atau diwariskan oleh masa lalu ke masa sekarang atau yang akan datang yang dilaksanakan secara berulang-ulang.<sup>21</sup> Tradisi juga sering dipadankan dalam bahasa Arab dengan *turats* yang memiliki arti sesuatu hal yang diwariskan. Dengan demikian, karena penelitian ini fokus pada konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf, maka makna salaf dalam penelitian ini adalah corak epistemologi yang diwariskan secara turun temurun yang diyakini bersambung hingga Rasulullah.

Penyebutan epistemologi warisan di dalam tradisi pesantren salaf tersebut mengisyaratkan adanya proses panjang dari abad ke-7 hingga abad ke-18 Masehi. Seperti yang sudah penulis ulas pada Bab II, pemikiran sarjana Muslim pasca al-

---

<sup>18</sup> M.N., *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Pesantren Tebu Ireng Dan Ploso*. hlm. 19.

<sup>19</sup> Mahfud Junaedi, *Paradigma Baru Filsafat Pendidikan Islam*, I (Depok: Kencana, 2017). hlm. 184.

<sup>20</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

<sup>21</sup> Syamsuddin AB, *Pengantar Sosiologi Dakwah*, I (Jakarta: Kencana, 2016). hlm. 58.



Ghazali (ulama abad 9/10 Masehi) cenderung memilih tasawuf sebagai basis pemikirannya atau dikombinasikan dengan fikih atau dengan filsafat. Dengan demikian, epistemologi yang hendak dilestarikan oleh pesantren salaf adalah epistemologi yang komponen utamanya adalah sufisme. Hal ini diperkuat dengan pendapat Nurcholish Madjid yang menyatakan bahwa kaum sufi memiliki jasa besar dalam menyebarkan Islam di Nusantara. Dari kaum sufi inilah unsur-unsur sufisme diposisikan menjadi pondasi utama dalam sistem pendidikan pesantren.<sup>22</sup>

## **B. Proses Terbentuknya Sistem Ilmu di Pesantren Salaf**

Pada pembahasan di Bab II, penulis telah mengulas bahwa al-Jabiri membedakan antara nalar pembentuk (*al-'Aql al-Mukawwin*) dengan nalar terbentuk (*al-'Aql al-Mukawwan*). Nalar pembentuk disebut juga dengan nalar murni, yaitu nalar yang dimiliki oleh semua manusia dan menjadi pembeda dengan hewan. Sedangkan nalar terbentuk dapat disebut juga dengan nalar budaya, yakni nalar manusia yang dibentuk oleh kebudayaan tertentu. *al-'Aql al-Mukawwan* bersifat relatif dan temporal yang dapat berubah-ubah menyesuaikan budaya masyarakatnya. Dengan demikian menganalisa proses pembentukan sistem ilmu di pesantren salaf, berarti menganalisa *al-'Aql al-Mukawwan* (nalar terbentuk). Unsur-unsur yang membentuk sistem ilmu tersebut, menurut penulis ada 2 (dua);

---

<sup>22</sup> Nurcholish Madjid, "Tasawuf Dan Pesantren," in *Pesantren Dan Pembaharuan*, ed. M. Dawam Rahardjo, I (Jakarta: LP3ES, 1974). hlm. 103-114.

yang pertama adalah nalar sufi yang dibawa oleh walisongo dan yang kedua adalah karakteristik penduduk jawa pra Islam yang bersifat mistis.

#### 1. Nalar awal pendakwah Islam di Nusantara

Ada perbedaan pendapat di kalangan sejarawan tentang kapan Islam mulai dibawa ke Nusantara. Thomas Walker Arnold (1864-1930), Syed Muhammad Naquib al-Attas (lahir 1931), Jacob Cornelis Van Leur (1908-1942), H. Abdul Malik Karim Amrullah/HAMKA (1908-1981) dan lain sebagainya berpendapat bahwa Islam dibawa ke Nusantara oleh orang Arab dan Persia pada abad ke-7. Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), Clifford James Geertz (1926-2006), dan W. F. Stutterheim (1892-1942) memiliki pendapat lain, menurut mereka Islam dibawa dan disebarluaskan ke Nusantara mulai abad ke-12 dan abad ke-13 oleh para pedagang dari Gujarat, anak benua India. Untuk mengakomodasi berbagai teori tersebut, Azyumardi Azra membaginya menjadi 3 (tiga) fase, yaitu (1) fase pengenalan melalui jalur perdagangan, (2) fase penyebaran oleh pendakwah professional, dan (3) fase pengembangan melalui jalur politik.<sup>23</sup>

Fase pertama terjadi pada akhir abad ke-7 atau ke-8 sampai abad ke-12. Pada fase ini Islam sudah mulai dikenalkan ke penduduk Nusantara melalui para pedagang yang berasal dari Arab dan Persia. Kontak perdagangan ini sebenarnya sudah

---

<sup>23</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*.

terjadi jauh sebelum Islam lahir di Mekah, bahkan sejak era peradaban Phunisia dan Saba. Pada masa itu, jalinan yang terbentuk adalah murni perdagangan. Dari perdagangan meningkat menjadi hubungan keagamaan terjadi setelah Islam lahir di kota Makah. Tidak lama setelah kenabian, Islam dibawa oleh para pedagang yang sudah terbiasa melewati Nusantara untuk berniaga ke Cina. Pada fase ini, Islam belum dapat berkembang secara baik karena tujuan utamanya adalah berdagang sambil mengenalkan Islam.

Pada fase berikutnya, Islam sudah diterima secara luas oleh penduduk Nusantara. Hubungan perdagangan, keagamaan, dan kultural terjalin sangat baik antara Arab-Persia dengan Nusantara. Proses ini terjadi dari abad ke-13 hingga abad ke-15. Azyumardi Azra menegaskan bahwa pada masa ini, Islam disebarkan secara serius oleh para pendakwah profesional yang memiliki misi khusus tersebut, bukan semata-mata oleh para pedagang seperti yang disimpulkan oleh Van Leur.<sup>24</sup> Namun demikian, berbeda dengan Azyumardi Azra, Abdurrahman Mas'ud memandang bahwa para pendakwah professional juga memiliki latar belakang seorang pedagang. Asumsi ini cukup beralasan karena Sunan Kudus, salah satu pendakwah Islam di

---

<sup>24</sup> Azra. hlm. 30-31.

Nusantara, adalah seorang pedagang yang kaya raya sekaligus seorang pendakwah yang profesional.<sup>25</sup>

Figur profesionalitas para pendakwah, menurut A.H. Johns adalah cendekiawan Muslim yang menjadikan sufi sebagai jalan hidupnya. Sejak abad ke-13 para pendakwah sufi memainkan peranan penting dalam organisasi sosial yang ada di kota-kota Pelabuhan Nusantara. Faktor yang paling utama dalam mendukung keberhasilan konversi agama penduduk lokal adalah kemampuan dasar para sufi dalam mengenalkan Islam. Sejarah peradaban Islam mencatat bahwa kelompok sufi sudah cukup berhasil dalam menggunakan unsur-unsur budaya yang tidak diajarkan oleh Nabi secara eksplisit sebagai suplemen untuk memahami Islam. Dengan kemampuan tersebut, para pendakwah sufi mampu mengharmoniskan ajaran Islam dengan budaya lokal penduduk Nusantara. Sufi menjadikan Islam mudah diterima tanpa ada pertumpahan darah.<sup>26</sup>

Kesimpulan dari penelitiannya A.H. Johns diperkuat dengan bukti-bukti dari sejarah lokal yang menggambarkan bahwa para pendakwah memiliki keahlian dalam ilmu magis dan mampu menyembuhkan berbagai penyakit masyarakat. Para pendakwah sanggup hidup berdampingan dengan penduduk

---

<sup>25</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama Dan Tradisi*, ed. M. Faisol Fatawi, I (Yogyakarta: LKiS, 2004). hlm. 46.

<sup>26</sup> A. H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23, <https://doi.org/10.1017/S0217781100000260>.

miskin, jauh dari gemerlap dunia meskipun mereka masih memiliki koneksi yang baik dengan para saudagar kaya dari Arab. Mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang sesuai dengan karakteristik penduduk lokal dan masih berpegang teguh pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.<sup>27</sup> Para pendakwah ini dikenal oleh penduduk Indonesia dengan sebutan Walisongo.

Pengaruh sufisme dalam proses penyebaran Islam dapat dicermati dari munculnya karya sastra pasca Walisongo. Beberapa karya sastra yang ditemukan memiliki nuansa sufistik. Beberapa diantaranya ditulis dalam bentuk syair, kidung, hikayat dan tembang. Agus Sunyoto memberikan contoh seperti *Serat Sasatra Gending* yang ditulis oleh Sultan Agung (1593- 1645), *Syair Perahu* karya Hamzah Fansuri (w. 1630), *Syair Ma'rifah* gubahan Abdur Rauf Sinkel (1615- 1693), *Suluk Linglung*, *Serat Dewaruci*, *Serat Cibolek*, *Serat Centhini* dan lain sebagainya yang isinya dipenuhi unsur-unsur sufisme.<sup>28</sup>

Gerakan Walisongo yang mengambil jalur sufi sejalan dengan kondisi sosial dan politik di dunia Islam abad ke-13. Menurut A.H. Johns mengutip H.A.R. Gibb, kaum sufi mengambil peranan penting dalam melestarikan Islam setelah Baghdad ditaklukan oleh tentara Mongol pada tahun 656 H./1258 M. Pada masa ini, secara bertahap gerakan sufi berkembang

---

<sup>27</sup> Johns. hlm. 15.

<sup>28</sup> Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*, I (Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2016). hlm. 162.

menjadi institusi dalam wadah tarekat yang secara aktif mulai berafiliasi dengan para pedagang.<sup>29</sup>

Sufi-tarekat yang diyakini John sebagai basis penyebaran Islam di Nusantara didukung oleh Affandi Mochtar yang menjadikannya tidak mampu mengembangkan wacana-wacana intelektual khas para intelektual sufi seperti Ibnu ‘Arabi (1165-1240), Suhrawardi (1154-1191), dan sebagainya. Menurutnya sufi dikembangkan oleh Walisongo dalam bentuk perilaku moral atau *tasawuf ‘amali*. Secara tegas, Affandi Mochtar menyebutnya dengan tasawuf yang sudah mati karena kehilangan dimensi filosofisnya. Pembungkaman Hamzah Fansuri (w. 1630) dan Syamsudin al-Sumatrani (w. 1630) di Sumatra oleh Nuruddin ar-Raniri (1658) serta Syekh Siti Jenar (1426-1517) di Jawa oleh Walisongo adalah awal dari kematian sufi yang bermuatan filosofis di Nusantara.<sup>30</sup> Dalam kondisi seperti ini, sufi yang bernaung di bawah nalar *‘irfānī* justeru mampu berdamai dengan fikih atau kalam yang bernaung di bawah nalar *bayānī* setelah sekian lama tidak dapat bersatu.

Sufi yang terinstitusi dalam tarekat mengharuskan seseorang untuk mematuhi aturan-aturan dalam syariat Islam terlebih dahulu. Hubungan antara syariat, tarekat, dan hakikat

---

<sup>29</sup> Johns, “Sufism as a Category in Indonesian Literature and History.”

<sup>30</sup> Affandi Mochtar, *Kitab Kuning Dan Tradisi Akademik Pesantren*, I (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2009). hlm. 42-47.

digambarkan oleh Abu Bakar al-Makkiy sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Menurutnya, syariat merupakan dimensi perundang-undangan dalam Islam yang ditetapkan oleh Allah melalui Rasul-Nya, baik berupa perintah maupun larangan. Adapun tarekat merupakan dimensi dari pengamalan syariat yang ketat sementara hakikat adalah buah dari ketekunan dalam beribadah yang berkaitan dengan dimensi batiniah, spiritual. Kedudukan syariat atas keduanya adalah sebagai pondasi. Tanpa syariat, baik tarekat maupun hakikat dinilai batal atau tidak sah.<sup>31</sup>

Perjuangan Walisongo mengenalkan Islam berwajah sufi yang sudah dijinakkan dalam wadah tarekat –mengikuti istilah Affandi Mochtar- di kemudian hari menjadi spirit tradisi keilmuan pesantren yang banyak mengandung unsur mistik. Selain karena pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang digagas oleh pimpinan Walisongo generasi pertama, Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H./1419 M.), para kyai secara nasab ataupun sanad juga terhubung dengan Walisongo. Sebagai contoh, Syaikh Kholil (1820-1925) Bangkalan Madura dan Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1897), gurunya para kyai, merupakan keturunan dari Sunan Gunung Jati atau Syaikh Syarif

---

<sup>31</sup> Abu Bakar Al-Makkiy, *Kifāyah Al-Atqiyā' Wa Minhāj Al-Aṣfiyā'* (Surabaya, n.d.). hlm. 8-10.

Hidayatullah (1448-1568).<sup>32</sup> K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947), pendiri Nahdlatul Ulama dan pimpinan Pesantren Tebu Ireng, adalah keturunan dari Jaka Tingkir, guru spiritualnya Sunan Kalijaga.<sup>33</sup> Syekh Yasin al-Fadani (1915-1990), Mbah Ma'shum Lasem (1868-1972), dan K.H. Maimun Zubair (1928-2019) merupakan keturunan dari Syaikh Muhammad Ainul Yakin atau Sunan Giri (1442-1506).

Dari deskripsi singkat di atas, dapat disederhanakan bahwa nalar sufi menjadi fondasi utama yang membentuk sistem keilmuan di pesantren salaf. Sufi yang bersifat mistis membentuk konsep ilmu, sumber ilmu, metode perolehannya, dan yang terkait dengan ilmu. Nalar ini yang menjadikan Islam mudah diterima oleh penduduk Nusantara yang memiliki kecenderungan yang sama dalam hal mistis. Di bawah ini penulis bahasa nalar mistisisme penduduk Nusantara yang ikut serta dalam membentuk nalar keilmuan pesantren salaf di Indonesia.

## 2. Nalar Mistisisme Penduduk Nusantara pra Islam

Menurut Koentjaraningrat, ajaran-ajaran mistik yang dikenalkan oleh Walisongo disambut dengan baik oleh penduduk

---

<sup>32</sup> Aah Syafaah, "Menelusuri Jejak Dan Kiprah Kiai Kholil Al-Bangkalani," *Jurnal Tamaddun : Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 5, no. 1 (2017): 22–39, <https://doi.org/10.24235/tamaddun.v5i1.1964>; Ahmad Muhdlori, "Pemikiran Pendidikan Islam Syekh Nawawi Al-Bantani," in *Jejak Pemikiran Pendidikan Ulama Nusantara: Genealogi, Historiografi, Dan Kontekstualisasi Pendidikan Islam Di Nusantara*, ed. Mirza Mahbub Wijaya, I (Semarang: Asna Pustaka, 2021). hlm. 232.

<sup>33</sup> Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama Dan Tradisi*.



Nusantara, khususnya masyarakat Jawa. Sambutan baik ini dikarenakan tradisi yang berkembang di Jawa pra Islam didominasi oleh unsur-unsur mistik.<sup>34</sup> Sebelum memeluk agama Hindhu dan Budha, masyarakat Jawa sudah mengenal agama Kapitayan. Agama Kapitayan adalah kepercayaan yang dianut oleh masyarakat Jawa kuno yang disebut oleh C.C Berg (1938) dan G.J. Held (1950) dengan *animisme* dan *dinamisme*.<sup>35</sup>

Sesembahan agama Kapitayan dikenal dengan sebutan *Sanghyang Taya* yang berarti ‘hampa’ atau ‘kosong’. Makna kosong bukan berarti ‘tidak ada’. *Taya* atau kosong adalah sebuah ungkapan untuk sesuatu yang tidak dapat didefinisikan. Masyarakat Jawa mendeskripsikannya dengan *tan kena kinaya ngapa* yang bermakna tidak dapat digambarkan dan dibayangkan bagaimana bentuknya, mirip dengan konsep Tuhan dalam agama monoteis. Kekuatan mistis dari Sanghyang Taya yang disebut dengan Tu atau To bersemayam pada sesuatu benda yang terdapat kata Tu atau To, seperti wa-Tu, Tu-gu, To-ya, Tu-ban, Tu-nggak, dan sebagainya. Benda-benda tersebut merupakan sarana-sarana yang dapat ditangkap oleh pancaindera untuk menyembah kepada yang Maha Gaib dengan menyediakan sesaji-sesaji didekatnya.

Dalam kepercayaan agama Kapitayan, pemuja Sanghyang Taya yang taat atau dalam agama Islam disebut dengan soleh

---

<sup>34</sup> Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984). hlm. 53.

<sup>35</sup> Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. hlm. 156.

akan dikaruniai kekuatan mistis dan diberi gelar *Ra-tu*. Apapun yang diperbuat oleh *Ra-tu* dianggap seperti apa yang dikehendaki oleh Sanghyang Taya. Segala perbuatan yang bersumber dari *Ra-tu* mengandung unsur kekuatan rahasia ketuhanan dari Sanghyang Taya. Sebagai bentuk penghormatan, apapun yang dilakukan oleh *Ra-tu* ditandai dengan kata *Pi*. Jika *Ra-tu* berbicara disebut *Pi-dato*. Ketika mengajar disebut *Pi-wulang*. Jika menyampaikan petuah disebut *Pi-tutur*. Petunjuknya disebut *Pi-tuduh*. Hukumannya disebut *Pi-dana*. *Ra-tu* adalah pengejawentahan kekuatan mistis Sanghyang Taya.<sup>36</sup>

Konsep *Ra-tu* ini berhubungan erat dengan sistem pemerintahan di Jawa. Penguasa monarki dalam sebuah pemerintahan, setelah agama Hindu berkembang di Jawa, diberi gelar dengan raja. Sedangkan daerah kekuasaannya disebut dengan kerajaan. Dalam kebudayaan Hindu, raja diyakini memiliki sifat ketuhanan. Raja digambarkan seperti dewa yang hidup di dunia untuk menjadi seorang pemimpin yang mengelola sebuah kerajaan. Pengkultusan terhadap raja jamak berkembang di India, Cina, Champa, Indonesia, Thailand, dan sebagainya yang berkembang dengan subur di Asia Tenggara.<sup>37</sup> Pengkultusan terhadap raja mirip dengan konsep *Ra-tu* dalam agama Kapitayan. Oleh karena itu, masyarakat Jawa terkadang menyebut raja

---

<sup>36</sup> Sunyoto. hlm. 10-19.

<sup>37</sup> Hermann Kulke, *The Devarāja Cult* (New York: Cornell University, 1978). hlm. 1-2.

dengan *Ra-tu*. Raja oleh masyarakat Jawa diyakini sebagai orang soleh yang selalu mencari tuntunan dari Sanghyang Taya. Tuntunan Sanghyang Taya akan lahir dalam kebijakan-kebijakan yang keluar dari raja atau *Ra-tu*.

Kepercayaan asli masyarakat Jawa yang menganut agama Kapitayan tidak mengalami banyak perubahan ketika agama Hindu mulai dikenalkan oleh para pedagang dari India. Ataupun ketika terjadi migrasi penduduk Dongson di Vietnam utara yang membawa kebudayaan yang berbeda.<sup>38</sup> Kondisi semacam ini, menurut I Nyoman Yoga Segara, terjadi karena watak dasar Hindu tidak berusaha untuk mengkonversi agama lokal, melainkan memuliakan dan merawat agama pribumi.<sup>39</sup> Dan faktanya pun, Hindu hanya dianut oleh kalangan keraton, tidak menyentuh kalangan masyarakat secara umum. Terkait dengan hinduisasi ini, merujuk pada bukti-bukti sejarah yang ditemukan, telah dimulai kira-kira sejak abad ke-4. Kerajaan Hindu yang paling tua diduga berada di Kutei, Kalimantan Timur. Kerajaan ini dipimpin oleh Mulawarman. Sedangkan di tanah Jawa, kerajaan yang berafiliasi dengan agama Hindu adalah kerajaan Tarumanegara yang berada di Jawa Barat. Kerajaan

---

<sup>38</sup> Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. hlm. 19.

<sup>39</sup> I nyoman Yoga Segara, "Pengantar Editor," in *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Agama Hindu*, ed. I Nyoman Yoga Segara, I (Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, 2017). hlm. xi.

Tarumanegara dipimpin oleh seorang raja yang bernama Purnawarman.<sup>40</sup>

Menurut Aguk Irawan, agama Hindu yang dianut oleh mayoritas masyarakat Jawa mengikuti ajaran-ajaran Saiva-Siddhanta. Aliran ini dikenal memiliki ajaran-ajaran yang bersifat esoteris. Keyakinan akan dunia gaib sangat kuat di aliran ini.<sup>41</sup> Salah satu contohnya adalah tradisi upacara *Sraddha* yang bertujuan untuk menyempurnakan atau ‘meruwat arwah’ leluhurnya. Di dalam naskah *Nagarakertagama*, ditulis oleh Rakawi Prapanca dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Pigeaud dan bahasa Indonesia oleh Yayasan Pemberdayaan Masyarakat Indonesia Cerdas (YPMIC). Secara kritis, Pigeaud menggambarkan dalam Bab IX bahwa *Sraddha* adalah upacara anumerta untuk menghormati mendingi Rajaptani setelah dua belas tahun meninggal dunia. Upacara ini diselenggarakan pada tahun 1284 Saka bertepatan dengan 1362 Masehi atas dasar perintah Raja Hayam Wuruk yang merupakan cucu dari Rajaptani.<sup>42</sup> Melalui proses asimilasi yang dilakukan

---

<sup>40</sup> Sukanto, *Perjumpaan Antar Pemeluk Agama Di Nusantara: Masa Hindu-Buddha Sampai Sebelum Masuknya Portugis* (Yogyakarta: Deepublish, 2018). hlm. 24-29.

<sup>41</sup> M.N., *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Pesantren Tebu Ireng Dan Ploso*. hlm. 85.

<sup>42</sup> Theodore G. Pigeaud, *Java in The 14 Th Century: A Study in Cultural History. The Nagara-Kertagama (Jilid II)* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1960). hlm. 75-77; P.J. Zoetmulder, “The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography,” in *An Introduction to Indonesian*

oleh Walisongo, upacara *Sraddha* diganti dengan tradisi baru *Nyradha* atau *Nyadran*, yakni upacara mengirim doa kepada arwah leluhur dengan bacaan-bacaan tertentu.

Aguk Irawan menunjukkan hasil penelitiannya bahwa konsep berkah, ijazah, slametan, tirakatan, khidmah kepada kyai, dan sowan kyai merupakan tradisi pesantren yang bernilai mistis dan sudah lama diyakini dan dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia sebelum Islam. Praktiknya sama persis, perbedaannya ada pada makna (*meaning*).<sup>43</sup> Sebagai contoh, sebelum para murid diajukan sebagai calon brahmana guru, maka dia harus menghabiskan waktu yang lama untuk mempelajari kitab-kitab agama hingga direstui menjadi brahmana guru yang menjadi penerusnya. Dalam tradisi agama Hindu, seorang brahmana guru diyakini memiliki kekuatan mistis sehingga para raja banyak memintanya untuk mengajar di lingkungan keraton. Tidak hanya itu, raja memperlakukan seorang brahmana dengan sangat istimewa dan ditempatkannya sebagai penasihat raja agar kerajaannya mendapatkan berkah dari brahmana guru. Kedudukan semacam itu disebut dengan *puraharita*.<sup>44</sup> Contoh lain adalah

---

*Historiography*, ed. Soedjatmoko (Jakarta: Equinox Publishing Indonesia, 2007). hlm. 334-335.

<sup>43</sup> M.N., *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Pesantren Tebu Ireng Dan Ploso*. hlm. 396.

<sup>44</sup> Upendra Thakur, *Some Aspects of Asian History and Culture* (New Delhi: Abhinav Publications, 1986). hlm. 37-41; G. Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. Walter F. Vella (Honolulu: University of Hawaii Press, 1968). hlm. 24-25.

tradisi tirakatan atau bertapa yang sudah menjadi kebiasaan di masyarakat pada masa kerajaan Hindu-Budda. Bahkan petinggi-petinggi kerajaan banyak yang menempuh kehidupan sunyi sebagai pertapa, ahli tirakat, salah satunya seperti Sanggramawijaya (putri Airlangga).<sup>45</sup>

Penjelasan singkat di atas menggambarkan bahwa tradisi mistis masyarakat Jawa pra Islam menjadi faktor mudahnya Islam yang bernuansa sufi diterima oleh masyarakat Jawa. Islam-sufi dan mistisisme Jawa memiliki keserupaan instrumen pengembangannya, yakni intuisi. Dalam praktiknya, intuisi memiliki karakter yang lebih menonjolkan olah rasa. Ia memiliki karakter utama yang mudah menerima unsur-unsur eksternal. Sufi dan mistisisme Jawa tidak hanya menjadi fondasi bagi sistem pendidikan pesantren salaf, ataupun menjadi basis etika pesantren salaf, lebih dari itu juga menjadi basis sistem ilmu atau epistemologi keilmuan pesantren salaf.

### **C. Proses Terbentuknya Sistem Ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren al-Anwar Sarang**

#### **1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan**

##### **a. Profil Singkat**

Pesantren An-Nawawi terletak di Dusun Berjan Desa Gintungan Kecamatan Gebang Kabupaten Purworejo, Jawa

---

<sup>45</sup> Otto Sukatno CR and Untung Mulyono, *Pararaton: Kitab Para Raja; Mengungkap Jejak Genealogi Sejarah Wangsa Jawa Dari Tarumanegara Hingga Majapahit* (Bandung: Nusa Media, 2018). hlm. 271.

Tengah yang kemudian dikenal dengan Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo. Pesantren An-Nawawi Berjan memiliki dua visi yaitu: 1) *Membentuk generasi Islam yang mampu menerapkan lima visi dasar pesantren, yakni: berilmu, beramal, berdakwah, sabar, dan tawakal.* Dan 2) *Mencetak generasi Islam yang mampu menjadi penerus perjuangan dan cita-cita para kyai dan para ulama 'ala thoriqotil ahlussunnah wal jama'ah.*

Secara historis, Pondok Pesantren An-Nawawi dirintis oleh seorang mursyid tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, K.H. Zarkasyi (1830-1914) pada tahun 1870. Setelah K.H. Zarkasyi meninggal dunia, surau yang digunakan sebagai tempat Pendidikan kemudian dilengkapi dengan asrama oleh putranya, KH. Shiddiq (1914 – 1947 M.) dan diberi nama Pondok Pesantren Miftahul Ulum. Perjuangan mengembangkan pesantren dilanjutkan oleh KH. Nawawi (1947-1982 M.), putra dari KH. Shiddiq. Pada masa kepemimpinan KH. Nawawi, nama pesantren diganti menjadi Roudlatut Thullab. Kemudian, pada tanggal 6 Januari 1996 M/16 Sya'ban 1416 H, nama Roudlatut Thullab diganti oleh penerusnya, KH. Achmad Chalwani (1982-sekarang), dengan nama An-Nawawi yang diambil dari nama ayahandanya sebagai bentuk penghargaan sekaligus *tafa'ulan (ngalap*

berkah) karena telah meletakkan pondasi yang kokoh dalam pengelolaan pesantren.<sup>46</sup>

Pesantren ini, meskipun sudah lama didirikan, Yayasan yang menaunginya baru muncul pada tahun 1987. Nama yayasan tersebut adalah Yayasan Pengembangan Pondok Pesantren Raudlotut Thullab yang disingkat dengan nama YASPENDO. Kemudian pada tahun 2015, YASPENDO berganti nama menjadi Yayasan An-Nawawi Berjan Purworejo. Yayasan ini, utamanya adalah menjalankan kegiatan pendidikan nonformal dan formal.

Pendidikan nonformal berupa Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan yang saat ini menyelenggarakan madrasah diniyyah yang telah dilaksanakan sejak tahun 1962. Madrasah diniyyah atau disingkat dengan madin terdiri dari 3 tingkatan, yaitu (1) Madrasah Diniyyah ‘Ulya Banin (putra) dan Banat (putri), (2) Madrasah Diniyyah Wustha Banin (putra) dan Banat (putri), dan (3) Madrasah Diniyyah Awwaliyah Banin (putra) dan Banat (putri). Masing-masing tingkatan ditempuh selama 3 tahun kecuali Madrasah Diniyyah Awwaliyah yang ditempuh dalam waktu 1 tahun. Kurikulum pada madin ini disusun sendiri oleh Pondok Pesantren An-Nawawi secara mandiri tanpa mengikuti kurikulum pemerintah.

---

<sup>46</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*.



Sebagai bentuk jawaban atas tuntutan perkembangan zaman, Yayasan An-Nawawi melengkapi pondok pesantren dengan pendidikan formal, mulai dari SLTP (Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama) hingga perguruan tinggi. Tingkat SLTP berupa Madrasah Tsanawiyah (MTs) An-Nawawi Berjan yang didirikan pada tahun 1995. Kemudian tingkat SLTA (Sekolah Lanjutan Tingkat Atas) berupa Madrasah Aliyah (MA) An-Nawawi Berjan yang berdiri tahun 2000. Kurikulum yang digunakan di MTs dan MA An-Nawawi mengikuti kurikulum pemerintah. Kebutuhan akan Lembaga pendidikan formal tingkat perguruan tinggi dirasa penting keberadaannya, kemudian pada tahun 2001, Yayasan An-Nawawi mendirikan Sekolah Tinggi Agama Islam An-Nawawi Purworejo yang pada tahun 2022 beralih status menjadi Institut Agama Islam An-Nawawi Purworejo. Saat ini IAI An-Nawawi Purworejo mengelola fakultas Syariah (terdiri atas dua program studi), Fakultas Tarbiyah dan Dakwah (terdiri atas tiga program studi), dan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (terdiri atas dua program studi).<sup>47</sup>

Sistem pendidikan yang diterapkan di Pesantren An-Nawawi Berjan adalah mengintegrasikan antara madrasah diniyyah dengan pendidikan formal -dalam kesimpulan

---

<sup>47</sup> Wawancara dengan Achmad Abdul Fatah, Sekretaris Yayasan An-Nawawi Berjan Purworejo Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

penelitian Ali Mufid adalah integrasi penuh.<sup>48</sup> Sistem pendidikan terintegrasi ini baru dilaksanakan pada tahun 2019. Tujuan program integrasi pendidikan adalah untuk menciptakan keselarasan dan keharmonisan antara kurikulum madrasah diniyyah yang dikelola pesantren dengan kurikulum madrasah formal (MTs dan MA An-Nawawi) dan perguruan tinggi (IAI An-Nawawi Purworejo). Harapannya agar mampu melahirkan alumni yang memiliki pondasi agama yang kokoh serta berwawasan global.<sup>49</sup>

Setelah alumni Pesantren An-Nawawi menyebar ke berbagai penjuru, kemudian pihak Yayasan membuka cabang pesantren di beberapa daerah. Pesantren An-Nawawi 02 di Salamang Magelang, Pesantren An-Nawawi 03 di Kebumen, Pesantren An-Nawawi 04 di Kaligesing Purworejo, Pesantren An-Nawawi 05 di Kepil Wonosobo, Pesantren An-Nawawi 06 di Bangka Belitung, Pesantren An-Nawawi 07 di Bruno Purworejo, Pesantren An-Nawawi 08 di Tambun Utara Bekasi, Pesantren An-Nawawi 09 di Mlilir Purworejo, dan Pesantren An-Nawawi 10 di Banyuasin Palembang. Cabang

---

<sup>48</sup> Ali Muhdi, “Pembelajaran Kitab Kuning Di Pesantren (Studi Komparatif API Pondok Pesantren Salaf Tegalrejo Magelang Dan Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo),” *Disertasi* (UIN Sunan Kalijaga, 2020).

<sup>49</sup> Wawancara dengan H. Sahlan, S.Ag., MSI selaku Sekretaris Tim Integrasi Pendidikan di Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

pesantren ini dikelola oleh alumni sehingga karakter dan sistem pendidikannya tidak berbeda jauh dengan pusat.<sup>50</sup>

Pesantren An-Nawawi dilengkapi dengan Klinik Kesehatan yang baru turun ijin operasionalnya tahun 2023.<sup>51</sup> Selain itu, pesantren An-Nawawi juga dilengkapi dengan koperasi pondok pesantren (koppontren). Tujuan dari pendirian koppontren adalah untuk memenuhi kebutuhan santri. Koppontren didirikan pada tanggal 15 April 1995 dengan No. Badan Hukum 12500/BH/KW.II/VIII/1995. Saat itu, pesantren masih menggunakan nama Roudlotut Thullab. Perubahan nama pesantren menjadi An-Nawawi turut juga menggerakkan koppontren mengajukan perubahan menjadi Koppontren An-Nawawi pada tanggal 31 Desember 1996 dengan No. Badan Hukum 12500a/BH/PAD/KWK/XII/1996.

Adapun usaha yang dikelola Koppontren An-Nawawi Berjan adalah (1) Toko Kitab, (2) Baitul Mal wa Tamwil atau disingkat dengan BMT, (3) Percetakan dan Foto Copy, dan (4) Laundry. Khusus untuk usaha BMT, saat ini sudah terdapat 4 cabang, yakni (1) cabang Berjan yang 1 kantor dengan BMT Pusat, (2) cabang Bruno, (3) cabang Pituruh,

---

<sup>50</sup> Wawancara dengan Ustadz ‘Atoillah Ibnu Robbah, Kepala Pondok Pesanten An-Nawawi Berjan Purworejo Februari 2023 di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

<sup>51</sup> Wawancara dengan Achmad Abdul Fatah, Sekretaris Yayasan An-Nawawi Berjan Purworejo Februari 2024 di Pesanten An-Nawawi Berjan Purworejo.

dan (4) cabang Bener. Aset kekayaan yang dikelola oleh Kopponsren An-Nawawi sekitar 25 Milyar.<sup>52</sup>

Di Pesantren An-Nawawi Berjan ada dua istilah santri, yaitu santri pondok dan santri tarekat. Santri pondok adalah peserta didik yang mukim di Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan. Sedangkan santri tarekat adalah mereka yang berbaiat dan mengikuti kegiatan Tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* yang dikembangkan oleh pengasuh pesantren. Jumlah santri pondok, saat ini mencapai 3.500 yang berasal dari berbagai Provinsi di Indonesia. Sedangkan jumlah santri tarekat, saat ini mencapai ratusan ribu yang tersebar hingga ke Malaysia.<sup>53</sup>

#### b. Gerakan Walisongo di Purworejo

Kabupaten Purworejo, secara geografis, berbatasan langsung dengan Kabupaten Kebumen di sebelah barat, Kabupaten Magelang dan Wonosobo di sebelah utara, Provinsi DI Yogyakarta di timur dan Samudra Hindia di selatan. Kondisi wilayah Kabupaten Purworejo terdiri atas dataran rendah di sebelah selatan dan pegunungan di sebelah utara, bagian dari Pegunungan Serayu. Di sebelah timur yang

---

<sup>52</sup> RAT XXVIII dan Laporan Pertanggungjawaban Koperasi Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo tutup buku 2023.

<sup>53</sup> Wawancara dengan Ustadz 'Atoillah Ibnu Robbah, Kepala Pondok Pesanten An-Nawawi Berjan Purworejo Februari 2023 di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

berbatasan langsung dengan DIY, membujur Pegunungan Menoreh.

Sejak jaman kerajaan Mataram kuno, Kabupaten Purworejo tercatat masuk dalam wilayah Bagelen. Nama Bagelen sendiri berasal dari kata *pagaluhan* kemudian berubah sebutan menjadi *pagelen* dan terakhir menjadi *bagelen*. Pagaluhan merupakan sebutan untuk wilayah yang masuk dalam kekuasaan kerajaan Galuh yang berdiri sejak tahun 612 sampai 1595 M. Peninggalan-peninggalan arkeologis peradaban klasik Hindu-Budha juga banyak ditemukan di Bagelen, seperti Lingga, Yoni, dan Stupa yang salah satunya ada di halaman depan sebuah masjid kuno.<sup>54</sup> Bagelen dikenal menjadi wilayah yang subur dan penghasil bahan makanan yang melimpah. Menurut Clifford Geertz, Bagelen adalah daerah pertanian yang tanahnya paling subur di Jawa.<sup>55</sup> Oleh karena itu, Bagelen menjadi daerah rebutan para penguasa mulai dari zaman Mataram Kuno, Mataram Islam, hingga masa kolonial Belanda.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Masyarakat Sejarawan Indonesia, *Kongres Nasional Sejarah 1996: Studi Komparatif Dan Dinamika Regional II* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997). hlm. 140.

<sup>55</sup> Clifford Geertz, *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi Di Indonesia* (Jakarta: Bhratara, 1983). hlm. 102.

<sup>56</sup> Himayatul Ittihadiyah, "Bagelen Pasca Perang Jawa (1830-1950): Dinamika Sosial Politik Dan Ekonomi Di Bekas Wilayah 'Negaragung' Kasultanan Mataram Islam (Vorstenlanden)," *Thaqāfiyyāt* 13, no. 2 (2012): 223–55.

Diperkirakan, Islam masuk di tanah Bagelen pada masa akhir Kerajaan Pajang atau masa transisi berdirinya Kerajaan Mataram Islam, masa Panembahan Senopati (1588-1601). Tokoh utama yang menyebarkan Islam di Bagelen adalah Sunan Geseng yang memiliki nama asli Raden Cokrojoyo. Menurut silsilah Jawa, Raden Cokrojoyo termasuk keturunan Prabu Brawijaya yang menikah dengan Dewi Rengganis yang melahirkan Rara Rengganis II. Dari Rengganis II melahirkan pangeran Semono. Dari pangeran Semono melahirkan Raden Cokrojoyo. Namanya dikenal dengan Sunan Geseng karena tubuhnya pernah gosong atau hangus terbakar kobaran api yang besar dan selamat. Para ulama menyebutnya dengan karomah Sunan Geseng.<sup>57</sup>

Model dakwah Sunan Geseng mengikuti gurunya, Sunan Kalijaga, yang dikenal sangat menghargai budaya lokal dan menggunakan bahasa sederhana sehingga mudah dipahami oleh masyarakat kalangan bawah yang mayoritas sebagai petani. Unsur-unsur budaya lokal yang masih sesuai dengan prinsip-prinsip akidah akan dilestarikan bahkan dijadikan media untuk berdakwah.<sup>58</sup> Para peneliti menyebutnya dengan proses asimilasi dan sinkretisasi. Model

---

<sup>57</sup> Dina Faelasofa, "Ajaran Sunan Geseng Bagi Kehidupan Keagamaan Masyarakat," *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture* 2, no. 3 (2011): 159–68.

<sup>58</sup> Halimah Nurfaizah and Suranta Suranta, "Sunan Geseng and His Preaching Legacy in Central Java and Yogyakarta," *International Review of Humanities Studies* 7, no. 2 (2022), <https://doi.org/10.7454/irhs.v7i2.469>.

dakwah demikian oleh para ulama dikenal dengan konsep '*al-muhafadzah 'ala qadim al-salih wa al-akhdzu bi al-jadid aslah*' yang masih dipegang teguh oleh para kyai dalam mengelola pesantren-pesantren yang berafiliasi pada organisasi NU.

Daerah yang pernah menjadi medan dakwah Sunan Geseng meliputi (1) Kauman Bagelen Purworejo Jawa Tengah, (2) Tirto Grabag Magelang Jawa Tengah, (3) Jelasutra Bantul Yogyakarta, dan (4) Blubuk Kulon Progo Yogyakarta. Di daerah-daerah yang pernah disinggahi Sunan Geseng masih dapat dijumpai peninggalan-peninggalan baik berupa petilasan, masjid, padepokan, makam maupun ajaran-ajarannya seperti tradisi slametan, *gendurenan* untuk memperingati kematian anggota keluarga, *selikuran* yang dilaksanakan pada malam tanggal 21 ramadan, dan tata cara bertani.<sup>59</sup>

Pada waktu Islam mulai berkembang di Bagelen, paska Panembahan Senopati, Sultan Agung berusaha menempatkan dirinya sebagai penguasa tunggal yang absolut setelah meminta restu legalitas kekuasaannya kepada Sunan Bayat atau Sunan Pandan Arang, murid Sunan Kalijaga. Saat

---

<sup>59</sup> Faclasofa, "Ajaran Sunan Geseng Bagi Kehidupan Keagamaan Masyarakat."

itu, Sunan Kalijaga sudah meninggal dunia.<sup>60</sup> Dalam pandangan Sultan Agung, Islam memiliki kekuatan sebagai penggerak sosial yang mendukung kekuasaan politiknya. Oleh karena itu, Sultan Agung memposisikan Keraton Mataram sebagai agen terkemuka dalam gerakan islamisasi dan menetapkan politik ‘tanah perdikan’ terhadap para ulama.<sup>61</sup> Kebijakan ini menjadikan Islam sebagai alat politik untuk menyelesaikan berbagai persoalan sosial-budaya. Akibatnya, Islam yang dikembangkan dan dipeluk oleh rakyat Mataram dan masyarakat Bagelen bercorak mistik-singkretik.<sup>62</sup>

Paska Sunan Geseng, dakwah Islam diteruskan oleh Kyai Baedlowi, menantu Sunan Geseng, yang diberi tugas untuk mengelola tanah perdikan Begelen. Kyai Baedlowi pernah mendapatkan hadiah dari Sultan Agung sebuah masjid -sekarang dikenal dengan Masjid Santren Bagelen- karena berhasil menghalau Belanda memasuki Mataram. Perjuangan Kyai Baedlowi dibantu oleh Kyai Nur Muhammad Ngadiwongso Salaman Magelang. Kedua kyai tersebut adalah gurunya Pangeran Diponegoro (sosok pejuang Islam

---

<sup>60</sup> Ridho Rokamah Muhammad Irfan Riyadi, *Runtuhnya Peran Politik Kaum Santri Era Sultan Agung: Masuknya Pesantren Dalam Kuptasi Politik Mataram* (Ponorogo: CV. Nata Karya, 2022). hlm. 112.

<sup>61</sup> M.C. Ricklefs, “Islamising Java : The Long Shadow of Sultan Agung,” *Archipel* 56, no. 1 (1998): 469–82, <https://doi.org/10.3406/arch.1998.3503>.

<sup>62</sup> Hermanu Joebagio, “Gerakan Sempalan Agama Dalam Perspektif Sejarah,” *Millah* 7, no. 2 (2008): 291–304.



yang bermazhab Syafi'i dan bertarekat *Syattariyah* dan tarekat *Qadiriyyah* sekaligus). Perjuangan mengusir Belanda dari tanah Mataram dan Bagelen sekaligus mengembangkan Islam, Pangeran Diponegoro dibantu oleh Kyai Abdurrauf sebagai panglima perang Diponegoro, kakeknya mbah Dalhar Watucongol Magelang yang masih memiliki nasab dari Amangkurat III. Khusus daerah yang sekarang dikenal dengan Purworejo, dakwah Islam dilanjutkan oleh Syed Ahmad Muhammad Alim Basyaiban (mbah Alim, prajurit Pangeran Diponegoro),<sup>63</sup> Kyai Loning atau Kyai Raden Muhammad Rofi'i (paman dari Pangeran Diponegoro sekaligus besannya mbah Alim), Kyai Imam Puro (muridnya Kyai Loning) -ketiganya ikut menyebarkan tarekat *Syattariyah*-,<sup>64</sup> dan K.H. Zarkasyi Berjan yang mengembangkan tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*.<sup>65</sup>

Dari ulasan singkat di atas dapat dipahami bahwa Sunan Geseng, murid Sunan Kalijaga, memiliki andil besar dalam mengenalkan Islam di Purworejo. Dari Sunan Geseng, ajaran Islam yang bernuansa sufi dilanjutkan oleh Kyai

---

<sup>63</sup> Ceramah KH. Achmad Chalwani Nawawi pada tanggal 15 Januari 2021 dalam acara Haul Pangeran Diponegoro dengan tema Menjaga Warisan Negara yang diselenggarakan secara online.

<sup>64</sup> Damanhuri, *Pustoko Bangun: Ngemot Riwayat Soho Silsilah Kjai Muhammad Ngelim Bulus* (Purworejo, 1967); Himayatul Ittihadiyah, "Historiografi Pesantren Pasca Perang Jawa: Kisah Desa Pesantren Bulus Di Purworejo (1830-1928)" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020). hlm. 19.

<sup>65</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 1.

Baedlowi, Syed Ahmad Muhammad Alim, mbah Loning, Kyai Imam Puro, dan K.H. Zarkasyi yang memiliki keterkaitan dengan perjuangan Pangeran Diponegoro yang seorang santri bermazhab syafi'i dan pengamal tarekat. Sufi yang sudah melembaga dalam tarekat mewajibkan pengikutnya untuk senantiasa memenuhi aturan-aturan syariat Islam. Seorang kyai juga memiliki kedudukan tersendiri dalam pandangan seorang santri. Kyai dianggap sebagai penyelamat seorang santri dalam melewati kehidupan dunia dan akhirat. Kyai dianggap sebagai pewaris Nabi yang memiliki otoritas dalam menyambungkan silsilah ilmu keislaman.

c. Tarekat dan Kitab Kuning: Basis Keilmuan di Pesantren An-Nawawi Berjan

Pengembangan tradisi keilmuan di pesantren An-Nawawi tidak lepas dari nalar keilmuan para kyai yang ikut membesarkan Islam di Purworejo. Pesantren An-Nawawi dirintis oleh seorang mursyid tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* (TQN), K.H. Zarkasyi (1830-1914). Nama K.H. Zarkasyi tidak dicatat oleh Martin van Bruinessen sebagai tokoh yang ikut membesarkan TQN di pulau Jawa. Namun demikian, nama K.H. Zarkasyi belakangan mulai diakui sebagai tokoh yang memiliki andil besar dalam menyebarkan TQN di pulau Jawa selain Syekh Abdul Karim

Banten, Syekh Muhammad Hasbullah Madura, dan Syekh Ahmad Thalhah Cirebon.<sup>66</sup>

K.H. Zarkasyi lahir di desa Tempel, Tanggul, Sidomulyo Purworejo tahun 1830 ketika perang Pangeran Diponegoro berakhir.<sup>67</sup> Pada masa itu, tarekat *Syattariyah* sudah berkembang lebih dahulu di Purworejo dan menjadi media konsolidasi pasukan Pangeran Diponegoro. K.H. Zarkasyi mendapatkan ilmu tarekat ketika *nyantri* di Makkah, berguru kepada Syekh Abdul Karim Banten (1830)<sup>68</sup> dan diba'iat menjadi musryid TQN. Sepulang dari Makkah, K.H. Zarkasyi memperdalam ilmu syariat pada K.H. Sholeh Darat Semarang.<sup>69</sup> Setelah dirasa cukup menguasai ilmu syariat, K.H. Zarkasyi diperintah oleh K.H. Sholeh Darat agar mengembangkan Islam dan TQN di dusun Buntit Gebang

---

<sup>66</sup> Aly Mashar, "Genealogi Dan Penyebaran Thariqah Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah Di Jawa," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 13, no. 2 (2016): 233, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.75>.

<sup>67</sup> Penulis mendapatkan informasi dari ceramah Zainul Milal Bizawie pada acara Haul Pangeran Diponegoro dengan tema Menjaga Warisan Negara yang diselenggarakan secara online pada tanggal 15 Januari 2021 bahwa Kyai Zarkasyi termasuk prajuritnya Pangeran Diponegoro sewaktu perang Jawa. Hal ini sulit dimengerti karena lahirnya Kyai Zarkasyi yang masyhur pada tahun 1830 dimana perang Pangeran Diponegoro berakhir.

<sup>68</sup> Syekh Abdul Karim Banten adalah paman dari Syekh Nawawi al-Bantani sekaligus salah satu murid dari Syekh Ahmad Khatib Sambas, seorang ulama tarekat yang melakukan unifikasi tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah.

<sup>69</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 2.

Purworejo karena tempat tinggalnya yang lama sudah ada kyai Imam Puro, mursyid tarekat *Syattariyah*.<sup>70</sup>

TQN sendiri dicetuskan oleh Syekh Ahmad Khatib (1803-1875) asal Sambas Kalimantan Barat pada tahun 1802 M. TQN merupakan penggabungan dua tarekat besar, yakni *Qadiriyah* yang didirikan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jailani (1077-1166 M.) dan *Naqsyabandiyah* yang didirikan oleh Syekh Muhammad Bahaudin an-Naqsyabandi (1317-1389). Penggabungan dua tarekat ini karena Syekh Ahmad Khatib Sambas menilai ada kesamaan inti ajaran terutama amalan zikir dan metodenya. Tarekat *Qadiriyah* menekankan pada ajaran zikir *jahr nafi isbat* (membaca lafal *lā ilāha illallāh* secara lantang) sementara tarekat *Naqsyabandiyah* menekankan zikir *sirr* atau *khafi ismu dzat* (membaca lafal Allah di dalam hati).<sup>71</sup>

Karakteristik yang ada pada TQN dikenalkan oleh K.H. Zarkasyi ke Masyarakat di dusun Buntit Gebang Purworejo pada tahun 1870 M. Sebagai pusat pembinaan dan pengembangan tarekat, K.H. Zarkasyi mendirikan masjid yang sampai saat ini masih berdiri kokoh. Di tempat yang berbeda, di dusun Berjan Gintungan Gebang Purworejo, K.H.

---

<sup>70</sup> Wawancara dengan K.H. Muhamad Mustahal, Lc., M.I.S. selaku keluarga K.H. Zarkasyi bulan Januari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

<sup>71</sup> Kharisudin Aqib, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Taekat Qadiriyah Wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997). hlm. 54.

Zarkasyi mendirikan sebuah musala kecil sebagai pusat kajian dasar ilmu-ilmu keislaman (kitab kuning), seperti fikih keseharian dan dasar-dasar ilmu tauhid. Di tempat ini, kemudian hari berkembang menjadi sebuah pesantren besar, Pesantren An-Nawawi Berjan.<sup>72</sup>

Rujukan utama yang disampaikan oleh K.H. Zarkasyi di tempat barunya untuk membimbing masyarakat Berjan adalah kitab *Laṭaif al-Ṭaharah*, karya K.H. Sholeh Darat.<sup>73</sup> Kitab ini ditulis dengan huruf arab pegon yang mengulas rahasia-rahasia wudu, salat, puasa, dan beberapa keutamaan bulan-bulan mulia dalam Islam. Kitab ini menurut hemat penulis merupakan ulasan mendalam terkait hukum Islam yang dipadukan dengan nilai-nilai sufistik, harmoni antara epistemologi *bayānī* dan *irfānī*. Nalar dalam kitab *Laṭaif al-Ṭaharah* mengikuti pemikiran K.H. Sholeh Darat yang khas dengan tradisi kyai-kyai Nusantara. Para kyai di Nusantara memiliki tradisi spiritual yang kuat seperti walisongo.<sup>74</sup>

Sepeninggal K.H. Zarkasyi, kegiatan ngaji kitab kuning dan pembinaan tarekat dilanjutkan oleh putranya,

---

<sup>72</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 2.

<sup>73</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin. hlm. 1.

<sup>74</sup> Kambali Zutas, "Literacy Tradition in Islamic Education in Colonial Period: Syekh Nawawi Al Bantani, Kyai Sholeh Darat, and K.H. Hasyim Asy'ari," *Al-Hayat: Journal of Islamic Education* 01, no. 01 (2017), <https://alhayat.or.id/index.php/alhayat/article/view/2/2>.

K.H. Shiddiq (w. 1947). Kedua aktivitas tersebut dilakukan di Dusun Berjan, tidak lagi terpisah seperti sebelumnya. Di tangan kepemimpinan K.H. Shiddiq, musala yang dijadikan sebagai pusat kegiatan mulai dilengkapi dengan asrama atau pondok yang sederhana. Pada saat itu, sebagian santri tinggal di asrama dan sebagian yang lain pulang ke rumahnya masing-masing selepas mengikuti pengajian. Metode pengajian yang digunakan hampir sama dengan pesantren salaf pada umumnya, yaitu dengan metode sorogan dan bandongan. Namun, model pembelajarannya belum menggunakan sistem klasikal atau madrasah.<sup>75</sup>

Setelah K.H. Shiddiq wafat, pengajian kitab kuning dan pembinaan tarekat dilanjutkan oleh putranya yang bernama K.H. Nawawi (1916-1982). Sanad keilmuan kitab kuning K.H. Nawawi diperoleh dari ayahnya sendiri<sup>76</sup> dan dari beberapa pesantren seperti Pesantren Krapyak Yogyakarta (di bawah bimbingan Mbah Munawir), Pesantren Lirboyo Kediri (di bawah bimbingan Mbah. Abdul Karim), Pesantren Watucongol, Pesantren Lasem (di bawah bimbingan Mbah Ma'shum), Pesantren Jampes (di bawah asuhan Syekh Ihsan), Pesantren Termas, dan Pesantren

---

<sup>75</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 4.

<sup>76</sup> Berdasarkan pengakuannya sendiri K.H. Nawawi mengaji al-Qur'an, *Fath al-Qarib*, *Sanusi*, *Minhaj al-Qawim*, *Ta'lim al-Muta'allim*, *Tanqih al-Qaul*, dan *Sahih al-Bukhari*

Tebuireng Jombang. K.H. Nawawi mulai memimpin pesantren tahun 1947, sekitar satu tahun setelah Departemen Agama Republik Indonesia berdiri, 3 Januari 1946. Pada masa-masa kepemimpinannya, wacana model pendidikan Islam di Indonesia berjalan sangat dinamis. Usaha Departemen Agama dalam memajukan pendidikan Islam sangat keras. Departemen Agama berusaha agar sekolah-sekolah memberikan pengajaran agama dan sebaliknya madrasah-madrasah memberi pengajaran ilmu pengetahuan umum. Untuk keperluan tersebut, Departemen Agama menyelenggarakan Pendidikan Guru Agama (PGA) dan Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN). Selain itu juga menghimbau agar pesantren bertransformasi menjadi sebuah madrasah yang dikelola secara modern dan mengajarkan ilmu pengetahuan umum.<sup>77</sup>

K.H. Nawawi adalah sosok kyai yang visioner dan tanggap terhadap perkembangan zaman. Sebagai mantan pejuang Laskar Hisbullah, K.H. Nawawi selalu semangat untuk memajukan Indonesia. Misi pemerintah untuk memperbaiki pendidikan Islam disambut oleh K.H. Nawawi dengan beberapa perubahan fundamental di internal pesantren. Diantara perubahan penting yang dilakukan adalah: (1) Pada tahun 1962, seiring dengan bertambahnya

---

<sup>77</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. hlm. 86-97.

jumlah santri, K.H. Nawawi memperbaiki model pembelajaran pesantren miliknya dengan mengadopsi sistem klasikal atau madrasah. (2) Pada tahun 1960-an, K.H. Nawawi menawarkan pesantren miliknya sebagai tempat untuk menyelenggarakan Pendidikan Guru Agama (PGA) yang diprogramkan oleh Kementerian Agama RI. (3) Untuk pertama kalinya pada tahun 1964, K.H. Nawawi mulai menerima santri putri. (4) Pada tahun 1965, K.H. Nawawi mengganti nama pesantren dari Miftahul Ulum menjadi Roudlatut Thullab. Secara harfiah nama baru tersebut berarti Taman Siswa, sama dengan nama sekolah yang didirikan oleh Ki Hadjar Dewantara (1889-1959),<sup>78</sup> pada tahun 1922, yang terinspirasi oleh pendidikan model pesantren. Tidak hanya itu, antara tahun 1977-1978, K.H. Nawawi yang saat itu menjabat sebagai Wakil Rektor I pada Perguruan Tinggi Islam Imam Pura (sekarang STAINU Purworejo) juga mulai mempersiapkan pendirian fakultas Syariah di dalam pesantren miliknya untuk menyediakan calon hakim yang

---

<sup>78</sup> Nama lengkapnya adalah Raden Mas Soewardi Soerjaningrat, putra dari Kanjeng Pangeran Haryo Soeryaningrat yang memiliki garis keturunan dari Raja Ngayogyakarta Hadiningrat Sri Paduka Sultan Hamengku Buwana I. Ibunya sendiri yang bernama R.A. Sandiah binti K.R.T Notoprojo II merupakan keturunan dari Raden Rahmat atau yang dikenal dengan Sunan Kalijaga. Haryati, *Pemikiran Pendidikan Ki Hadjar Dewantara: Studi Tentang Sistem Among Dalam Proses Pendidikan* (Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2019). hlm. 1.



menguasai kitab kuning, meskipun hingga akhir hidupnya, cita-cita tersebut belum terwujud.<sup>79</sup>

Perubahan penting tersebut di atas terjadi setelah K.H. Nawawi melakukan trobosan kreatif dalam memimpin tarekat. Sebagai seorang kyai yang dalam pandangan Horikoshi memiliki pengaruh kuat dalam perubahan sosial masyarakat,<sup>80</sup> K.H. Nawawi memunculkan ide untuk menyatukan seluruh pengamal tarekat yang berbeda dalam sebuah organisasi. Sebuah ide kreatif yang lahir dari sosok kyai yang visioner dan modern. Ide tersebut dilatarbelakangi oleh keprihatinan beberapa kyai termasuk K.H. Nawawi dengan banyaknya praktik tarekat yang menyimpang, seperti saling mengkafirkan antar penganut tarekat, banyaknya pengakuan sebagai khalifah tanpa persetujuan mursyid, munculnya stigma buruk tentang tarekat dan lain sebagainya. Setelah K.H. Nawawi melakukan konsolidasi ke beberapa kyai yang mursyid di berbagai penjuru daerah selama kurang lebih 2 tahun, kemudian pada tanggal 10 Oktober 1957 berdiri *Jam'iyah Ahli al-Tariqah al-Mu'tabarah*. Pemikiran dan sepak terjang K.H. Nawawi memang cukup mendobrak kemapanan. Pada tahun 1964, bersamaan dengan usaha pendirian asrama putri, K.H. Nawawi juga mengangkat badal

---

<sup>79</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 4.

<sup>80</sup> Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial*, I (Jakarta: P3M, 1987). hlm. 1-2.

tarekat dari kalangan perempuan. Sebuah keputusan yang sangat modern pada masanya.

Beberapa perubahan yang dilakukan oleh K.H. Nawawi sebagai seorang kyai dan mursyid, baik dalam hal pendidikan agama Islam maupun tarekat, menguatkan beberapa peneliti sebelumnya seperti Ivan Sulistiana,<sup>81</sup> Nus Syam,<sup>82</sup> Ajid Thohir,<sup>83</sup> dan lain-lain yang menemukan bahwa tarekat mampu bersinergi dengan perkembangan zaman, tidak eksklusif memfokuskan diri pada kebutuhan spiritual semata. Pribadi K.H. Nawawi yang tanggap dan aktif dalam menyikapi perubahan zaman, selama 35 tahun, telah berhasil merumuskan dan menetapkan dasar-dasar pengelolaan pendidikan pesantren yang adaptif terhadap perkembangan zaman tanpa kehilangan jatidirinya sebagai pesantren.<sup>84</sup> Setelah K.H. Nawawi meninggal dunia pada tahun 1982,

---

<sup>81</sup> Ivan Sulistiana, "Tarekat Syattariyah Dan Perubahan Sosial Di Cirebon: Kajian Sosio-Historis," *Dialog: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keagamaan* 39, no. 1 (2016).

<sup>82</sup> Nur Syam, *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*, ed. Musnif Istiqomah (Yogyakarta: LKiS, 2013).

<sup>83</sup> Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

<sup>84</sup> Dasar-dasar pengelolaan pendidikan pesantren yang dimaksud, menurut K.H. Nawawi ada 5 (lima) prinsip. Prinsip yang pertama adalah berorientasi pada akherat. Menurutny, akherat adalah tujuan utama sedangkan dunia adalah sarana dari tujuan tersebut. Prinsip kedua adalah berorientasi pada adab dan ukhuwah. Prinsip ketiga adalah percaya terhadap kemampuan diri sendiri yang berpangkal pada kemandirian. Prinsip yang keempat adalah taat, yakni taat kepada Allah, RasulNya dan pemerintah yang sah. Adapun prinsip yang terakhir adalah tahan menghadapi cobaan. lihat Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenai K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 48-49.

pengajian kitab kuning dan pembinaan tarekat dilanjutkan oleh putranya yang bernama K.H. Achmad Chalwani (1954-sekarang). Latar belakang pendidikannya berasal dari Pesantren Lirboyo Kediri dan Pesantren al-Munawir Krapyak Yogyakarta. Ia juga pernah kuliah di Universitas Tri Bakti Kediri dan Uninus Bandung. Dalam hal politik, ia pernah menjabat sebagai anggota DPD Jawa Tengah tahun 2004-2009. Selama masa kepemimpinannya, Pesantren Roudlotut Thullab berganti nama menjadi Pesantren An-Nawawi. Perubahan nama ini dilatarbelakangi karena susahny orang jawa mengucapkan Roudlotut Thullab dan sebagai bentuk pengharapan barokah (*tafa'ulan*) kepada K.H. Nawawi yang telah meletakkan prinsip dasar dalam mengelola pesantren Roudlotut Thullab.

Selain perubahan nama pesantren, pada masa kepemimpinan K.H. Achmad Chalwani, pesantren An-Nawawi telah menyelenggarakan pendidikan formal mulai dari MTs, MA, SMK, hingga perguruan tinggi. Dalam mengelola pesantren K.H. Achmad Chalwani dibantu oleh putrinya, Hj. Khoirun Nisa', M.S.I., menantunya, K.H. Raden Maulana Alwi S.H., dan putra bungsunya, Salik Iqtafa, S.Ag. Fasilitas-fasilitas yang mendukung terselenggaranya pendidikan dengan baik, K.H. Achmad Chalwani juga mendirikan koperasi pesantren, klinik kesehatan, dan berbagai pelayanan sosial yang diperuntukkan masyarakat.

Mencermati awal mula berdirinya pesantren An-Nawawi ini, Amelia Fauzia, menyebutnya dengan istilah kelanjutan dari pesantren tarekat.<sup>85</sup> Oleh karena itu, tradisi dalam tarekat secara alamiah menjadi tradisi pengembangan keilmuan di Pesantren An-Nawawi Berjan. Tarekat dan kitab kuning menjadi ruh yang mewarnai kegiatan pendidikan di Pesantren An-Nawawi Berjan. Tarekat mewakili tradisi *‘irfānī* sementara kitab kuning mewakili tradisi *bayānī*.

## 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang

### a. Profil Singkat

Pesantren Al-Anwar Sarang terletak di desa Karangmangu kecamatan Sarang Kabupaten Rembang Jawa Tengah, termasuk bagian dari wilayah pantai utara. Karangmangu merupakan sebuah desa yang berbatasan langsung dengan Provinsi Jawa Timur. Di Karangmangu terdapat tujuh pesantren yang semuanya salaf. Dari tujuh pesantren salaf bersepakat mendirikan madrasah diniyyah yang berfungsi untuk menampung semua santrinya. Madrasah ini bernama Madrasah Ghozaliyah Asy-Syafi’iyyah (MGS) yang berdiri secara independen tidak

---

<sup>85</sup> Amelia Fauzia, *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013). hlm. 123.

bernaung di bawah Departemen Agama RI sehingga arah dan desain kurikulum ditentukan sendiri.<sup>86</sup>

K.H. Maimoen Zubair termasuk salah satu pengelola MGS bahkan pernah menjadi mudir (direktur).<sup>87</sup> Pesantren Al-Anwar Sarang bermula dari sebuah musala kecil yang digunakan untuk mengaji sekaligus tempat untuk menginap. Santri-santri menamakan tempat tersebut dengan POHAMA, singkatan dari Pondok Haji Maimoen. Kemudian selang beberapa tahun, nama POHAMA diganti menjadi Pondok Pesantren Al-Anwar, diambil dari nama ayahnya K.H. Maimoen Zubair sebelum menunaikan ibadah haji yang bernama Kyai Anwar. Secara historis, Pesantren Al-Anwar didirikan oleh K.H. Maimoen Zubair pada tahun 1967.

Pesantren Al-Anwar Sarang menerapkan sistem pendidikan salaf yang menjadikan kitab kuning<sup>88</sup> sebagai inti ajarannya. Kyai dan ustadz menjadi pusat pengajian dengan metode bandongan (*collective learning*), sorogan (*individual learning process*), dan hafalan (*remembering*). Kitab kuning yang dikaji menyesuaikan masing-masing asrama atau ribath

---

<sup>86</sup> Muhamad Murtadlo, "Pesantren Salaf Dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Pesantren Salaf Al-Anwar Sarang Rembang," *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan* 10, no. 1 (2012): 1–13, <http://jurnaledukasikemenag.org/index.php/edukasi/article/view/147/pdf>.

<sup>87</sup> Amirul Ulum, *KH. Maimoen Zubair: Sang Kyai Teladan*, II (Yogyakarta: Global Press, 2019). hlm. 34.

<sup>88</sup> Para kyai di Pesantren Al-Anwar sarang sebenarnya tidak setuju dengan istilah kitab kuning untuk menyebut kitab salaf karena dinilai merupakan suatu penghinaan terhadap kitab salaf tersebut.

yang didirikan oleh putra-putri K.H. Maimoen Zubair. Ada enam komplek atau khos yang berfungsi sebagai ribath yang memiliki pengajian kitab kuning tersendiri, yaitu Darussalam (DS), Darun Na'im (DN), Nurul Huda (NH) Al-Firdaus (AF), Assalam (AS), dan Darussohaini (DH). Selain mengikuti pengajian kitab kuning secara tradisional di masing-masing asrama, santri juga diwajibkan mengikuti pengajian di Pendidikan Muhadloroh (MHD) atau di Madrasah Ghozaliyah Syafi'iyah (MGS) hingga selesai (dari tingkat Ibtidaiyah sampai Aliyah). Setelah itu, santri juga disarankan melanjutkan pendidikannya di Ma'had Aly Iqna' Ath-Thalibin yang dikelola oleh Pesantren Al-Anwar Sarang.<sup>89</sup>

Pesantren Al-Anwar dibantu oleh 50-an ustadz yang berasal dari alumninya sendiri baik yang hanya lulusan Pesantren Al-Anwar atau alumni yang pernah melanjutkan studi di luar negeri. Adapun jumlah santri Pesantren Al-Anwar hingga saat ini berjumlah 6.470 orang. Sebaran asal santri berasal dari berbagai daerah baik Jawa maupun luar Jawa seperti Sumatra, Kalimantan, dan Papua.<sup>90</sup> Untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman, Pesantren Al-Anwar kemudian dibagi menjadi 4 (empat) model, yaitu

---

<sup>89</sup> Admin, "Sekilas Tentang PP Al-Anwar 1 Sarang," ppalanwar.com, accessed September 5, 2024, <https://www.ppalanwar.com/sekilas-tentang-pp-al-anwar-1-sarang/>.

<sup>90</sup> Wawancara dengan Ustadz Muhammad Maftuh, Pengurus Pesantren Al-Anwar tanggal 5 September 2024 secara online.

Pesantren Al-Anwar 1 yang menjadi lokus penelitian penulis diperuntukkan khusus bagi santri yang hendak mendalami kitab kuning; Pesantren Al-Anwar 2 untuk santri yang berminat mempelajari kitab kuning sekaligus sains dan teknologi melalui pendidikan formal tingkat MI, MTs, dan MA yang diasuh oleh K.H. Abdullah Ubbab Maimoen; Pesantren Al-Anwar 3 untuk santri yang berminat melanjutkan studinya di perguruan tinggi di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Anwar yang diasuh oleh Dr. K.H. Abdul Ghafur; dan Pesantren Al-Anwar 4 untuk mencetak santri yang professional berbasis produksi dan kewirausahaan dilengkapi dengan pendidikan formal SMK yang diasuh oleh K.H. Taj Yasin.<sup>91</sup>

Pesantren Al-Anwar -penyebutan Al-Anwar 1- memiliki dua visi, yaitu 1) *Mewujudkan pesantren yang mampu menghasilkan lulusan yang dapat menguasai disiplin ilmu keislaman serta berakhlak mulia serta peduli kepada sesama*, dan 2) *Memantapkan iman dan taqwa serta mengembangkan ilmu pengetahuan keislaman untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat berdasarkan Al-Qur'an dan Assunnah*. Adapun program yang menjadi konsentrasinya adalah pengembangan keilmuan santri melalui kegiatan *tafaqquh fi ad-din* (pendalaman ilmu

---

<sup>91</sup> Admin, "Sekilas Tentang PP Al-Anwar 1 Sarang."

agama Islam) dan pengembangan masyarakat melalui pengiriman delegasi santri untuk dakwah di beberapa wilayah.<sup>92</sup>

Tahun 2019, pendiri sekaligus pengasuh Pesantren Al-Anwar, K.H. Maimoen Zubair meninggal dunia. Tongkat kepemimpinan Pesantren Al-Anwar diteruskan oleh putranya, K.H. Muhammad Najih. Keputusan ini merupakan kesepakatan dari seluruh keluarga besar K.H. Maimoen Zubair agar K.H. Muhammad Najih Maimoen melanjutkan perjuangan pendiri pesantren.<sup>93</sup> Dalam mengelola pesantren, K.H. Muhammad Najih Maimoen dibantu oleh K.H. Abdur Rouf Maimoen, KH. Ahmad Wafi Maimoen, dan K.H. Muhammad Idror Maimoen.

Pesantren Al-Anwar Sarang, secara keseluruhan tidak merubah karakter *salafiyah* sebagai jati dirinya. Meskipun demikian, para pengasuh tidak menutup mata terhadap tuntutan zaman yang sarat dengan kemajuan dalam segala bidang, utamanya dalam bidang sains dan ilmu pengetahuan umum lainnya. Dalam praktiknya, pelajaran-pelajaran salaf yang terkandung di dalam kitab kuning senantiasa diajarkan dalam semua jenjang pendidikan formal dan menjadi fondasi bagi pengembangan karakter santri. Namun, kebijakan yang

---

<sup>92</sup> Admin, "Visi Dan Misi," ppalanwar.com, accessed September 5, 2024, <https://www.ppalanwar.com/visi-misi/>.

<sup>93</sup> Wawancara dengan Ustadz Muhammad Maftuh, pengurus Pesantren Al-Anwar bulan September 2024 secara online.



dipilih oleh Pesantren Al-Anwar Sarang adalah menjadikan Al-Anwar Pusat sebagai pusat kajian kitab fikih yang tidak dikenalkan dengan ilmu-ilmu umum. Sementara yang terkait dengan ilmu-ilmu umum dikelola di pesantren cabang.

#### b. Gerakan Walisongo di Rembang

Rembang adalah salah satu wilayah pesisir yang sering dimanfaatkan sebagai jalur perdagangan rempah tingkat internasional. Ketika Kerajaan Sriwijaya Tengah mencapai puncak perkembangannya pada abad 7 M., wilayah Rembang diduga kuat memiliki andil penting dalam perniagaan internasional. Hal ini dibuktikan pada tahun 2008 telah ditemukan sisa-sisa bangkai perahu di situs Punjulharjo Rembang. Hipotesis dibangun bahwa bangkai perahu tersebut dibuat pada abad ke-7 M. berdasarkan analisis radiokarbon.<sup>94</sup> Wilayah ini, paska Sriwijaya, juga mendapatkan perhatian serius oleh penguasa Kerajaan Majapahit. Wilayah Rembang disebut dalam Kakawin Nagarakertama telah dikunjungi oleh Hayam Wuruk pada tahun 1354 M. sebagai Pelabuhan penting pada masa itu.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Asyhadhi Mufsi Zadzali, “Evaluasi Konservasi Perahu Kuno Punjulharjo Dan Pengembangan Objek Di Masa Depan Dalam Perkuatan Identitas,” *Titian: Jurnal Ilmu Humaniora* 2, no. 1 (2018): 51–66.

<sup>95</sup> Didik Pradjoko and Bambang Budi Utomo, *Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah Di Indonesia*, ed. Endjat Djaenuderajat, I (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013). hlm. 209.

Karena wilayahnya yang strategis, Rembang pernah dikuasai oleh penguasa yang berbeda-beda selama ratusan tahun sejak era Kerajaan Sriwijaya, Majapahit, Mataram Islam hingga kolonial Belanda. Paska Kerajaan Sriwijaya, Kerajaan Lasem yang menguasai seluruh wilayah Rembang, Pacitan, dan sepanjang Sungai Bengawan Genthong (setengah Pulau Jawa) menjadi daerah vasal<sup>96</sup> penting Kerajaan Majapahit, tepatnya pada tahun 1351 M. sebagai tempat untuk memasarkan hasil komoditasnya. Kerajaan Lasem mayoritas penduduknya beragama Syiwa dan Buddha yang terkenal dengan unsur-unsur mistisnya.<sup>97</sup>

Kedatangan Islam di wilayah Rembang, menurut K.H. Maimoen Zubair bukan dari Kerajaan Demak pada masa era Walisongo. Akan tetapi dikenalkan oleh Wali Belitung atau yang dikenal oleh masyarakat setempat dengan Mbah Abdullah Sajad, tokoh penyebar Islam dari sisa-sisa tantara Mongol yang beragama Islam saat mengalami kekalahan dalam menyerang Kerajaan Majapahit pada tahun 1293 M. Setelah mengalami kekalahan, tantara yang beragama Islam

---

<sup>96</sup> Daerah vasal atau negara vasal adalah daerah atau negara yang berada di bawah kekuasaan negara lain secara internasional. Negara vasal akan mendapatkan bantuan dari negara “pelindung” jika diserang oleh negara lain

<sup>97</sup> Muhammad Nabil Fahmi, “Jalur Rempah Dan Perkembangan Pendidikan Islam Di Pesisir Rembang Abad 15-19 M.,” in *International Symposium Proceeding Cosmopolitan of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route* (Jakarta: Fakultas Islam Nusantara UNUSIA, 2022), 272–96.

melarikan diri dan menetap di Belitung. Di antara mereka kemudian berdakwah hingga ke Rembang.<sup>98</sup> Sebagai bentuk penghormatan atas perjuangan Wali Belitung, di Sarang-Rembang terdapat sebuah dusun yang diberi nama Belitung. Di dusun tersebut juga terdapat masjid kuno peninggalan Mbah Abdullah Sajad yang diberi nama Masjid Jami' Wali Belitung. Rembang juga pernah disinggahi oleh Laksamana Cheng Ho yang juga memiliki misi menyebarkan agama Islam.<sup>99</sup>

Sebelum era Walisongo, menurut Azyumardi Azra Islam memang belum menjadi agama mayoritas penduduk Nusantara. Gerakan islamisasi yang masif dan efektif baru terjadi pada abad ke-15, era dakwah Walisongo. Melalui pendekatan nalar sufistik yang dipadukan dengan semangat mengakomodasi budaya lokal oleh Walisongo menjadikan Islam mudah diterima secara luas oleh penduduk Nusantara. Hal yang sama terjadi di pesisir Rembang yang dibina oleh putra putri Sunan Ampel (1401-1481 M.), yakni Siti Hafsa atau Nyai Ageng Maloka (lahir 1440 M.) dan Raden Makdum Ibrahim yang dikenal dengan Sunan Bonang (1465-1525). Pembinaan keislaman penduduk Rembang model

---

<sup>98</sup> Ichwan and Abdullah Alawi, "Mbah Moen: Islam Sarang Dari Belitung, Bukan Dari Demak," 2017, <https://www.nu.or.id/nasional/mbah-moen-islam-sarang-dari-belitung-bukan-dari-demak-LzCGI>.

<sup>99</sup> Fahmi, "Jalur Rempah Dan Perkembangan Pendidikan Islam Di Pesisir Rembang Abad 15-19 M."

walisongo dilanjutkan oleh Mbah Sambu yang memiliki nama asli Sayyid Abdurrahman Basyaiban atau Syekh Maulana Sam Bwa Smarakandhi (1592-1630 M.).

Nyai Ageng Maloka mulai melakukan dakwah Islam ketika diperistri oleh Adipati Wiranegara Lasem. Dengan posisi sebagai istri adipati, Nyai Ageng Maloka dapat dengan mudah menjadikan Islam sebagai agama resmi di Kadipaten Lasem. Pemerintahan Lasem dilanjutkan oleh Nyai Ageng Maloka setelah meninggalnya Adipati Wiranegara pada tahun 1479 M. Usia pernikahannya hanya 5 tahun. Dengan posisi barunya tersebut, Nyai Ageng Maloka lebih leluasa untuk membina masyarakat Rembang dengan memanfaatkan jabatannya sebagai penguasa Kadipaten Lasem. Yang pertama kali dilakukan oleh Nyai Ageng Maloka adalah mendirikan pusat pendidikan agama Islam khusus perempuan di pendopo miliknya, mendirikan masjid tiban di Caruban, dan menyerahkan kadipaten Bonang Binangun kepada adiknya, Maulana Makdum Ibrahim atau Sunan Bonang sebagai mandala. Peristiwa ini terjadi ketika kekuasaan Majapahit mulai melemah.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Agusti Alfi Nurul Insani, “Jejak Dakwah Multikultural Para Da’i Di Lasem Pada Abad Ke-16: Studi Tokoh Dakwah Sunan Bonang, Nyai Ageng Maloka, Dan Mbah Sambu” (Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2021). hlm. 62-29.

Di sisi yang lain, Maulana Makdum Ibrahim memanfaatkan kadipaten Bonang Binangun sebagai mandala yang kemudian dikenal dengan mandala Bonang. Atas dasar tersebut Maulana Makdum Ibrahim dijuluki dengan Sunan Bonang. Nama mandala sendiri erat kaitannya dengan sistem pendidikan pada masa pra Islam, masa Hindu-Budha. Mandala adalah tempat khusus yang pada masa pra Islam digunakan oleh para wiku atau murid untuk mempelajari ilmu-ilmu agama Hindu-Budha.<sup>101</sup> Pada masa Walisongo yang memiliki nalar sufistik, tidak kemudian meninggalkan atau meniadakan mandala. Para sunan justeru memperkuat dan menggunakan nama mandala untuk keperluan dakwah Islam. Seperti yang dilakukan oleh Sunan Bonang yang mendirikan mandala untuk mengajarkan ilmu-ilmu keislaman dan tempat untuk praktik ‘*uzlah* bagi pengamal sufi atau tarikat -Maulana Makdum Ibrahim disinyalir sebagai penganut tarekat *Syattariyah*. Tidak hanya Mandala Bonang, pada era Dakwah Walisongo juga ada Mandala Sunan Giri

---

<sup>101</sup> Muhammad Nabil Fahmi, “The History of Sunan Bonang Mandala in The Lasem Chronicle (Carita Lasem),” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 9, no. July (2024): 20–38, <https://doi.org/https://doi.org/10.18784/analisa.v9i1.2219>.

yang dikenal dengan Giri Kedhaton. Pendidikan model mandala kemudian bertransformasi menjadi pesantren.<sup>102</sup>

Model dakwah Sunan Bonang tidak banyak berbeda dengan anggota Walisongo yang lain. Pendekatan akulturasi dan persuasif yang mengedepankan jalur kebijaksanaan (hikmah) yang adaptif diterapkan untuk membina penduduk Rembang yang pada waktu itu mayoritas masih menganut agama Hindu-Syiwa dan Budha. Nilai-nilai tasawuf dakwah Sunan Bonang dapat ditelusuri melalui karya-karyanya yang hingga saat ini masih dapat dijumpai, seperti *Suluk Wujil* yang mengulas kisah perjalanan spiritual seorang santri yang bernama Wujil dalam menggapai *maqam* hakikat.<sup>103</sup> Selain *Suluk Wujil*, karya yang mengulas pengalaman mistik Sunan Bonang bergaya Arab, Persia, dan Jawa adalah *Suluk Linglung* (bercertita tentang orang yang konsisten menjaga syariat), *Suluk Kalipah* (bercerita tentang wali kalipasmara yang awalnya Hindu menjadi pemeluk Islam), *Suluk Regol* (ajaran tentang sifat-sifat Allah), *Suluk Kaderesan* (ajaran makna syahadat), *Suluk Gentur* (tentang akhir kehidupan), *Suluk Latri* (berisi tentang ungkapan-ungkapan cinta kepada

---

<sup>102</sup> Muhammad Nabil Fahmi, "Mandala and Support Ruler in Islamization on The North Coast of Java (Case Study of Mandala Sunan Bonang)," *International Conference on Religion, Science & Education* 1 (2022): 831–39.

<sup>103</sup> Ahwan Fanani, "The Javanese Quest of Islamic Spirituality in *Suluk Wujil*: A Semiotic Reading," *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 03, no. 02 (2018), <https://doi.org/https://doi.org/10.18784/analisa.v3i02.654>.

Tuhan), dan sebagainya.<sup>104</sup> B.J.O. Schrieke menyimpulkan bahwa kitab *Ihya' 'Ulum al-Dīn* karya Al-Ghazali dan kitab *Tamhid* karya Abu Syakur as-Silmi ikut mempengaruhi inti ajaran tasawuf Sunan Bonang.<sup>105</sup>

Nalar sufistik pada diri Sunan Bonang mampu mengharmoniskan antara ajaran Islam yang bersifat formalistik dengan budaya Jawa yang terkenal mistik. Berbeda dengan Sunan Giri yang tegas dalam ilmu fikih, Sunan Bonang lebih luwes dalam menyampaikan ajaran Islam. Sunan Bonang termasuk anggota Walisongo yang memiliki banyak kelebihan. Selain menguasai ilmu fikih, ilmu tauhid, dan tasawuf, Sunan Bonang juga pandai dalam ilmu seni, sastra dan arsitektur.<sup>106</sup> Inti dari ajaran Sunan Bonang adalah filsafat cinta yang dinilai mirip dengan Jalalludin Rumi. Ajaran-ajaran Sunan Bonang, selain ditulis dalam berbagai naskah Suluk juga disampaikan melalui kesenian yang populer di masyarakat Rembang. Karyanya dalam bidang seni melahirkan gamelan Jawa. Wawan Kardiyanto menyebut hasil kreasi Sunan Bonang dengan kesenian prophetik, yakni kesenian yang membawa misi

---

<sup>104</sup> Jauharotina Alfadhilah, "Internalisasi Tasawuf Dalam Dakwah Sunan Bonang," *Aswalalita: Journal Of Dakwah Manajemant* 1, no. 1 (2022), <http://ejournal.iainutuban.ac.id/index.php/aswalalita/article/view/239>.

<sup>105</sup> B.J.O. Schrieke, *Het Boek Van Bonang* (Leiden: Proefschrift Universitat Leiden, 1916). Hlm. 79.

<sup>106</sup> Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. hlm. 238.

membumikan nilai-nilai ketuhanan.<sup>107</sup> Kecenderungan dakwah Sunan Bonang kemudian diteruskan oleh muridnya, Sunan Kalijaga yang menyerukan ajaran Islam di daerah Jawa pedalaman.

Perjuangan Sunan Bonang dilanjutkan oleh Mbah Sambu yang memiliki nama asli Syekh Maulana Sam Bwa Asmarakandhi atau Sayid Abdurrahman Basyaiban (1592-1630 M.) yang masih memiliki garis keturunan dengan Sunan Gresik (wafat 1419), kakek Sunan Bonang.<sup>108</sup> Berbeda dengan Sunan Bonang yang hidup pada masa kesultanan Demak Bintoro, Mbah Sambu hidup pada masa awal kesultanan Pajang. Pernikahan Mbah Sambu dengan Nyai Ageng Rogo melahirkan keturunan yang meneruskan perjuangan dakwah Islam dengan mendirikan pesantren-pesantren di Rembang, Yogyakarta, dan Jawa Timur. Di antara keturunan Mbah Sambu adalah K.H. Hasyim Asy'ari yang mendirikan Pesantren Tebu Ireng Jombang, K.H. Abdul Hamid mengasuh Pesantren Salafiyah Pasuruan, K.H. Baidhowi bin Abdul Aziz pengasuh Pesantren Al Wahdah

---

<sup>107</sup> Wawan Kardiyo, "Kesenian Prophetik Walisongo Dan Seni Wayang Purwa," *Lakon Jurnal Pengkajian & Penciptaan Wayang* 15, no. 2 (2018): 127–38, <https://jurnal.isi-ska.ac.id/index.php/lakon/article/view/3003/2532>.

<sup>108</sup> Nur Fauzan Ahmad and Ilham Ibn Hakim, "The Ancient Manuscript Collection of the Lasem Jami' Mosque Library: A Preliminary Study," in *Culture And Sustainable Development in Community: Challenges and Opportunities in The Past, Present and Future* (Semarang: Faculty of Humanities Diponegoro University, 2023), 551–62, <http://proceedings.undip.ac.id/index.php/icocas/article/view/703>.



Lasem, K.H. Ali Ma'shum pengasuh Pesantren Al-Munawir Krapyak, putra-putri K.H. Maimoen Zubair (istri pertama dan keduanya masih memiliki garis keturunan dengan Mbah Sambu), dan sebagainya.<sup>109</sup>

Dari ulasan singkat di atas dapat disimpulkan bahwa nalar keilmuan pesantren salaf di Rembang secara historis tidak dapat dipisahkan dari nalar keislaman Walisongo yang bersifat sufistik. Nyai Ageng Maloka, Sunan Bonang, dan Mbah Sambu merupakan putra-putri keturunan Sunan Gresik, ayah dari Sunan Ampel (sesepuh Walisongo) yang membentuk nalar keilmuan dan keislaman penduduk Rembang. Nalar keislaman masyarakat Purworejo dan Rembang tidak memiliki banyak perbedaan. Ajaran-ajaran Sunan Bonang yang hidup di Rembang juga dikenalkan kepada penduduk Purworejo melalui Sunan Geseng yang sanad keilmuannya bersambung ke Sunan Bonang melalui muridnya yang bernama Sunan Kalijaga.

#### c. Kitab Kuning: Basis Keilmuan Pesantren

Pengembangan tradisi keilmuan di Pesantren Al-Anwar Sarang mengikuti kecenderungan kyai yang mendirikanannya, yakni pribadi K.H. Maimoen Zubair yang tidak lepas dari nalar keilmuan para kyai yang ikut

---

<sup>109</sup> Insani, "Jejak Dakwah Multikultural Para Da'i Di Lasem Pada Abad Ke-16: Studi Tokoh Dakwah Sunan Bonang, Nyai Ageng Maloka, Dan Mbah Sambu."

membesarkan Islam di Rembang. Kyai-kyai Rembang banyak dikenal memiliki wawasan yang mendalam di bidang kitab kuning sekaligus pengamal tarekat tertentu. Lasem dan Sarang merupakan tempat yang dikenal sebagai pusat intelektual Islam di Rembang.

Di Lasem ada K.H. Baidhowi bin Abdul Aziz (1880-1970), pendiri Pesantren Al-Wahdah yang masih memiliki garis keturunan dari Mbah Sambu. Ia termasuk ulama yang pakar dalam bidang fikih yang diakui oleh dunia internasional. Tidak hanya pakar fikih, K.H. Baidhowi juga dikenal sebagai pengikut tarekat *Syattariyah* bahkan diangkat sebagai mursyid oleh ayahnya sendiri, K.H. Abdul Aziz yang sanad tarekatnya bersambung pada Syaikh Abdurrauf as-Singkeli, penghulu tarekat *Syattariyah* di Nusantara.<sup>110</sup> Dalam dunia tarekat, kedudukan KH. Baidhowi sangat disegani, terbukti bahwa ia pernah menjadi tim pentasheh taeat pada saat proses pendirian Jam'iyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah yang digagas oleh K.H. Nawawi Berjan Purworejo.<sup>111</sup> Selain K.H. Baidhowi ada K.H. Ma'shum Ahmad Lasem-Rembang (1870-1972 M.), pendiri Pesantren

---

<sup>110</sup> M. Nilzam Aly and Gayung Kasuma, "Pemikiran Dan Kesederhanaan: Biografi K.H. Baidlowi Bin Abdul Aziz," *Media Verleden* 2, no. 2 (2013).

<sup>111</sup> Zain, Sahlan, and Rosidin, *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. hlm. 97.

al-Hidayah. Ia dikenal pakar dalam gramatika arab dan fikih.<sup>112</sup>

Sementara di Sarang sendiri lebih tepatnya di desa Belitung terdapat pesantren tua yang diasuh oleh K.H. Hasan Mursyidin. Salah satu alumninya adalah Kyai Ghozali bin Lanah (1770-1859), tokoh penting yang mampu membangkitkan tradisi keilmuan Islam di Sarang dengan mendirikan pesantren Sarang.<sup>113</sup> Kyai Ghazali dikenal sebagai ulama yang pakar ilmu gramatika Arab dan fikih. Ayah kyai Ghozali yakni Mbah Lanah adalah seorang bangsawan madura yang memilih berjuang mengusir penjajah bersama Pangeran Diponegoro.<sup>114</sup> Sepeninggal Kyai Ghozali, secara berurutan pesantren Sarang diteruskan oleh K.H. Umar bin Harun (1855-1910) kemudian oleh K.H. Fathur Rahman bin Kyai Ghazali dan diteruskan oleh K.H. Syu'aib bin Abdurrozaq (1849-1939 M.), menantu Kyai Ghozali.

---

<sup>112</sup> Hasan Bastomi, "Pendidikan Pesantren Dalam Pandangan K.H. Ma'shum Ahmad Lasem," *INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan* 24, no. 2 (2019): 177–200, <https://doi.org/10.24090/insania.v24i2.2826>.

<sup>113</sup> Ali Romdhoni, "Da' Wah and Literacy Tradition at the Boarding Case Study in Pondok Pesantren Al Anwar , Sarang , Rembang , Central Java," *Jurnal Bimas Islam* 9, no. 1 (2016): 117–50, <https://jurnalbimasislam.kemenag.go.id/jbi/article/view/137>.

<sup>114</sup> Dimas Nuri Ardiansah, "Khidmat K.H. Maimoen Zubair Sebagai Tolok Ukur Kompetensi Guru Pendidikan Agama Islam" (Universitas Islam Sultan Agung, 2023), <https://repository.unissula.ac.id/31481/>.

Pesantren Sarang terbagi menjadi dua setelah Kyai Syu'aib bin Abdurrozaq meninggal dunia pada tahun 1358 H., yakni pesantren Ma'hadul Ilmi Asy-Syarie (MIS) yang dipimpin oleh K.H. Imam Kholil bin Syu'aib dan pesantren Ma'hadul Ulumusy Syar'iyyah (MUS) yang dipimpin oleh K.H. Zubair Dahlan, ayah K.H. Maimoen Zubair. Kedua pesantren ini fokus pada pengajian kitab kuning secara sorogan, bandongan, dan hafalan. Sejak saat itu mulai lahir pesantren salaf yang didirikan oleh anak cucu dari Kyai Ghazali bin Lanah, seperti Pesantren Mansya'ul Huda Bonjor Sarang, Pesantren Al Amin Sarang, Pesantren Al-Anwar Sarang, dan sebagainya.<sup>115</sup>

Sarang, khususnya di desa Karangmangu identik dengan tradisi pengajian kitab kuning yang sangat kuat. Hal ini dibuktikan dengan adanya Madrasah Nahdlotul Waton yang didirikan oleh K.H. Ridwan dan K.H. Zubair Dahlan. Keduanya adalah menantu K.H. Ahmad bin Syu'aib. Tujuan dari madrasah ini adalah untuk menampung santri-santri yang ada di desa Karangmangu dan sekitarnya yang hendak mendalami ilmu agama Islam melalui kitab kuning dengan sistem klasikal. Madrasah ini hanya berlangsung selama enam tahun. Pada tahun 1950, K.H. Ali Masyfu', K.H. Zubair Dahlan, Kyai Fahrurrozy, dan Kyai Masyhuri berusaha

---

<sup>115</sup> Romdhoni, "Da ' Wah and Literacy Tradition at the Boarding Case Study in Pondok Pesantren Al Anwar , Sarang , Rembang , Central Java."

menghidupkan lagi Madrasah Nahdlotul Waton dengan nama baru yakni Madrasah Ghozaliyyah Syafi'iyah (MGS). Nama 'Ghozaliyyah' merujuk pada pendiri Pesantren Sarang, K.H. Ghazali bin Lanah sedangkan nama 'Syafi'iyah' menggambarkan fokus kajian kitab kuning yang mengikuti mazhab Imam Syafi'i.<sup>116</sup>

MGS menjadi pusat pendidikan agama Islam di Sarang yang berfungsi sebagai wadah kaderisasi ulama yang menguasai kitab kuning secara mendalam. MGS menjadi lembaga pendidikan yang menyatukan semua pesantren salaf yang ada di Sarang. Dalam mileu seperti ini, fokus pada penguasaan kitab kuning, Pesantren Al-Anwar Sarang didirikan oleh K.H. Maimoen Zubair. Salah satu tujuan pendirian Pesantren Al-Anwar Sarang adalah menampung santri yang tidak mampu dalam hal finansial masuk MGS.<sup>117</sup> MGS dan Al-Anwar memiliki kemiripan dalam fokus pendidikan Islam karena K.H. Maimoen Zubair merupakan salah satu pimpinan di MGS.

Nalar dan tradisi keilmuan Pesantren Al-Anwar Sarang selain mengikuti mileu komunitas intelektual Sarang juga mengikuti tokoh yang membentuk corak keilmuan K.H. Maimoen Zubair. Menurut Jamal Ma'mur Asmani, ada 5

---

<sup>116</sup> Jamal Ma'mur Asmani, *K.H. Maimoen Zubair: Sang Maha Guru*, ed. Iyus R., I (Yogyakarta: DIVA Press, 2021). hlm. 43.

<sup>117</sup> Wawancara dengan Ustadz Muhammad Haqqi Nazili bulan Januari 2024 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

(lima) sosok yang berpengaruh dalam membentuk corak keilmuan K.H. Maimoen Zubair.<sup>118</sup> *Pertama* adalah ayahnya sendiri, Kyai Zubair bin Dahlan yang dikenal pakar dalam ilmu fikih. Berkat ketekunannya dalam mendidik para santri, kyai Zubair mampu mencetak ulama-ulama yang kompeten dalam bidang fikih, seperti K.H. MA. Sahal Mahfud yang telah berhasil mendobrak paradigma fikih tektual menjadi fikih kontekstual yang bernuansa sosial, K.H. Ahmad Fayumi yang aktif di Lembaga Bahtsul Masail Diniyyah NU, dan sebagainya termasuk putranya sendiri, K.H. Maimoen Zubair.

*Kedua*, K.H. Abdul Karim Lirboyo (1856-1954) yang dikenal dengan Mbah Manaf. Kepakaran Mbah Manaf dalam ilmu gramatika arab diwariskan kepada K.H. Maimoen Zubair sehingga kajian kitab *Syarah Ibnu Aqil 'ala Syarah Alfiah Ibnu Malik* diburu oleh para santri dari berbagai daerah. *Ketiga*, Sayyid Alawi al-Maliki al-Hasani (1944-2004), ulama terkemuka Makkah yang pakar dalam bidang tafsir, hadis, akidah, fikih, sejarah, dan sebagainya. K.H. Maimoen Zubair juga belajar kepada putranya, Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki hingga diangkat mursyid tarekat *Idrisiyyah*. *Keempat*, Syekh Yasin bin Isa al-Fadani (1915-1990) yang pakar dalam disiplin ilmu hadis dan pemegang sanad keilmuan yang paling lengkap pada masanya sehingga

---

<sup>118</sup> Asmani, K.H. Maimoen Zubair *Sang Maha Guru*. hlm. 75.

dijuluki *Musnid ad-Dunya*. Yang terakhir, *kelima* adalah Syekh Abu Fadhol Senori yang terkenal dengan keluasan ilmunya dan kezuhudannya.

K.H. Maimoen Zubair dikenal sebagai ulama kharismatik yang menguasai banyak disiplin ilmu sekaligus politikus ulung tingkat nasional. Kedalaman ilmunya dapat dilihat dari isi ceramahnya di berbagai tempat dan karya-karyanya seperti *Nuṣūṣ al-Akhyār fī al-Saum wa al-Iftar*, *Al-Ulama' Al-Mujaddidun*, *Tarajim Masyayikh Al-Ma'ahid Al-Diniah bi Sarang Al-Qudama'*, *Maslak al-Tanasuk*, *Kifayah al-Ashhab*, *Taqrirat Badi Amali*, *Taqrirat Mandzumah Jauhar al-Tauhid*, *Taujihah al-muslimin*, dan sebagainya.<sup>119</sup>

Sebagai politikus, ia pernah menjadi anggota DPRD Rembang (1971-1978), menjadi anggota MPR RI (1987-1999), dan menjadi Ketua Majelis Syari'ah Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sejak tahun 2004 hingga wafatnya pada tahun 2019.<sup>120</sup>

Nalar yang ditekankan oleh K.H. Maimoen Zubair dalam mengembangkan tradisi keilmuan di Pesantren Al-Anwar adalah merujuk pada kitab kuning atau kitab salaf. Tradisi ngaji kitab kuning, bagi K.H. Maimoen Zubair adalah

---

<sup>119</sup> Amirul Ulum, *Syaikhuna Wa Usrotuhu*, III (Rembang: Lembaga Pendidikan Muadloroh PP. Al-Anwar, 2016). hlm. 60.

<sup>120</sup> Siiti Mu'azaroh, "Cultural Capital Dan Kharisma Kiai Dalam Dinamika Politik: Studi Ketokohan K.H. Maimun Zubair," *IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 6, no. 2 (2017): 195–212, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/viewFile/1451/1257>.

ruh dari pesantren. Meskipun K.H. Maimoen Zubair mursyid tarekat *Syattariyah*, *Idrisiyyah*, dan *Naqsyabandiyyah*, ia tidak menganjurkan santri-santrinya untuk masuk dalam tarekat tertentu jika mengganggu aktifitas mengkaji kitab kuning. Baginya, tarekat yang wajib diikuti oleh para santri dan kyai adalah tarekat pesantren. Suluk dalam tarekat pesantren adalah giat belajar, mengaji, dan menselaraskan perilaku kesehariannya dengan logika-logika keilmuan.<sup>121</sup> Ini artinya, pengembangan ilmu yang dilakukan oleh Pesantren Al-Anwar Sarang adalah menghidupkan spirit dan logika keilmuan kitab kuning yang diproduksi pada masa lalu agar tetap relevan dan masih diperlukan pada saat ini untuk menghadapi kondisi sosial masyarakat yang dinamis.

Pesantren Al-Anwar Sarang tidak hanya diasuh oleh K.H. Maimoen Zubair, tapi dibantu oleh putra-putranya yang memiliki latar belakang pendidikan dan kecenderungan yang berbeda-beda. Putra pertama dari istri pertama, Nyai Hj. Fahimah binti K.H. Baidlowi adalah K.H. Abdullah Ubab Maimoen (lahir 1954 M.), yang juga mengasuh Pesantren Al-Anwar 2. Ia menempuh pendidikannya di Madrasah Darul Ulum Jombang, kemudian Pesantren Lirboyo, dan mengikuti jejak ayahnya ngaji di tanah suci Makkah di bawah

---

<sup>121</sup> Abdul Ghofur Maimoen, "Kata Pengantar," in *K.H. Maimoen Zubair: Sang Maha Guru*, I (Yogyakarta: DIVA Press, 2021). hlm. 6.



bimbingan Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki. Selain sebagai seorang ulama, ia juga aktif di dunia politik. Putra keduanya, K.H. Muhammad Najih Maimoen (lahir 1963 M.), merupakan pengasuh Pesantren Al-Anwar 1 sepeninggal K.H. Maimoen Zubair yang dibantu oleh saudara-saudaranya seperti K.H. Abdurrouf, K.H. Ahmad Wafi, K.H. Taj Yasin, dan K.H. Idror. Seperti ayah dan kakaknya, K.H. Muhammad Najih Maimoen juga dibimbing langsung oleh Sayyid Muhammad Alawi Al-Maliki. Ia dikenal sebagai sosok ulama yang tegas dalam ilmu syariat dan aktif menanggapi paham-paham keagamaan yang dianggapnya sesat.<sup>122</sup> Oleh karena itu, ada yang menilainya sebagai ulama yang konservatif.<sup>123</sup>

Putra pertama dari istri keduanya K.H. Maimoen Zubair, Nyai Hj. Masthi'ah, yang bernama K.H. Majid Kamil (wafat 2020 M.) juga ikut mewarnai nalar keilmuan Pesantren Al-Anwar Sarang. Ia merupakan sosok ulama ahli Hadis sekaligus politikus di Kabupaten Rembang. Melengkapi keilmuan di Sarang, ada K.H. Abdul Ghofur (lahir 1973) yang dikenal pakar dalam bidang tafsir. Tidak

---

<sup>122</sup> Ulum, *Syaikhuna Wa Usrotuhu*.

<sup>123</sup> Asep M. Iqbal, "Challenging Moderate Islam in Indonesia: NU Garis Lurus and Its Construction of the Authentic NU Online," in *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*, ed. Alexander R. Arifianto Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim (New York: Routledge, 2021). hlm. 101.

seperti saudaranya yang lain, K.H. Abdul Ghofur menempuh pendidikan S1 hingga S3 di Al-Azhar Mesir pada bidang tafsir. Saat ini ia menjadi pengasuh Pesantren Al-Anwar 3 yang khusus mengelola santri mahasiswa di STAI Al-Anwar Sarang.

Dari ulasan singkat di atas dapat dipahami bahwa nalar keilmuan atau sistem pengetahuan di Pesantren al-Anwar Sarang dibentuk oleh para kyai yang pakar kitab kuning. Penguasaan kitab kuning menjadi standar keberhasilan santri dalam menempuh pendidikan di Pesantren Al-Anwar Sarang. Berbeda dengan Pesantren An-Nawawi Berjan, tarekat tidak terlalu mewarnai dalam kegiatan pendidikan di Pesantren Al-Anwar Sarang. Meskipun demikian, tidak berarti para kyai di Pesantren Al-Anwar Sarang tidak mengikuti tarekat tertentu.

#### **D. Perbandingan Proses Terbentuknya Sistem Ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang**

Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang didirikan oleh seorang kyai yang memiliki latar belakang pendidikan tradisional/salafiyah. Pesantren An-Nawawi Berjan didirikan oleh K.H. Zarkasyi pada tahun 1870 M. sementara Pesantren Al-Anwar Sarang didirikan oleh K.H. Maimoen Zubair pada tahun 1967. Meskipun Pesantren Al-Anwar Sarang didirikan

pada tahun 1967, sejatinya pesantren ini memiliki kesamaan dengan Pesantren Sarang yang didirikan oleh kakek buyutnya, Kyai Ghozali bin Lanah sekitar tahun 1815an. Artinya, kedua pesantren tersebut merupakan pesantren yang telah lama berkontribusi dalam mentransmisi ilmu-ilmu keislaman, melestarikan tradisi Islam, dan memproduksi ulama.

Secara geografis Pesantren An-Nawawi Berjan berdekatan dengan Yogyakarta dan Solo. Dalam wilayah kebudayaan Jawa, Pesantren An-Nawawi Berjan tumbuh di tengah-tengah masyarakat wilayah kebudayaan *Mancanegari*. Istilah *Mancanegari* merujuk pada wilayah di sekitar kerajaan Jawa Mataram (Yogyakarta dan Solo/Daerah *Negarigung*) yang dalam hal kebudayaan memiliki kemiripan antara *Mancanegari* dan *Negarigung*. Kemiripan ini dapat dilihat dalam hal menilai pentingnya bertutur bahasa yang halus dan dalam hal pandangan keagamaan. Dulu, daerah *Negarigung* dan *Mancanegari* terkenal dengan pandangan islam kejawennya yang bersifat mistis.<sup>124</sup>

Berbeda dengan Pesantren An-Nawawi Berjan, Pesantren Al-Anwar Sarang terletak di daerah pesisir utara Jawa. Dalam hal wilayah kebudayaan, Pesantren Al-Anwar Sarang lahir di tengah-tengah masyarakat *pesisiran* yang memiliki ciri khas, antara lain

---

<sup>124</sup> Mudjahirin Thohir, "Masyarakat Dan Budaya Jawa Pesisir Utara," *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 5, no. 2 (2022): 123–28, <https://doi.org/https://doi.org/10.14710/endogami.5.2.123-128>.

dalam bertutur bahasa cenderung lebih kasar (lebih menyukai bahasa ngoko dari pada bahasa krama atau krama inggil) dan dalam hal bersikap cenderung lebih lugas (apa adanya) dan spontan, tidak berbelit-belit. Sementara dalam hal pandangan keagamaan, masyarakat *pesisiran* cenderung mengikuti Islam puritan. Karena hidup di daerah pesisir, mobilitas masyarakat cukup tinggi. Corak kehidupannya juga cukup egaliter.<sup>125</sup> Karakteristik wilayah pesisiran ini, ketika penulis melakukan wawancara, pernah diungkapkan oleh salah satu putra K.H. Maimoen Zubair, yakni K.H. M. Idror.

Perbedaan wilayah kebudayaan tersebut, antara Pesantren An-Nawawi Berjan yang dekat dengan mistis-jawa dan Pesantren Al-Anwar Sarang yang dekat dengan Islam puritan, menyebabkan adanya perbedaan nalar epistemologi keilmuan. Mistis-jawa diteruskan dengan berbagai bentuk tirakat yang diajarkan oleh tarekat TQN. Sementara puritanisme Islam mewujud dalam hal kajian-kajian kitab kuning secara ketat. Meskipun pendiri kedua pesantren tersebut merupakan seorang mursyid tarekat -cenderung ke dalam Islam-sufi-mistis-, Pesantren An-Nawawi Berjan lebih nampak sebagai pesantren sufi-tarekat dari pada Pesantren Al-Anwar Sarang yang lebih menampakkan diri sebagai pesantren kitab kuning.

---

<sup>125</sup> Thohir.

Secara historis, kedua pesantren tersebut di bawah pengaruh dakwah Walisongo yang mengedepankan Islam-sufi-tarekat (nalar *bayānī* dan *‘irfānī*). Pesantren An-Nawawi Berjan berada di wilayah dakwah Sunan Geseng (murid Sunan Kalijaga) yang mengajarkan Islam-sufi, diteruskan oleh Kyai Baedlowi Bagelen, Syed Ahmad Muhammad Alim, Pangeran Diponegoro, Mbah Loning, dan Kyai Imam Puro yang semuanya dikenal sebagai pendakwah yang berafiliasi pada tarekat tertentu. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang, sebelum adanya Kerajaan Mataram merupakan wilayah dakwah dari Nyai Ageng Maloka dan Sunan Bonang yang dikenal sebagai pendakwan Islam-sufi. Namun, pasca berdirinya Kerajaan Mataram, wilayah ini menjadi arena dakwah ulama-ulama yang pakar dalam hal kitab kuning seperti Mbah Sambu, Kyai Baidlowi Lasem, Kyai Ghozali bin Lanah, K.H. Umar bin Harun, K.H. Fathur Rahman, dan K.H. Syu’aib.

Dari analisis perbandingan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Pesantren An-Nawawi Berjan yang terletak di wilayah kebudayaan *Mancanegari* cenderung lebih mengutamakan pengembangan nalar epistemologi keilmuan yang dekat dengan nalar Islam-sufi-tarekat atau *bayānī-‘irfānī*. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang yang terletak di wilayah kebudayaan *pebisiran* cenderung lebih mengutamakan

pengembangan nalar epistemologi keilmuan yang dekat dengan nalar Islam-fukoha atau *bayānī*. Adapun struktur nalar epistemologi keilmuan dari kedua pesantren tersebut akan diulas pada bab IV.

**BAB IV**  
**KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN**  
**AN-NAWAWI BERJAN DAN PESANTREN AL-ANWAR**  
**SARANG**

Pada bab sebelumnya sudah dibahas dan dianalisa tentang proses pembentukan epistemologi keilmuan pesantren salaf termasuk di dalamnya Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang. Pada bab sebelumnya disimpulkan bahwa proses terbentuknya epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang dipengaruhi oleh faktor geografis (wilayah kebudayaan), dakwah walisongo dan ulama penerusnya, serta kecenderungan nalar kyai pendiri pesantren. Dari beberapa faktor tersebut, Pesantren An-Nawawi Berjan cenderung pada pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang berangkat dari epistemologi *bayānī* dan *‘irfānī*. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang cenderung pada pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang berangkat dari epistemologi *bayānī*.

Bab IV ini akan membahas dan menganalisa konstruksi dari epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang menggunakan teori yang diformulasikan al-Jabiri yakni epistemologi *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī*. Akan tetapi, kemungkinan dalam pembahasan di bab ini, untuk epistemologi *burhānī* kurang mendapatkan ruang analisisnya. Hal ini dikarenakan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang sudah teridentifikasi

kecenderungannya pada epistemologi *bayānī* dan ‘*irfānī*. Ruang lingkup kajian epistemologi, seperti yang sudah dibahas pada bab II, mencakup hakikat ilmu, asal-usul ilmu, sumber ilmu, macam-macam ilmu, landasan ilmu, metode perolehan ilmu, metode pengembangan ilmu, validitas ilmu, dan sebagainya. Namun, pada bab ini penulis hanya membatasi pada kajian tentang makna ilmu, sumber ilmu, metode perolehan dan pengembangan ilmu.

## A. Makna Ilmu

### 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan

Nuansa nalar sufistik begitu kental di pesantren An-Nawawi Berjan dalam memaknai ilmu. Hal ini dapat dicermati dari bagaimana pengasuh pesantren ini, K.H. Achmad Chalwani Nawawi, menjelaskan proses ilmu masuk pada seorang santri. Di beberapa kesempatan K.H. Achmad Chalwani Nawawi sering menyampaikan bahwa dalam proses mendapatkan ilmu di Pesantren An-Nawawi tidak sekedar memasukan atau transfer ilmu pada santri melainkan perlu adanya *tazkiyah al-nafs* terlebih dahulu. Pandangannya tersebut didasarkan pada Al-Qur'an Surat Al-Jumu'ah ayat 2 yang berbunyi:

هو الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Artinya: Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan



*mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata, (QS. Al-Jumu'ah ayat 2)*

Melalui ayat di atas, K.H. Achmad Chalwani Nawawi mengambil kata-kata *wayuzakkīhim wa yu'allimuhum* yang dimaknai secara epistemologis bahwa proses penyucian jiwa harus diutamakan sebelum memperoleh ilmu.<sup>1</sup> Konsep ini menandakan bahwa ilmu diyakini sebagai sesuatu yang suci yang berasal dari Tuhan yang Maha suci. Nampaknya pandangan ini terbentuk karena hasil pergumulan alamiah dengan beberapa kitab kuning yang menjadi bahan kajiannya. Di dalam kitab *Ta'lim al-Muta'allim*, kitab kuning yang menjadi buku dasar Pesantren An-Nawawi, menjelaskan bahwa 'ilmu adalah cahaya'. Untuk mendapatkan cahaya tersebut, seorang santri juga harus menyiapkan dirinya secara khusus. Syekh az-Zarnuji, pengarang kitab *Ta'lim al-Muta'allim*, menyarankan agar berwudu terlebih dahulu sebelum melakukan proses pembelajaran. Alasannya, bagi Syekh az-Zarnuji wudu juga cahaya.<sup>2</sup> Pada dasarnya, wudu adalah ritual khusus untuk mensucikan diri dari hadas kecil guna melaksanakan ibadah shalat. Namun dalam hal ini,

---

<sup>1</sup> Wawancara dengan K.H. Achmad Chalwani, pengasuh Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024. Informasi ini juga sering disampaikan dalam beberapa kesempatan, seperti pada kegiatan Khataman Akhirus Sannah ke-44 Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo pada tahun 2023.

<sup>2</sup> Burhan al-Islam Az-Zarnuji, *Ta'lim Al-Muta'allim Ṭarīq at-Ta'allum* (Khartoum-Sudan: Ad-Dār as-Sūdaniyyah lil Kutub, 2004).

mensucikan diri tidak hanya untuk keperluan akan melaksanakan shalat, lebih dari itu juga diperuntukkan untuk kesiapan diri menerima ilmu yang diyakini suci dari Tuhan yang Maha suci.

K.H. Abdul Hadi, alumni senior Pesantren An-Nawawi Berjan yang pernah menjabat sebagai kepala pondok, menguatkan bahwa konsep *tazkiyah al-nafs* bersumber dari kehidupan Nabi Muhammad SAW. Sebelum diangkat menjadi Nabi, pada umur 4 (empat) tahun, berdasarkan riwayat Hadis sahih, Muhammad kecil didatangi Malaikat Jibril a.s. kemudian membelah dadanya untuk diambil hatinya serta disucikan menggunakan air zam zam. Hal yang sama, berulang dilakukan oleh Malaikat jibril ketika Nabi Muhammad SAW umur 10 (sepuluh) tahun. Persitiwa ini, menurut para ulama adalah proses pembersihan hati atau pembersihan jiwa sebelum mendapatkan wahyu dari Tuhan. Bagi K.H. Abdul Hadi, proses *tazkiyah al-nafs* harus dilanjutkan secara bersamaan dengan pemahaman tauhid yang mapan. Pondasi ini yang akan menghantarkan seorang santri untuk mendapatkan ilmu yang berasal dari Tuhan yang disimbolkan dengan cahaya.<sup>3</sup>

Penggunaan simbol cahaya untuk memaknai ilmu yang suci jamak dilakukan oleh para sufi pegiat epistemologi *‘irfānī*. Selain Syekh az-Zarnuji, al-Ghazali juga menggunakan istilah

---

<sup>3</sup> Hasil wawancara dengan K.H. Abdul Hadi di Pituruh Purworejo pada tanggal 9 Desember 2024.

cahaya (*nūr*) yang dipertentangkan dengan kegelapan (*ẓulm*). Di dalam kitab *kimiyā' al-sa'ādah* -salah satu kitab kuning yang rutin dikaji pada bulan Ramadhan di Pesantren An-Nawawi- al-Ghazali menggunakan istilah *ẓulm* untuk kebodohan dan *nūr* untuk ilmu. Menurutnya lagi, kalbu yang ada dalam diri manusia ibarat cermin yang mampu menangkap gambar (*ṣūrah*) atau ilmu dan *lauh Mahfūd* juga laksana cermin yang menjadi gudang semua gambar atau ilmu. Manusia mampu menangkap semua ilmu jika cermin yang ada dalam dirinya tidak dikotori oleh kebodohan dan kemaksiatan. Cara untuk membersihkan cermin yang kotor adalah dengan *taḥhīr al-qalb*/pembersihan hati melalui *mujāhadah* dan *riyāḍah*.<sup>4</sup>

Antara *tazkiyah al-nafs* dan *taḥhīr al-qalb*, menurut al-Ghazali tidak ada perbedaan yang mendasar. Hal yang sama juga dipahami oleh K.H. Achmad Chalwani Nawawi yang terkadang juga menggunakan istilah *bersih ati* untuk memaknai *tazkiyah al-nafs*. Pemahaman demikian muncul karena menurut Al-Ghazali bahwa hakikat *nafs* (diri) adalah *qalb* (hati) yang bersifat batin atau gaib. *Qalb* adalah tempat bernaungnya ilmu tentang hakikat segala sesuatu. Bagi al-Ghazali, kegiatan pembersihan hati atau diri merupakan

---

<sup>4</sup> Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Kimiyā' as-Sa'ādah*, ed. Abū Sahl Najāḥ 'Audh Ṣiyām (Kairo: Dar al-Maqtham, 2010). hlm. 33-34.; Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm Ad-Dīn Juz 3*, ed. Badawi Tabanah (Kairo: Dar al-Ulum, n.d.). hlm. 47-54.

metode yang dilakukan oleh para sufi atau wali untuk mendapatkan ilmu tentang hakikat, sedangkan metode para ulama termasuk para fukoha adalah dengan *ta'lim* atau *ta'allum* dan *istidlal*.<sup>5</sup>

Dalam hal persoalan *tazkiyah* yang menjadi ciri khas para pegiat tasawuf dan *ta'allum* yang menjadi aktifitas para ulama dan fukoha, nampaknya K.H. Achmad Chalwani Nawawi berusaha memadukan dua metode tersebut dan mengimplementasikannya di Pesantren An-Nawawi Berjan. Sebagai seorang mursyid Tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, K.H. Achmad Chalwani Nawawi menegaskan bahwa tasawuf yang aman adalah melalui tarekat. Alasannya karena dalam dunia tarekat selalu mendapat bimbingan dari seorang guru yang disebut dengan mursyid atau *khalifah*. Syariat menjadi pondasi utama bagi seorang *sālik* (pelaku tarekat) dalam mengarungi dunia tarekat. Menurutnya lagi, memadukan antara tasawuf model tarekat dengan *ta'allum* model para ulama dan fukoha merupakan gagasan yang sudah mentradisi di kalangan ulama-ulama klasik.<sup>6</sup>

Dalam beberapa kesempatan, K.H. Achmad Chalwani menyampaikan kepada santri-santrinya agar ilmu jangan hanya

---

<sup>5</sup> Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm Ad-Dīn Juz 3*. hlm. 16; Al-Ghazali, *Kimiyā' as-Sa'ādah*. hlm. 38.

<sup>6</sup> Pernyataan ini disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani Nawawi dalam sebuah acara TV9 pada program Kiswah Interaktif tahun 2020.

singgah di akal saja. Namun harus sampai di hati. Dalam bahasa yang sederhana, menurut K.H. Achmad Chalwani Nawawi ilmu yang hanya singgah di akal saja akan tidak memiliki nilai manfaat untuk Masyarakat atau justru berdampak negatif pada Masyarakat. Dengan bahasa lain, ilmu yang diperoleh tidak ada keberkahan. Untuk itu, agar para santri mendapatkan ilmu yang berkah atau bermanfaat, ilmu harus sampai di hati melalui proses *tazkiyah* seperti yang dilakukan oleh para ahli tarekat.

Pemaknaan ilmu yang bernuansa sufistik mengikuti kecenderungan tradisi intelektual Islam sejak abad ke-13 yang dikenalkan oleh walisongo di Nusantara dan dilestarikan oleh para kyai di pesantren-pesantren. Pada abad ke-13 ini, digambarkan oleh A.H. Johns bahwa kaum sufi mengambil peranan penting dalam melestarikan agama Islam ketika kondisi sosial politik dunia Islam mengalami kemunduran pasca diserang oleh tentara Mongol. Corak sufi yang dominan pada masa ini adalah sufi yang lebih menekankan pada nilai-nilai etis dan praktik ibadah yang ketat untuk mendekatkan diri pada Tuhan. Model sufi semacam ini dikenal dengan tasawuf amali yang kemudian melahirkan tarekat.

## 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang

Makna ilmu di Pesantren Al-Anwar sepertinya terwakili dari apa yang sering disampaikan oleh K.H. Maimoen Zubair. Dalam beberapa kesempatan, ia sering

menjelaskan ilmu yang dikaitkan dengan takwa dan amal saleh. Orang yang memiliki ilmu pasti bertakwa dan takwa diperoleh hanya melalui ilmu. Sedangkan amal saleh adalah buah dari ilmu yang bermanfaat. Adapun Ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menjadikan seseorang semakin bertakwa<sup>7</sup> atau ilmu yang mampu menghantarkan manusia untuk mengenal Tuhannya. Oleh karena itu, seiring dengan bertambahnya ilmu sekaligus takwa, dikatakan oleh K.H. Maimoen Zubair, *taufiq* akan diturunkan oleh Allah.<sup>8</sup>

Makna ilmu yang diyakini oleh kalangan Pesantren Al-Anwar Sarang mengisyaratkan bahwa ilmu harus memiliki dimensi iman dan amal soleh. Konsepsi ini selaras dengan pandangan Syed Naquib Al-Attas. Menurutnya antara amal, ilmu, dan iman harus saling terkait. Ilmu itu tidak bebas nilai, tapi sarat dengan nilai-nilai keimanan seseorang. Artinya ilmu bersifat subjektif. Kemunduran Islam hari ini disebabkan oleh kekeliruan umat Islam dalam memahami ilmu yang tidak

---

<sup>7</sup> K.H. Maimoen Zubair mengutip Suat Al-Fathir ayat 28 yang artinya “*Hanya orang-orang berilmu (ulama) yang betul-betul takut kepada Allah.*” Pandangan ini didokumentasikan secara digital pada acara Khafilah Akhirussanah Pondok Pesantren al-Anwar Sarang tanggal 4 Mei 2017.

<sup>8</sup> Pandangan ini selaras dengan Hadis Nabi Riwayat al-Dailami yang berbunyi “Barangsiapa yang bertambah ilmunya tapi tidak bertambah petunjuknya, maka tidak akan bertambah kecuali dia akan makin jauh dari Allah SWT.” Ceramah terkait ini telah didokumentasikan secara digital oleh Pondok Pesantren Lirboyo tanggal 5 Mei 2017.

mampu secara epistemologis mengkaitkan ilmu dengan iman.<sup>9</sup> Akibatnya, ilmu yang disebarkan tidak mampu menguatkan ataupun meningkatkan iman seorang muslim.

Selain itu, di lain kesempatan, K.H. Maimoen Zubair menyamakan ilmu dengan bagian dari Nur Muhammad. Alasannya, tujuan akhir dari menuntut ilmu adalah mendapatkan kebahagiaan dunia akhirat (*sa'adah*). Sedangkan pada masa Nabi, menurut K.H. Maimoen Zubair proses menuntut ilmu ada yang hanya dengan memandang wajah Nabi dan mengimaninya saja sudah dipastikan mendapatkan kebahagiaan dunia akhirat.<sup>10</sup> Alasan lain, Nabi Adam mendapatkan kemuliaan dari Tuhan karena di dalam dirinya ada Nur Muhammad (ilmu dan takwa). Dari Nabi Adam, Nur Muhammad terus diwariskan kepada para Nabi hingga Nabi Muhammad SAW. kemudian diwariskan kepada para ulama. Oleh karena itu, atas dasar ini menurut K.H. Maimoen Zubair Nabi Muhammad berkata bahwa ulama adalah pewaris para-

---

<sup>9</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, I (Kuala: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001). hlm. 5.

<sup>10</sup> Disampaikan pada acara Khafilah Akhirussanah Madrasah Ghazaliyyah Syafi'iyah dan didokumentasi secara digital oleh Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang pada tanggal 29 April 2018

Nabi (semua Nabi).<sup>11</sup> Sifat dari Nur Muhammad seperti halnya ilmu yaitu diwariskan melalui para nabi dan ulama.<sup>12</sup>

Ilmu yang dimaksud oleh K.H. Maimoen Zubair adalah ilmu agama yang diwariskan oleh Nabi Muhammad melalui kitab kuning.<sup>13</sup> Bahkan ilmu agama yang diwariskan sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad.<sup>14</sup> Pemaknaan ilmu yang diwariskan menunjukkan bahwa pengaruh sistem berpikir *bayānī* sangat kuat di Pesantren Al-Anwar Sarang. Ilmu diperoleh bukan melalui jalur murni penalaran. Ilmu harus disandarkan kepada kitab kuning yang menjadi media utama dalam proses transmisi.

## **B. Sumber Ilmu**

### **1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan**

Pada pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa tasawuf yang terinstitusi dalam tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* ikut andil dalam mengkonstruksi makna ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan yang memiliki nuansa sufistik. Ilmu diyakini sebagai sesuatu yang suci yang berasal

---

<sup>11</sup> Dokumentasi digital di channel youtube Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang diupload pada tanggal 6 November 2023.

<sup>12</sup> Disampaikan pada acara penutupan Nadwah Fiqhiyyah ke-44 di Sarang tanggal 19 November 2017 tanggal 5 November 2018 dan didokumentasikan secara digital di channel Pondok Pesantren Al-Anwar

<sup>13</sup> Disampaikan dalam acara Haflah Akhirussanah Madrasah Ghozaliyah Syafi'iyah. Didokumentasikan secara digital di channel youtube Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang tanggal 29 April 2018.

<sup>14</sup> Dokumentasi digital Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang. Diupload pada channel Youtube resmi pada tanggal 22 November 2021.



dari Tuhan yang Maha suci. Secara epistemologis, para santri dan kyai di Pesantren An-Nawawi meyakini bahwa Tuhan adalah sumber ilmu. Pandangan terkait sumber ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan ini menyisakan persoalan yang mendasar yakni apakah santri dan kyai mendapatkan ilmunya langsung dari Tuhan seperti Nabi menerima Wahyu dan para wali yang menerima Ilham. Untuk menjawab persoalan tersebut, berdasarkan observasi yang sudah penulis lakukan, K.H. Achmad Chalwani Nawawi selalu mengingatkan kepada para ustadz sebelum melakukan pengajian dengan kalimat '*anā al-qāri' wa Allah al-hādi*' yang arti bebasnya adalah saya sebagai pembaca (kitab kuning) dan Allah sebagai pemberi hidayah (memasukkan ilmu).<sup>15</sup> Kalimat ini mengesankan bahwa sumber ilmu adalah Tuhan yang diberikan kepada santri melalui perantara kyai dan kitab kuning.

Kyai dan kitab kuning memiliki posisi yang penting dalam sistem ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan. Kitab kuning yang diproduksi oleh ulama klasik abad pertengahan dapat dirujuk dan dikaji melalui perantara kyai yang pernah mengkajinya melalui para kyai juga. Dalam beberapa kesempatan, K.H. Achmad Chalwani menjelaskan pentingnya memperoleh ilmu agama dari ulama yang jelas dan kredibel. Dijelaskan juga bahwa dirinya mendapatkan ilmu agama dari

---

<sup>15</sup> Kalimat ini sering disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani Nawawi dalam setiap rapat dewan asatidz di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

para kyai yang kredibel di Pesantren Lirboyo dan dari ayahnya, K.H. Nawawi yang mendapatkan ilmu agamanya juga dari Lirboyo, K.H. Abdul Karim kemudian dari K.H. Baidlowi bin Abdul Aziz Lasem, K.H. Ma'sum Lasem, K.H. Dimiyati Termas, dan K.H. Hasyim Asy'ari Tebuireng yang diakui kredibilitas keilmuannya.<sup>16</sup> Sistem transmisi ilmu ini dikenal dengan sanad keilmuan dan kyai adalah penyambung mata rantai sanad keilmuan tersebut yang diwariskan melalui kitab kuning.<sup>17</sup>

Dalam epistemologi *bayāni* mata rantai keilmuan (sanad) menempati posisi yang penting. Sanad mengasumsikan bahwa ilmu adalah sesuatu yang diwariskan dari Nabi yang bersumber dari Tuhan. Pada mulanya sistem sanad ini dipakai untuk menjaga otentisitas al-Qur'an yang akan diwariskan kepada generasi selanjutnya. Dalam tradisi ulama Sunni meyakini bahwa susunan lafal dan makna (*lafzan wa ma'nan*) al-Qur'an berasal dari Tuhan yang bersifat pemberian (*tauqifi*). Atas dasar keyakinan tersebut, ulama sangat memperhatikan proses transmisi al-Qur'an. Begitu juga dalam proses transmisi Sunnah yang tidak luput dari perhatian para ulama. Oleh karena itu, Ibnu Sirin pernah berkata "*sanad adalah bagian*

---

<sup>16</sup> Silsilah keilmuan ini sering disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani di hadapan para santri dan ikhwan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah ketika fenomena dakwah melalui medsos mulai massif.

<sup>17</sup> Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Subkultur," in *Pesantren Dan Pembaharuan*, ed. M. Dawam Rahardjo, I (Jakarta: LP3ES, 1974). hlm. 42-46.

dari agama maka harus memperhatikan darimana ilmu agama itu diperoleh.” Diriwayatkan juga dari Abdullah ibn Mubarak yang menyatakan bahwa “*sanad merupakan bagian dari agama. Seandainya tidak ada sanad maka orang akan bebas berkata terkait agamanya.*”<sup>18</sup> Tradisi sanad dalam perkembangannya tidak hanya diterapkan pada periwayatan al-Qur’an dan Hadis saja, lebih dari itu para ulama juga memperhatikan sanad dari mana seseorang mengkaji kitab kuning yang bersambung sampai pengarangnya secara langsung –dalam ilmu Hadis dikenal dengan istilah *muttasil-marfu’*.

Tradisi sanad dalam ilmu-ilmu keislaman seperti akidah/kalam, fikih, usul fikih, tasawuf, tafsir, dan lain sebagainya masih dijaga dengan baik. Kitab karangan Ibnu Hajar al-Haitami (1503-1566), *Asānīd al-Faqīh*, merangkum sanad keilmuan yang dia peroleh. Misal dalam hal akidah, Ibnu Hajar al-Haitami mengkaji kitab *al-Ibānah* dari gurunya yang bersambung hingga Abu Hasan al-Asy’ari, pengarang kitab *al-Ibānah*. Selain kitab tersebut, Ibnu Hajar al-Haitami juga

---

<sup>18</sup> Abu Al-Husain Muslim ibn al-Hajjāj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2nd ed. (Riyad: Darussalam, 2000). hlm. 10-11.

( ٢٦ ) حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ وَهْشَامٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ: وَحَدَّثَنَا فَضِيلٌ عَنْ هِشَامٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ (٣٢) وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَهْزَازٍ — مِنْ أَهْلِ مَرُو — قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَانَ لَنْ عَثْمَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، وَلَوْلَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ.

merangkum sanad kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karangan al-Ghazali, kitab *al-Ihkām fī Usūl al-Ahkām* karya al-Amidi, kitab *al-'Umm* karya Imam Syafi'i, dan lain sebagainya.<sup>19</sup> Kitab *Kifāyah al-Mustafīd limā 'Alā min al-Asānīd*, karya Syaikh Muhammad Mahfud ibn 'Abdullah at-Termasi (1868-1920) juga merekam sanad keilmuan yang diperolehnya. Kitab tersebut merangkum sanad berbagai kitab yang dikaji oleh Syaikh Mahfud secara lengkap hingga ke penulisnya.<sup>20</sup> Syaikh Yasin al-Fadani (1915-1990) juga memiliki karya, *Ittiḥāf al-Mustafīd bi Garar al-Asānīd*, yang merekam sanad keilmuan yang bersambung ke penulis kitab yang dikajinya. Dari Syaikh Mahfud dan Syaikh Yasin ini, keilmuan keduanya ditransmisikan ke kyai-kyai di Indonesia, seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahab Hasbullah, KH. Sahal Mahfudz, KH. Maemun Zubair, dan lain sebagainya.

Berbeda dengan tradisi sanad keilmuan pada umumnya, di Pesantren An-Nawawi Berjan tidak mensyaratkan ketersambungan sanad keilmuan secara langsung atau *marfu'*. Seperti yang sering disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani, proses transmisi ilmu dari kyai ke santri dapat dilakukan melalui dua metode, yakni *ittiṣāl* dan *infiṣāl*. Metode *ittiṣāl*

---

<sup>19</sup> Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar Al-Haitami, *Asānīd Al-Faqīh*, ed. Muhammad Yasin ibn Isa Al-Fadani (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2008). hlm. 27-110.

<sup>20</sup> Muhammad Mahfud ibn 'Abdullah At-Termasi, *Kifāyah Al-Mustafīd Limā 'Alā Min Al-Asānīd*, ed. Muhammad Yasin ibn Isa Al-Fadani (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, n.d.). hlm. 9-39.

dilakukan ketika santri mengkaji kitab kuning langsung (*marfu'*) dengan K.H. Achmad Chalwani baik melalui sistem *sorogan* maupun *bangdongan*. Sedangkan metode *infiṣal* dilakukan ketika pengajian kitab kuning diwakilkan kepada para ustadz atau santri senior di Pesantren An-Nawawi Berjan –di dalam tradisi ilmu Hadis maksudnya adalah *mauquf*. Kedua metode tersebut dianggap sah bahwa ilmu yang diperoleh santri berasal dari K.H. Achmad Chalwani.

Pada praktiknya metode *infiṣal* lebih mendominasi di Pesantren An-Nawawi Berjan dari pada *ittiṣal*. Hal ini dapat diamati dari pengajian kitab kuning yang dibawakan oleh K.H. Achmad Chalwani. Dari 67 pengajian kitab kuning yang dikaji di Pesantren An-Nawawi, hanya 5 yang dibacakan langsung oleh K.H. Achmad Chalwani, yakni *Ta' līm al-Muta'allim*, *Kāsyifah al-Sajā*, *Safinah al-Najā*, *Jawāhir al-Bukhāri* dan *Kifāyah al-Atqiyā'*. Sisanya disampaikan oleh para ustadz atau santri senior. Menariknya lagi, para ustadz yang mewakili kyai juga tidak berasal dari santrinya K.H. Achmad Chalwani saja tapi dari alumni pesantren lain yang sanad kitab kuningnya tidak berasal darinya.

Di Pesantren An-Nawawi Berjan, sanad keilmuan memang tidak dimaknai dengan ketersambungan kitab kuning yang dikajinya melainkan dengan ketersambungan kyai yang menyampaikan ilmu agama. Hal ini dapat diamati pada setiap akhir sesi penutup pengajian atau sering diistilahkan dengan

khataman kitab. Pada sesi tersebut, kyai atau para ustadz tidak menginformasikan sanad kitab kuning yang telah dikajinya. Bagi K.H. Achmad Chalwani sanad keilmuan cukup disandarkan pada kyai-kyai yang jelas kredibilitasnya dalam ilmu agama yang bersambung pada Nabi Muhammad SAW.

Kyai merupakan salah satu instrumen untuk memperoleh ilmu. K.H. Achmad Chalwani, selalu menyampaikan perkataan K.H. Mahrus Ali Lirboyo yang menyatakan bahwa syarat seorang santri memperoleh ilmu adalah memiliki tiga hal, yakni *Syaikhun Fattah* (guru yang bertanggung jawab), *Kutubun Şihah* (kitab sehat), dan *‘Aqlun Rajjah* (akal yang cerdas).<sup>21</sup> K.H. Achmad Chalwani tidak menjelaskan sumber rujukan dari K.H. Mahrus Ali Lirboyo tapi pernyataan tersebut dapat ditelusuri di dalam kitab *Qawā'id al-Tasawwuf* karangan Syekh Muhammad bin 'Isa Zarruq (846-899 H.). Di dalam kitab tersebut menyebutkan ada empat. Secara berurutan adalah yakni *‘Aqlun Rajjah*, *Syaikhun Fattah*, *Kutubun Şihah*, dan *mudāwamah wa ilḥah* (tekun).<sup>22</sup>

Menurut K.H. Achmad Chalwani, *Syaikhun Fattah* adalah seorang kyai yang bertanggung jawab dan mampu membukakan hati para santrinya. Pandangan ini erat kaitannya

---

<sup>21</sup> Informasi ini disampaikan pada kegiatan Khataman Akhirus Sannah ke-44 Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo pada tahun 2023.

<sup>22</sup> Abu Al-Abbas Ahmad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn 'Isa Zarruq Al-Fasi Al-Burnusi, *Qawā'id at-Taşawwuf*, ed. Syekh 'Abd al-Majid Khayali, II (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005). hlm. 239.

dengan makna ilmu yang diyakini sebagai sesuatu yang suci dan yang menerimanya adalah jiwa yang suci. Oleh karena itu, diperlukan sosok kyai yang tidak hanya memiliki ilmu yang mendalam tapi juga kyai yang mampu memasukkan ilmu ke dalam hatinya para santri. K.H. Achmad Chalwani menggambarkan kyai yang sudah pada level *Syaikhun Fattah* adalah kyai yang sering bangun malam/*mujahadah* untuk mendoakan para santri.<sup>23</sup> Dengan demikian, kyai yang mampu membuka hati para santri adalah kyai yang memiliki kebersihan jiwa. Pandangan ini mengisyaratkan bahwa *Syaikhun Fattah* adalah seorang kyai yang tidak hanya ahli dalam ilmu syariat, lebih dari itu ia adalah seorang pengamal tasawuf (*bayāni* dan *irfāni*).

Instrumen yang kedua adalah *Kutubun Şiḥaḥ* (kitab yang sehat). Secara konsisten, K.H. Achmad Chalwani sangat selektif dalam memilih kitab kuning yang dikaji di Pesantren An-Nawawi Berjan. Kitab kuning yang kontroversial tidak diizinkan oleh K.H. Achmad Chalwani untuk mengkajinya seperti karya-karya Ibnu ‘Arabi. Jangankan dikaji, diletakkan di perpustakaan pesantren saja tidak diperkenankan. Akan tetapi, diperbolehkan untuk disimpan di perpustakaan

---

<sup>23</sup> Pernyataan ini sering disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani pada acara *lailatul ta’aruf* atau malam perkenalan santri baru Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

perguruan tinggi miliknya.<sup>24</sup> Mengenai kitab yang sehat, K.H. Achmad Chalwani menjelaskan bahwa ia adalah kitab kuning yang disusun oleh para ulama yang sudah mencapai level *Syaikhun Fattah*. Ia adalah kitab yang muktabar atau dapat dipercaya bahwa ilmunya berasal dari Nabi Muhammad SAW. K.H. Achmad Chalwani mencontohkan kitab *'Aqidah al-'Awām* yang berisi tentang tauhid. Kitab ini disusun oleh Syekh Sayyid Ahmad Al-Marzuqi Al-Maliki Al-Hasani (lahir 1790) yang menurut pengakuannya bahwa kitab tersebut susunan bahasa dan isinya berasal dari Nabi.<sup>25</sup> Contoh lain adalah kitab *Al-Jurūmiyah* yang pernah dibuang oleh pengarangnya jika tidak bermanfaat, namun kitab tersebut kembali lagi ke rumahnya yang menandakan bahwa kitab tersebut kelak akan bermanfaat. Jadi, Pesantren An-Nawawi tidak sembarangan dalam memilih kitab kuning untuk dijadikan sumber ilmu.

Berdasarkan kurikulum yang ditetapkan oleh Pesantren An-Nawawi Berjan, kitab kuning yang dijadikan sebagai sumber ilmu dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

---

<sup>24</sup> Wawancara dengan H. Sahlan, S.Ag., MSI, wakil Rektor IAI An-Nawawi Purworejo bulan Januari 2024 di Kampus IAI An-Nawawi Purworejo.

<sup>25</sup> Wawancara dengan K.H. Achmad Chalwani, pengasuh Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024.



Tabel 4.1: Daftar Kitab Kuning di Pesantren An-Nawawi Berjan<sup>26</sup>

| No. | Kelompok Disiplin Ilmu | Nama Kitab                                                                                                                                                                                                                      |
|-----|------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1   | Ilmu Tajwid            | <i>Syifa' al-Janān, Faṭḥ al-Mannān, dan al-Jazariyyah</i>                                                                                                                                                                       |
| 2   | Tauhid                 | <i>'Aqidah al-'Awām, Durus Aqa'id Diniyah, Khamsah Mutun, Jawahir al-Kalamiyah, Nur al-Zalām, Faṭḥ al-Majīd, Kifāyah al-'Awām, dan Umm al-Barāhīn</i>                                                                           |
| 3   | Fikih                  | <i>Al-Durūs al-Fiqhiyyah, Al-Ghāyyah wa at-Taqrīb, Faṭḥ al-Qarīb, Minhāj al-Qawīm, Kifāyah al-Akhyār, Faṭḥ al-Mu'īn, Faṭḥ al-Wahhāb</i>                                                                                         |
| 4   | Tafsir                 | <i>Tafsīr al-Jalālain</i>                                                                                                                                                                                                       |
| 5   | Akhlak dan Tasawuf     | <i>Alālā, Al-Akhlāq li al-Banīn, Waṣāyā, Waṣiyah al-Muṣtafā, Ta'līm al-Muta'allim, Mau'izah li al-Mu'minīn, Kifāyah al-Atqiyā', Bidāyah al-Hidāyah, Sullam al-Taufīq, Marāqī al-Ubūdiyyah, Al-Ḥikam, dan Ihya' 'Ulūm al-Dīn</i> |
| 6   | Ilmu Bahasa Arab       | <i>Al-Amtsilah al-Taṣrifīyyah, Al-Maqṣūd, Al-Jurūmiyyah, Al-Kaḥrawī, Mukhtaṣar Jiddan, Matan al-'Imrūtī, Mutammimah, Qawā'id al-'I'rab, dan Alfiyyah ibn Malik</i>                                                              |
| 7   | Ilmu Tafsir            | <i>'Ilm at-Tafsīr</i>                                                                                                                                                                                                           |
| 8   | Ilmu Hadis             | <i>Taisir Muṣṭalah al-Hadīts dan Al-Baiqūniyyah</i>                                                                                                                                                                             |
| 9   | Usul Fikih             | <i>Al-Mabādi' al-Fiqhiyyah, Al-Mawāhib al-Saniyyah, dan Al-Waraqāt</i>                                                                                                                                                          |
| 10  | Ilmu Mantik            | <i>Idāh al-Mubham</i>                                                                                                                                                                                                           |
| 11  | Sirah                  | <i>Khulaṣah Nur al-Yaqīn</i>                                                                                                                                                                                                    |
| 12  | Ilmu Falak             | <i>Sulam al-Nairaini</i>                                                                                                                                                                                                        |
| 13  | Ilmu Mawaris           | <i>Al-Rahḥbiyyah</i>                                                                                                                                                                                                            |
| 14  | Sastra Arab            | <i>Ḥilyah Lubḥ al-Maṣūn, Jawhar al-Maknūn, dan Al-'Ilm al-'Arūd</i>                                                                                                                                                             |

<sup>26</sup> Diambil dari kurikulum Madrasah Diniyyah Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo tahun 2023.

Dari pengelompokkan kitab kuning di atas, dapat dipahami bahwa Pesantren An-Nawawi Berjan lebih menekankan keilmuan pada bidang akhlak dan tasawuf yang jumlahnya ada 12 macam kemudian fikih dan tauhid yang masing-masing ada 8 macam. Adapun bidang ilmu yang mendukung perangkat analisis kurang mendapatkan porsi yang memadai, seperti usul fikih yang hanya ada 3 macam kitab kuning dan 1 kitab mantik. Dari jumlah tersebut, kajian akhlak dan tasawuf banyak merujuk pada kitab kuning yang ditulis oleh al-Ghazali atau yang terpengaruh oleh al-Ghazali. Sedangkan dalam bidang fikih dan tauhid banyak merujuk pada fikih mazhab Syafi'i dan Mazhab Asy'ariyyah.

Sebenarnya jumlah kitab kuning yang dikaji jauh lebih banyak dari daftar di atas. Biasanya tambahan-tambahan pengajian kitab kuning dilaksanakan pada saat bulan Ramadhan yang dikenal dengan pengajian Kilatan Ramadhan. Kitab-kitab yang dikaji pada saat Kilatan Ramadhan adalah kitab yang tidak tercantum dalam kurikulum madrasah diniyyah pesantren. Dalam hal pemilihan daftar kitab kuning yang dikaji, K.H. Achmad Chalwani konsisten dengan prinsip *Kutubun Şiḥaḥ* sebagai kriteria sumber ilmu.<sup>27</sup>

Instrumen yang ketiga adalah '*Aqlun Rajjah*' yang diterjemahkan dengan akal yang cerdas. Secara bahasa *Rajjah*

---

<sup>27</sup> Wawancara dengan Muhammad 'Atho Ibnu Rabbah, Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan.

diambil dari kata *ra-ja-ha* yang berarti berat, keseimbangan, unggul, menyempurnakan, melampaui, dan menang.<sup>28</sup> Para ulama juga sering menggunakan akar kata tersebut untuk menilai suatu pendapat yang lebih unggul dengan istilah *arjah* dan *tarjīh*. Hal ini menandakan bahwa fungsi akal yang dimaksud di Pesantren An-Nawawi Berjan adalah diposisikan untuk memahami dan menganalisa isi kitab kuning, bukan dalam kapasitasnya sebagai sumber ilmu sebagaimana yang dimaksud oleh para Al-Farabi dan Ibnu Sina.

## 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang

Sumber ilmu yang diyakini dalam tradisi keilmuan Pesantren Al-Anwar Sarang, seperti yang disampaikan oleh K.H. Maimoen Zubair adalah *Nūr Muḥammad*. Ia adalah sumber ilmu dan sebab diciptakan alam semesta.<sup>29</sup> Asumsi mendasar ini berbeda dengan pandangan Pesantren An-Nawawi Berjan yang meyakini bahwa sumber ilmu adalah langsung dari Tuhan. Meskipun demikian, perbedaan ini sebenarnya tidak bersifat prinsip karena pada hakikatnya *Nūr Muḥammad* juga berasal dari Tuhan.

Istilah *Nūr Muḥammad* sudah sering disinggung oleh ulama sufi terkemuka sejak akhir abad kedua seperti Dzu an-

---

<sup>28</sup> ‘Abd al-Halim Muntasir Ibrahim Anis, *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1972). hlm. 329.

<sup>29</sup> Pernyataan ini pernah disampaikan oleh K.H. Maimoen Zubair dalam acara Penutupan Nadwah Fiqhiyyah ke-45 Pesantren al-Anwar Sarang pada tanggal 5 November 2018.

Nun al-Mishri (w. 245 H./860 M.) dan Abu Muhammad Sahl ibn Abdullah at-Tustari (w. 283 H./896 M.) yang sebatas mengomentari hadis tentang *Nūr Muḥammad*.<sup>30</sup> Ulama sufi yang serius mengulas *Nūr Muḥammad* dalam sebuah konsep yang mapan adalah Husain ibn Mansur al-Hallaj (w. 309 H./922 M.). Bahkan ia dianggap sebagai tokoh sufi yang paling awal menggagas konsep *Nūr Muḥammad* yang dikaitkan dengan teori *hulul* dan *wahdah al-adyan*. Bagi al-Hallaj, *Nūr Muḥammad* bersifat azali yang menjadi sumber diciptakannya alam semesta<sup>31</sup> dan sumber atas semua ilmu dan *ma'rifat*.<sup>32</sup> Dari gagasan al-Hallaj, kemudian diteruskan dan dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi (w. 638 H./1240 M.) yang dikaitkan dengan teori *wujudiyah*<sup>33</sup> dan dikembangkan oleh Abd al-Karim al-Jilli (w. 826 H./1424 M.) untuk menjelaskan teori *insan kamil*.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Mohammad Lutfianto, "Hadis Tentang Nur Muhammad Sebagai Awal Penciptaan: Studi Perbandingan Pemahaman Hadis Antara Yusuf Al-Nabhani Dan 'Abdullah Al-Harari" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019). hlm. 12-13.

<sup>31</sup> Abd al-Hakim Hasan, *At-Taṣawuf Fi as-Syi'r Al-'Arab* (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyah, 1954). hlm. 372.

<sup>32</sup> Ṭaha 'Abd al-Bāqiy Surūr, *Al-Husain Ibn Mansūr Al-Hallāj: Syahīd at-Tasawuf Al-Islāmī* (Kairo: Dar al-Kitab al-Miṣriyah, 2018). hlm. 201.

<sup>33</sup> Awaludin Muhammad Abdurrokhim et al., "Sufi Cosmology in the Thought of Ibn Arabi ( 468-543H / 1076-1148M )," *Lentera: Journal of Islamic Studies and Civilization* 1, no. 1 (2023), <https://ejournal.arkhepublishing.com/index.php/Lentera/article/view/4>.

<sup>34</sup> Ismam Maliberi and Muhammad Farras Qari, "The Concept of Insan Kamil in the Thought of Abd al Karim Al-Jilli and Its Suitability in the Present Time," *Jurnal Riset Agama* 2, no. 3 (2022): 50–66, <https://doi.org/10.15575/jra.v2i3.18320>.

Menurut catatan Nur Fauzan Ahmad, cerita tentang *Nūr Muḥammad* yang dinarasikan oleh al-Hallaj, Ibnu ‘Arabi, dan Abd al-Karim al-Jilli kemudian dibawa oleh pendakwah Islam-sufi ke Nusantara hingga mempengaruhi kesustraan sufi Melayu. Di antara karya sastra tersebut adalah *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah* yang ditulis tangan sekitar tahun 1580, *Hikayat Syah I Merdan*, dan dua karya Hamzah Fansuri yaitu *Sya’ir Ikan Tunggal Bernama Fadhil* dan *Sejarah Melayu*.<sup>35</sup> Diskusi tentang *Nūr Muḥammad* yang bermuatan filosofis kemudian disederhanakan oleh Syekh Muhammad Nawawi al-Bantani agar dapat diterima oleh orang-orang awam. Ia menjelaskan bahwa konsep *Nūr Muḥammad* dapat dipahami secara sederhana tanpa mengganggu akidah Ahlusunnah wal Jama’ah. Status *Nūr Muḥammad* bukan Qadim seperti yang dipahami oleh al-Hallaj dan Ibn ‘Arabi. Ia adalah makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Tuhan.<sup>36</sup> Pandangan ini yang kemudian dipegang oleh mayoritas ulama NU yang meyakini ada teori *Nūr Muḥammad*. Jadi ada perbedaan yang fundamental antara konsep *Nūr Muḥammad* yang diformulasikan oleh al-Hallaj dengan keyakinan ulama di

---

<sup>35</sup> Nur Fauzan Ahmad, “Sejarah Timbulnya Gagasan Nur Muhammad Sampai Masuknya Ke Nusantara” (Semarang, 2013), [https://core.ac.uk/outputs/17333713/?utm\\_source=pdf&utm\\_medium=banner&utm\\_campaign=pdf-decoration-v1](https://core.ac.uk/outputs/17333713/?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1).

<sup>36</sup> Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Madārij Aṣ-Ṣu‘ūd Ilā Iktisā’i Al-Burūd* (Semarang: Toha Putra, n.d.). hlm. 4.

kalangan NU, meskipun terdapat beberapa kesamaan dalam beberapa hal.

Keyakinan K.H. Maimoen Zubair bahwa *Nūr Muḥammad* merupakan sumber ilmu adalah pandangan yang identik dengan nalar ‘*irfani* yang dimunculkan oleh al-Hallaj. Mungkin ini adalah bagian dari persamaan antara K.H. Maimoen Zubair dengan al-Hallaj yang menganggap bahwa *Nūr Muḥammad* merupakan sumber atas semua ilmu dan *ma’rifat*.<sup>37</sup> Namun demikian, K.H. Maimoen Zubair menegaskan dengan bahasa sederhana bahwa ilmu yang bersumber dari Nur Muhammad diwariskan kepada Nabi Adam, Idris, Nuh, dan para Nabi hingga Nabi Muhammad SAW yang kemudian diwariskan kepada para ulama yang disebarkan melalui kitab kuning.<sup>38</sup> Dengan bahasa lain, secara spiritual ilmu bersumber dari *Nūr Muḥammad* -bersifat *ḍarūrī*- dan secara praktis ilmu bersumber dari kitab kuning -bersifat *iktisābī*-. Pesantren al-Anwar Sarang menekankan kemampuan para santri untuk benar-benar mampu membaca dan memahami kitab kuning.

Kyai dan Kitab kuning memiliki posisi penting sebagai sumber ilmu dalam sistem keilmuan di Pesantren al-Anwar

---

<sup>37</sup> Surūr, *Al-Husain Ibn Mansūr Al-Hallāj: Syahīd at-Tasawuf Al-Islāmī*. hlm. 201.

<sup>38</sup> Disampaikan dalam acara Haflah Akhirussanah Madrasah Ghozaliyah Syafi’iyyah. Didokumentasikan secara digital di channel youtube Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang tanggal 29 April 2018

Sarang. Kesadaran ini terbentuk karena tausiyah-tausiyah yang sering disampaikan oleh para kyai di pesantren. K.H. Maimoen Zubair sering menyampaikan pentingnya ikut kyai yang merujuk pada kitab kuning yang ditulis oleh ulama salaf. Dengan bahasa metafora yang disarikan dari al-Qur'an dan Hadis, K.H. Maimoen Zubair menggambarkan bahwa ulama diibaratkan seperti lentera atau *maṣābih* yang menyinari dunia.<sup>39</sup> Jika di langit ada bintang/matahari yang berfungsi selain menyinari juga sebagai petunjuk arah atau dalil atas kebesaran Tuhan, di bumi pun ada bintang yang berfungsi sebagai petunjuk arah kehidupan yaitu para ulama. Bahkan di 'Arasy pun ada bintang, yaitu para Malaikat *Muqārrabūn*.<sup>40</sup> Penggambaran ulama yang dikiaskan dengan lentera mengisyaratkan bahwa ulama adalah sumber ilmu yang ditransmisikan dari para nabi, khususnya Nabi Muhammad SAW.

Adapun ulama yang dimaksud oleh *masyāyikh* Pesantren al-Anwar Sarang adalah ulama yang memiliki rasa takut pada Tuhannya atau takwa dan bisa ngaji. Menurut K.H.

---

<sup>39</sup> Diantara Hadis yang menjelaskan ini adalah riwayat Ibnu 'Ady yang berbunyi bahwa Nabi pernah berkata: *al-'Ulamā' maṣābih al-arḍ wa khulafā' al-anbiyā' wa waratsatī wa waratsah al-anbiyā'* yang artinya ulama itu seperti lentera di muka bumi, ia sebagai pengganti para nabi, pewarisku, dan pewaris para Nabi (HR. Ibnu 'Ady dari 'Ali). Lihat Jalaluddin as-Suyuti, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḡhīr fī Ahādīṡ al-Basyīr an-Nazīr*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1967). hlm. 210.

<sup>40</sup> Disampaikan dalam acara rutinan ngaji Ahadan dan telah diupload pada channel youtube Pesantren al-Anwar Sarang pada tanggal 11 Oktober 2020 dengan judul 'Syarat Menjadi Ulama'

Maimoen Zubair, disebut ulama karena bisa ngaji atau menyampaikan isi kandungan di dalam al-Qur'an dan Hadis melalui kitab kuning.<sup>41</sup> Syarat seseorang disebut ulama karena bisa ngaji kitab kuning. K.H. Muhammad Idror menegaskan bahwa ulama yang bisa ngaji adalah ulama yang benar-benar cerdas menguasai ilmu agama Islam.<sup>42</sup> Pandangan ini berbeda dengan pendapat beberapa sarjana muslim kontemporer yang menyatakan bahwa ulama dalam tradisi Islam bukan hanya orang yang ahli ilmu agama semata, tapi ia adalah orang-orang yang pakar dalam bidang ilmu agama sekaligus mampu mengintegrasikan dengan ilmu-ilmu alam, sosial, budaya, memahami tantangan global. Tolak ukurnya adalah bahwa ilmu yang dimiliki membawa pemiliknya pada rasa takut pada Tuhan atau takwa.<sup>43</sup>

Seperti halnya di Pesantren An-Nawawi Berjan, kyai juga dianggap sebagai penghubung kitab kuning yang ditulis oleh ulama salaf melalui sistem sanad keilmuan. Pesantren al-Anwar Sarang hingga saat ini masih menjaga sistem ilmu yang ditransmisikan melalui sanad keilmuan. Pada setiap akhir

---

<sup>41</sup> Disampaikan dalam acara rutinan ngaji Ahadan dan telah diupload pada channel Youtube Pesantren al-Anwar Sarang pada tanggal 23 Januari 2020.

<sup>42</sup> Wawancara di kediaman K.H. Muhammad Idror, putra dari K.H. Maimoen Zubair pada tanggal 3 Desember 2023.

<sup>43</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi Dan Liberalisasi*, II (Jakarta Selatan: INSIST Press, 2012); Imam Hanafi and Sofiandi, "Desakralisasi Ulama: Makna Ulama Menurut Nurcholish Madjid," *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 8, no. 2 (2018): 181–200, <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/madania/article/view/5713>.



tahun pengajian kitab kuning, para kyai dan guru di Pesantren al-Anwar Sarang selalu membacakan sanad kitab kuning yang dikaji. Tradisi ini disebut oleh para santri dan kyai dengan istilah ‘*sanadan*’ (kata sanad ditambah akhiran an). Sanadan adalah acara seremonial untuk membacakan silsilah kitab kuning yang dikaji. Tujuan utama dari tradisi sanadan, selain untuk merekam transmisi kitab kuning juga diakui oleh para santri dan kyai untuk mendapatkan berkahnya ilmu.<sup>44</sup> Rangkuman sanad kitab kuning diberi judul *Risālah al-Mafāhīm wa al-Mahāsīn fī Silsilah al-Asānīd wa al-Mawā’id li al-Muta’alliqīn*. Kitab ini berisi silsilah kitab kuning yang dikaji oleh santri pada kyai atau guru yang bersambung hingga pengarangnya.

Sebagai contoh, kitab *Kifāyah al-‘Awām* yang dibacakan oleh K.H. Muhammad Najih memiliki sanad keilmuan yang sampai pada pengarang kitab tersebut. Terrekam dengan jelas di dalam *Risālah al-Mafāhīm* bahwa K.H. Muhammad Najih mendapatkan ijazah kitab *Kifāyah al-‘Awām* dari Syekh Muhammad Yasin ibn ‘Isa al-Fadani dari Syekh Umar ibn Husen ad-Daghistani dari Syekh ‘Abdul Karim ibn Hamzah ad-Daghistani dari al-Faqih Syekh Abdul Hamid asy-Syarwani dari al-Burhan Ibrahim ibn Muhammad

---

<sup>44</sup> Wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 dan merujuk pada dokumentasi video ceramah K.H. Abdullah Ubab pada acara sanadan tanggal 22 Februari 2022.

al-Bajuri dari pengarah kitab, Syekh Muhammad al-Fadhali. Secara umum, sanad keilmuan kitab kuning yang dikaji di Pesantren al-Anwar Sarang bersumber dari Syekh Muhammad Yasin al-Fadani dan dari Sayyid Muhammad ibn ‘Alawi al-Maliki.<sup>45</sup>

Berdasarkan kurikulum yang disusun Pesantren al-Anwar Sarang, kitab kuning yang dijadikan sebagai sumber ilmu dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 4.2: Daftar Kitab Kuning di Pesantren Al-Anwar Sarang<sup>46</sup>

| No. | Kelompok Disiplin Ilmu | Nama Kitab                                                                                                                                                         |
|-----|------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1   | Tauhid                 | <i>Aqīdah al-‘Awām, al-Kharīdah al-Baghiyyah, Bad’ al-Amālī, Jauharah al-Tauhīd, Kifāyah al-‘Awām, Umm al-Barāhīn, al-Huṣūn al-Ḥamidiyyah, Kubra al-Yaqīniyyah</i> |
| 2   | Ilmu Al-Qur’an         | <i>Zubdah al-Itqān, Nahj al-Taisir, al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur’an, I’jaz al-Qur’an,</i>                                                                             |
| 3   | Tafsir                 | <i>Tafsīr al-Jalālain, Tafsir al-Sam’ānī, dan Tafsir Baghawī, Tafsīr Ayat al-Ahkām</i>                                                                             |
| 4   | Akhlaq dan Tasawuf     | <i>Iḥyā’ Ulūm al-Dīn, Minhāj al-‘Ābidīn, Syarḥ al-Hikām, Tanbih al-Muta’allim, al-Washoya, Ta’lim al-Mutallim, Minhaj al-Sa’adah, Haqaiq ‘an Tasawuf</i>           |
| 5   | Sirah                  | <i>Khulaṣah Nur al-Yaqīn, Fiqh al-Sīrah, Khaṣāiṣ al-Ummah al-Muḥammadiyyah, al-Syifa, Tarikh al-Hawadits</i>                                                       |
| 6   | Hadis                  | <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhari, Sunan al-Turmudī, Bulūg al-Marām, Zād al-Ma’ād, al-Arbain an-</i>                                                                             |

<sup>45</sup> Lajnah al-Asanid wa al-Ijazah li al-Muta’allaqin bi al-Mukhadlarah at-Tarbawiyah li al-Ma’had ad-Diniy Al-Anwar, *Risālah Al-Mafāhīm Wa Al-Mahāsīn Fi Silsilah Al-Asānīd Wa Al-Mawā’id Li Al-Muta’alliqīn* (Sarang: Pesantren Al-Anwar Sarang, 2022).

<sup>46</sup> Diambil dari kurikulum di Pesantren Al-Anwar Sarang tahun 2023

|    |                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----|------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                  | <i>Nawawiyyah, Mukhtashor Abi Jamroh, Al-Tajrid al-Shorih, Ihkam al-ahkam, Difa' 'an al-Sunnah</i>                                                                                                                                                                                                                                                 |
| 7  | Usul Fikih       | <i>Qawā'ī' al-Adillah fi al-Uṣūl, Gayah al-Wusul, al-Wajiz fi al-Usul, al-Waraqat, al-Mawahib Al- Saniyyah, Laṭa'if al-Isyarat, al-Asybah wa al-Nazha'ir, Lubb al-Usul, Atsar al-Ikhtilāh, Qawā'id al-Fiqh</i>                                                                                                                                     |
| 8  | Ilmu Hadis       | <i>Uṣūl al-Takhrīj, al-Manhal al-Laṭīf, at-Taqrirat Al- Saniyyah, al-Qowa'id al-Asasiyyah,</i>                                                                                                                                                                                                                                                     |
| 9  | Fikih            | <i>Fath al-Wahab, Kanz al-Ragibin, Sulam al-Taufiq, al-Muhazab, Tanwir al-Qulub, Fath al-Mu'in, Fath al-Qarib, Kifayah al-Akhyar, Tukhfah, Nihayah, Minhaj al-Qawim, Minhaj al-Talibin, Safinah al-Naja, Matan al-Gayah, al-Wajiz fi al-Fiqh</i>                                                                                                   |
| 10 | Ilmu Bahasa Arab | <i>Al-Tsimar al-Janiyyah, al-Amtsilah al-Taṣrifiyyah, al-I'rob li al-Alfazh al-Muṭṭaridah, al-I'lal li al-Amtsilah, Qowa'id al-I'lal, al-Kaylanī, al-Maqṣūd, al-Jurūmiyyah, al-Kaḥrawī, al-Qowa'id Ash Ṣrifiyyah, Mukhtaṣar Jiddan, Matan al-'Imrīti, Alfiyah ibn 'Aqil, Nazhm al-Tarṣīf, Kifayah al-Aṣḥāb, Syudzu al-Dzahab, Mughni al-Labib,</i> |
| 11 | Ilmu Tajwid      | <i>Hidayah al-Shibyan, Hidayah al-Mustafid</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| 12 | Sastra Arab      | <i>Qowa'id al-Lughah al-'Arobiyyah, al-Jawhar al-Maknūn, al-Mukhtashor asy-Syafi, Talkhish al- Miftah</i>                                                                                                                                                                                                                                          |
| 13 | Ilmu Waris       | <i>al-Takmilah li al-Fara'idh, Hifzh al-Turats</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| 14 | Ilmu Logika      | <i>Sulam al-Mulawiy dan Idhoh al-Mubham</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| 15 | Ilmu Falak       | <i>Fath al-Rouf al-Manan</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |

Secara umum, dari kurikulum yang ada dapat diringkas dalam 3 (tiga) kelompok disiplin keilmuan, yakni fikih (hukum Islam), akhlak (tasawuf), dan tauhid (teologi). Tiga kelompok disiplin ilmu ini merupakan hal yang umum terdapat di mayoritas pesantren. Namun, khusus di Pesantren al-Anwar Sarang, disiplin ilmu fikih dan pendukungnya mendapatkan

porsi yang lebih banyak, yakni 15 judul kitab kuning tentang fikih dan 10 judul kitab kuning tentang usul fikih. Disusul disiplin ilmu tauhid yang berjumlah 8 judul kitab kuning dan disiplin ilmu akhlak yang berjumlah 8 judul kitab kuning). Kajian disiplin ilmu fikih dan usul fikih mendapatkan porsi lebih banyak dari yang lain dapat dipahami karena Pesantren Al-Anwar Sarang dikenal dengan pesantren yang mampu mencetak alumni yang pakar dalam bahsul masail.

Nama kitab kuning yang dikaji sebenarnya jauh lebih banyak dari yang tertulis di dalam kurikulum terlebih ketika pada bulan Ramadan. Selama bulan Ramadan, Pesantren Al-Anwar Sarang selalu mengadakan program Balagh Ramadan yang difungsikan sebagai wadah silaturahmi antar santri dan alumni dari berbagai pesantren. Kitab yang dikaji biasanya kitab yang tidak tercantum di dalam kurikulum. Kitab dikaji dengan model *bandongan* (*collective learning*) dan dikaji secara singkat, biasanya hanya dibaca saja tanpa ada penjelasan dari kyai.

### **C. Metode Perolehan dan Pengembangan Ilmu**

Disiplin ilmu tasawuf dan fikih secara berkelindan membentuk tradisi keilmuan pesantren. Disiplin ilmu tasawuf mewarisi tradisi tirakat yang tujuannya untuk *tazkiyyah al-nafs* yang bercorak *‘irfanī* sedangkan fikih mewarisi tradisi *ta’līm* yang bercorak *bayānī*. Kata tirakat sendiri merupakan bentuk

penjawaan dari kata *ṭarīqah*, bahasa Arab. Kata yang memiliki arti “jalan” tersebut kemudian diserap dalam bahasa Indonesia menjadi tirakat.<sup>47</sup> Ia merupakan ritual yang populer di kalangan masyarakat Jawa. Inti dari tradisi ini adalah latihan mengarungi kesukaran dan kesengsaraan hidup seperti puasa atau ritual yang lain untuk tujuan tertentu.<sup>48</sup> Tirakat merupakan tradisi atau ritual yang dipengaruhi oleh ajaran-ajaran sufi.

Dalam tradisi sufi, praktik tirakat dikenal dengan istilah *mujāhadah* dan *riyāḍah*.<sup>49</sup> Aktivitas *mujāhadah* dan *riyāḍah* tidak kehilangan sisi rasionalitasnya. Aktivitas tersebut mampu dijelaskan secara filosofis oleh kaum Sufi untuk mendapatkan pengetahuan yang sejati. Bahkan dalam catatan sejarah, pemikiran filosofis yang dikembangkan oleh kaum Sufi sering bersitegang dengan para fukoha. Di Pesantren, menurut Affandi Mochtar, muatan filosofis yang dikembangkan oleh kaum Sufi sudah dijinakkan.<sup>50</sup> Penjinak pemikiran filosofis kaum Sufi yang tersohor adalah Walisongo, tokoh sentral yang melahirkan pesantren. Hal ini dapat dipahami ketika ada salah seorang dari

---

<sup>47</sup> Nawawi, *Rasionalitas Tradisi Islam Nusantara*, ed. Nur Azizah Rahma, I (Malang: Literasi Nusantara, 2020). hlm. 79.

<sup>48</sup> Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*. hlm. 371

<sup>49</sup> *Mujāhadah* adalah sebuah aktifitas yang berkaitan dengan aktifitas fisik (*al-umūr al-badaniyyah*) sedangkan *riyāḍah* berkaitan dengan aktifitas spiritual (*al-umūr ar-rūhiyyah*), lihat Rofiq Al-'Ajm, *Mausū'ah Muṣṭalahāt Aṣ-Ṣūfī Al-Islamī* (Beirut-Libanon: Maktabah Libanon Nasirun, 1999). hlm. 869.

<sup>50</sup> Mochtar, *Kitab Kuning Dan Tradisi Akad. Pesantren*. hlm. 48.

anggota Walisongo, Maulana Malik Ibrahim, menjatuhkan hukuman pada Siti Jenar ketika ajarannya membahayakan syariat.<sup>51</sup> Affandi Mochtar dan Baddrut Tamam menilai bahwa aktivitas tirakat di pesantren lebih banyak berkaitan dengan hal-hal yang bersifat praktis bukan untuk pencapaian spiritual, seperti beberapa kalangan untuk keperluan mendapatkan kesaktian/kedigdayaan ataupun menjadi ulama yang disegani.<sup>52</sup> Namun, secara umum, kalangan pesantren meyakini bahwa tirakat dianggap sebagai sarana untuk mendapatkan ilmu yang berkah dan bermanfaat.<sup>53</sup>

Sementara tradisi *ta'lim* dimaknai sebagai proses transmisi pengetahuan.<sup>54</sup> Proses transmisi yang dimaksud adalah perpindahan pengetahuan dari seorang guru (*mu'allim*) kepada muridnya (*muta'allim*) dalam sebuah majlis. Dalam proses tersebut memungkinkan seorang santri memandang wajah kyai

---

<sup>51</sup> Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama Dan Tradisi*. hlm. 49-55.

<sup>52</sup> Mochtar, *Kitab Kuning Dan Tradisi Akad. Pesantren*. hlm. 47-48.; Baddrut Tamam, *Pesantren, Nalar Dan Tradisi: Geliat Santri Menghadapi ISIS, Terorisme Dan Transnasionalisme Islam*, ed. Mohammad Afifuddin, I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015). hlm. 109-110.

<sup>53</sup> Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, ed. Ade Fakhri Kurniawan, I (Jakarta: Pustaka Alvabet dan Indonesian Institute for Society Empowerment, 2009). hlm. 210.

<sup>54</sup> Muhammad Ridwan, "Konsep Tarbiyah, Ta'lim Dan Ta'dib Dalam Al-Qur'an," *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 1 (2018): 26-44, <https://doi.org/10.31538/nazhruna.v1i1.97>.

yang diyakini bernilai spiritual<sup>55</sup> dan memungkinkan seorang kyai memperhatikan ahwal atau kondisi psikologis santri yang mendatangkan keberkahan.<sup>56</sup> Makna *ta'lim* tersebut, sejalan dengan epistemologi *bayānī*, menganggap bahwa pengetahuan atau ilmu adalah sesuatu yang suci atau sesuatu yang sudah jadi, siap pakai. Oleh karenanya, proses bagaimana ilmu dapat bertransmisi dari generasi ke generasi sangat diperhatikan oleh kalangan pesantren. Tradisi sanad dan hafalan erat kaitannya dengan upaya menjaga otentisitas ilmu yang sudah jadi tersebut. Metode *sorogan* dan *bandongan* juga dapat dianggap sebagai upaya untuk mentransmisikan ilmu.

Sejalan dengan semangat *ta'lim* yang bercorak *bayānī*, bergantung pada teks-teks keagamaan (Al-Qur'an dan Hadis), pengembangan ilmu di pesantren juga berorientasi pada teks-teks keagamaan. Hanya saja pesantren menambahkan kitab kuning sebagai jembatan untuk memahami Al-Qur'an dan Hadis, bahkan terkesan cenderung lebih memilih untuk mendasarkan rujukannya

---

<sup>55</sup> Muhammad Nawawi Ibn Umar Al-Bantani, *Tanqīh Al-Qaul Al-Ḥatsīts* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, n.d.). hlm. 8. ; Ibn 'Asakir, *Tārīkh Madīnah Dimasyq: Al-Juz' at-Tāsi' Wa Al-Arba'ūn*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1997). hlm. 366.

قال ﷺ من نظر الى وجه العالم نظرة ففرح بما خلق الله تعالى من تلك النظرة ملكا يستغفر له الى يوم القيامة

<sup>56</sup> Muhammad Nawawi Ibn Umar Al-Bantani, *Naṣā'ih Al-'Ibād* (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad, n.d.). hlm. 4.:

وكان السهروردى يطوف في بعض مسجد الخيف بمنى يتصفح الوجوه فقيل له فيه فقال إن الله عباده إذا نظروا الى شخص أكسبوه سعادة فأنا أطلب ذلك.

pada kitab kuning terlebih dahulu dari pada Al-Qur'an dan Hadis. Hal ini dapat diamati dari tradisi *bahtsul masā'il* yang ada di pesantren, yakni suatu tradisi intelektual yang bertujuan untuk memecahkan persoalan sosial, politik, ekonomi, dan budaya kekinian yang dinamis di kehidupan masyarakat. Melalui *bahtsul masā'il*, pesantren berusaha merespon problematika kehidupan masyarakat tersebut.<sup>57</sup>

#### 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan

Pesantren An-Nawawi Berjan dikenal sebagai pesantren lanjutan dari tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. Kurikulum yang telah ditetapkan juga mencerminkan kecenderungan pada disiplin ilmu akhlak dan tasawuf baru kemudian disiplin ilmu fikih. Secara epistemologis, kecenderungan ini menunjukkan adanya corak *'irfanī* dan *bayānī* dalam proses memperoleh dan mengembangkan ilmu atau pengetahuan. Penjelasan yang terjadi di Pesantren An-Nawawi Berjan adalah sebagai berikut:

##### a. *Tazkiyyah* dan *Ta'lim*

Seperti yang sudah penulis singgung pada pembahasan makna ilmu, *tazkiyyah* atau *tazkiyyah al-nafs* merupakan istilah untuk aktifitas membersihkan jiwa. K.H. Achmad Chalwani dalam banyak kesempatan

---

<sup>57</sup> Abdul Wasik, "Optimalisasi Nalar Kritis Santri Dalam Sistem Bahtsul Masa'il Fiqhiyah NU," *Jurnal Lisan Al-Hal* 8, no. 2 (2014).



sering menekankan bahwa sebelum proses *ta'lim*, penting untuk melakukan *tazkiyyah al-nafs* terlebih dahulu. Menurutnya, praktik *tazkiyyah al-nafs* adalah berupa *mujāhadah* (aktifitas yang berkaitan dengan fisik) dan *riyāḍah* (aktifitas yang berkaitan dengan olah spiritual).<sup>58</sup> Masyarakat Jawa menyebut aktifitas *mujāhadah* dan *riyāḍah* dengan istilah tirakat yang memiliki arti menahan hawa nafsu.

K.H. Achmad Chalwani tidak menjelaskan secara teoritis terkait *tazkiyyah al-nafs*. Untuk memberikan pemahaman konsep ini, ia sering memberikan contoh proses *tazkiyyah al-nafs* yang ditempuh oleh para kyai sebelum melakukan proses *ta'lim*. Figur yang sering dicontohkan adalah K.H. Abdul Karim Lirboyo pernah ngaji di Pesantren Sono Sidoarjo (sekarang sudah tidak ada lagi) selama 7 tahun di bawah asuhan Mbah Muhayyin. Di tahun pertama, K.H. Abdul Karim tidak diberi materi ilmu-ilmu agama (*ta'lim*) melainkan diberi tugas untuk merawat kuda milik kyai. Kepatuhan Kyai Abdul Karim atas perintah Mbah Muhayyin dimaknai oleh K.H. Achmad Chalwani sebagai proses *tazkiyyah*. Figur lain yang sering dicontohkan adalah Syekh

---

<sup>58</sup> Disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani pada kegiatan Khataman Akhirus Sannah ke-44 Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo pada tahun 2023.

Muhammad Ali ibn Abdul Wahab Kuala Tungkal Jambi dalam proses mencari guru tarekat yang harus bersusah payah keliling Pulau Jawa.<sup>59</sup>

Mengingat perkembangan zaman yang begitu pesat, praktik *tazkiyyah* dan *ta'lim* susah untuk dilakukan secara berurutan. Oleh karena itu, mengikuti prinsip dalam kaidah fikih “*mā lā yudraku kulluhu lā yutraku kulluhu*” (apa yang tidak dapat dilakukan semua maka tidak boleh ditinggalkan semua), K.H. Achmad Chalwani mengimplementasikan konsep *tazkiyyah* dan *ta'lim* secara bersamaan. Maksudnya ketika ada santri yang menimba ilmu di Pesantren An-Nawawi Berjan, pada saat yang bersamaan tradisi *tazkiyyah* dan *ta'lim* menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Tirakat dan *ta'lim* dipraktikkan secara bersamaan.<sup>60</sup>

Konsep *tazkiyyah* tidak hanya diwajibkan kepada santri. Akan tetapi juga diwajibkan kepada wali ataupun orang tua santri. Di hari pertama orang tua memasukkan anak ke pesantren, K.H. Achmad Chalwani mengumpulkan mereka dalam sebuah majlis untuk diberi nasihat tentang tujuan ngaji dan diberi amalan-amalan

---

<sup>59</sup> Cerita ini disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani dalam acara wawancara eksklusif NU online di Joglo Mudal Wonosobo pada tanggal 9 Januari 2021.

<sup>60</sup> Wawancara dengan K.H. Achmad Chalwani, Pengasuh Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

*tazkiyyah al-nafs*. Diantara nasihatnya adalah agar menata hati dan niat orang tua memasukkan anak ke pesantren hanya untuk ngaji semata, bukan untuk tujuan praktis yang bersifat duniawi. Nasihat lainnya agar biaya ngaji anaknya harus bersumber dari rizki yang halal. Menurutny rizki yang halal akan sangat membantu keberhasilan proses ngaji anak di pesantren. Di akhir nasihatnya, orang tua diminta agar tidak menjenguk anaknya di pesantren sebelum genap 40 hari sembari membaca surah al-Fatihah sebanyak 77 kali setiap hari untuk keberhasilan anaknya.<sup>61</sup> Hal ini menunjukkan bahwa keberhasilan santri dalam memperoleh ilmu juga didukung oleh kesungguhan tirakat orang tua.

Bentuk *tazkiyyah* bagi santri Pesantren An-Nawawi Berjan diatur secara bijak oleh K.H. Achmad Chalwani dengan mempertimbangkan kondisi psikologis santri. Tirakat yang dijalani oleh para santri diatur sedemikian rupa oleh kyai menyesuaikan kesiapan mentalnya. Ada tirakat umum yang wajib dilakukan oleh semua santri dan ada tirakat khusus yang dilakukan oleh santri khusus. Tirakat yang bersifat umum biasanya berupa aktifitas fisik dan bacaan wirid yang mampu dilakukan oleh semua santri. Diantara tirakat aktifitas

---

<sup>61</sup> Wawancara dengan Bapak Satibi, salah satu wali santri Pesantren An-Nawawi Berjan, pada tanggal 20 Agustus 2023.

fisik pada tingkatan ini adalah dengan sedikit makan dan tidur. Sebelum masuk pesantren, mayoritas santri makan 3 kali sehari dan tidur pukul 20.00-21.00. Namun setelah nyantri, mereka dipaksa oleh regulasi untuk makan 2 kali sehari dan tidur paling awal pukul 23.00. Selain itu, semua santri juga dianjurkan untuk melanggengkan wudu dan ziarah ke makam pendiri pesantren setiap hari jumat. Kegiatan tersebut adalah tirakat umum yang dipraktikkan oleh semua santri.<sup>62</sup>

Adapun tirakat berupa bacaan wirid untuk semua santri adalah membaca *yā fattāhu yā ‘alīmu* sebanyak 41 kali setelah shalat magrib. Menurut K.H. Achmad Chalwani bacaan wirid yang diambil dari asmaul husna tersebut memiliki arti yang selaras dengan konsep ilmu yang dikembangkan di Pesantren An-Nawawi Berjan. Kata *yā fattāhu*, secara bahasa memiliki arti wahai Zat yang Pembuka, yakni Allah yang Maha membukakan pintu. K.H. Achmad Chalwani memaknai dengan Maha Pembuka pintu hati dan *yā ‘alīmu*, Allah yang mentransfer ilmu. Penjelasan ini mirip dengan pandangan para ahli sufi yang memaknai *al-Fattah* senantiasa dikaitkan dengan ilmu, penyingkapan hakikat

---

<sup>62</sup> Wawancara dengan Muhammad ‘Atho Ibnu Rabbah, Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan

dan rahasia.<sup>63</sup> Selain bacaan tersebut, pada waktu yang sama juga diwajibkan membaca *iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in* (surat al-Fatihah ayat 5) dan *yā hayyu yā qayyum lā ilāha illā anta* sebanyak 71 kali. Kemudian setelah shalat isya' diwajibkan membaca *yā Latīfu* sebanyak 41 kali. Setelah shalat subuh membaca ayat *laqad jā'ukum rasūlun ....* (surat at-Taubah ayat 128-129) dan *asmā' al-ḥusnā*. Semua bacaan-bacaan tersebut adalah bagian dari tirakat yang berfungsi untuk pembersihan jiwa (*tazkiyyah*) agar ilmu dapat masuk ke dalam hati.<sup>64</sup>

Bentuk tirakat pada level berikutnya adalah tingkatan khusus. Tirakat ini biasanya adalah lanjutan dari sebelumnya seperti mengurangi makan dengan puasa senin kamis, puasa dawud atau puasa *ayyamul bidh* dan mengurangi tidur malam. Khusus untuk mengurangi tidur malam, K.H. Achmad Chalwani pernah menganjurkan ke beberapa santri senior agar jangan tidur sebelum pukul 00.00. Bahkan jika ada yang mampu agar senang *melek bengi* (terjaga di malam hari sampai

---

<sup>63</sup> Ridwan Munisi Abdullah, *Āyāt Al-Faṭḥ Fī Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Dalāliyah Muqāranah* (Kairo: Dar an-Nasyr li al-Jamiah, 2007). hlm.

<sup>64</sup> Hasil observasi dan wawancara dengan Muhammad 'Atho Ibnu Rabbah, Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan

subuh).<sup>65</sup> Selain puasa dan *melek bengi*, juga dianjurkan bagi santri yang mampu agar melakukan tirakat ‘ngoyek’ atau ‘ngrowot’, yakni bentuk tirakat yang dilakukan oleh santri dengan cara menjadikan oyek (makanan yang terbuat dari singkong) sebagai makanan pokok, menghindari makan dari bahan beras. Tirakat khusus ini biasanya dijalani oleh para santri yang sudah menyadari dan memahami pentingnya tirakat dalam mencari ilmu. Praktik tirakat khusus ini tidak boleh dilakukan tanpa restu dari kyai.<sup>66</sup>

Tirakat mengurangi makan atau lapar merupakan kebiasaan yang sering dilakukan oleh kalangan ahli sufi. Dengan mengurangi makan, diyakini ilmu akan mudah masuk ke dalam hati seseorang. Sebaliknya, dengan makan berlebih akan menyulitkan seseorang untuk mendapatkan ilmu. Dalam hal ini, Al-Ghazali mengatakan bahwa makan berlebih meskipun halal akan menyebabkan berkurangnya pemahaman, ilmu, dan kecerdasan seseorang.<sup>67</sup> Sahl ibn ‘Abdullah juga pernah berkata bahwa perut yang kenyang menyebabkan

---

<sup>65</sup> Hasil wawancara dengan Bapak Arifuat Marzuki, mantan Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan pada tanggal 30 Oktober 2023 di Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.

<sup>66</sup> Hasil wawancara dengan Muhammad Fadil, Santri senior Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo, pada tanggal 31 Oktober 2023.

<sup>67</sup> Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Minhāj Al-‘Ābidīn* (Beirut-Libanon: Dar al-Minhaj, 2006). hlm. 128-133.

kemaksiatan dan kebodohan sedangkan perut yang lapar akan mempermudah seseorang dalam mendapatkan ilmu dan hikmah.<sup>68</sup> Begitu juga tirakat *melek bengi* yang menjadi kebiasaan para ulama klasik yang menjadi bagian dari proses mendapatkan ilmu. Dalam bahasa kitab kuning, *melek bengi* diistilahkan dengan *sahru al-layālī*.<sup>69</sup> Atas dasar tersebut, secara kultural, Pesantren An-Nawawi Berjan menganjurkan untuk mengurangi makan dengan puasa sunat dan mengurangi tidur malam.

Selain tirakat khusus dalam bentuk latihan fisik juga dianjurkan untuk santri pilihan agar mengamalkan bacaan wirid yang ditentukan oleh kyai. Santri senior, biasanya kelas 1 Madrasah Diniyyah Ulya, dianjurkan dan diijazahi untuk mengamalkan wirid kitab *Dalā'il al-Khairāt* karya Syekh Muhammad bin Sulaiman al-Jazuli (wafat 872 H.). Kitab ini berisi kumpulan shalawat Nabi yang memiliki faidah banyak terutama untuk para santri yang sedang belajar. Selain itu, Sebagian santri juga diberi ijazah wirid shalawat kubro yang berisi pujian, salam, dan doa kebaikan untuk Nabi dan keluarganya. Dan yang menjadi dambaan para santri Pesantren An-Nawawi Berjan adalah diijazahi untuk mengamalkan

---

<sup>68</sup> Ahmad Al-Naqsyabandi, *Jāmi' Al-Uṣūl Fī Al-Auliyyā'* (Kairo: Dar al-Kutub al-Arba'ah, n.d.). hlm. 116.

<sup>69</sup> Ibrahim ibn Isma'il, *Syarḥ Ta'līm Al-Muta'allim*, 4th ed. (Kairo: Dar al-Basha'ir, 2015). hlm. 58-59.

bacaan kitab Manaqib syekh Abdul Qodir al-Jailani. Ijazah ini dirasa spesial oleh para santri karena menurut K.H. Achmad Chalwani, wirid kitab Manaqib tidak boleh diminta. Jika sudah menjadi rizkinya maka akan diijazahkan oleh kyai.<sup>70</sup>

Tirakat khusus yang dilakukan oleh santri sangat berragam. Ulasan di atas adalah tirakat yang dapat diamati secara umum berdasarkan tingkatannya. Selain itu ada juga tirakat yang bersifat personal yang diijazahkan oleh kyai untuk santri pilihan, misalnya diperintah untuk melaksanakan ziarah ke makam pendiri pesantren selama 40 hari berturut-turut setiap malam setelah pukul 00.00, diperintah untuk pulang dengan jalan kaki, dan lain sebagainya. Tirakat ini bersifat personal. Namun dari sekian banyak jenis tirakat, K.H. Achmad Chalwani menegaskan bahwa tirakat yang paling utama adalah melanggengkan shalat jamaah. Menurutnya, induk dari segala tirakat adalah shalat jamaah.<sup>71</sup>

Bagi K.H. Achmad Chalwani, seorang santri harus melakukan tirakat -apapun bentuk tirakatnya-

---

<sup>70</sup> Hasil wawancara dengan Kyai Mujasim, M.S.I, mantan Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Maret 2024 di Kebumen.

<sup>71</sup> Hasil Wawancara dengan Ustadz Achmad Muttaqi, santri yang pernah didawuhi untuk pulang dengan jalan kaki, bulan Desember 2023 di Pesantren An-Nawawi Berjan.



karena tujuan utamanya adalah *tazkiyyah al-nafs*. Dengan *tazkiyyah al-nafs* proses *ta'lim* dapat dilaksanakan dengan baik hingga ilmu masuk ke dalam hati. Setiap tahun, mengawali kegiatan akademik, kyai selalu memberikan pemahaman di forum dewan ustadz bahwa posisi ustadz hanya sebagai perantara ilmu yang terkandung di dalam kitab kuning. K.H. Achmad Chalwani mengingatkan dengan kalimat '*anā al-qāri' wa Allah al-hādi*' yang arti bebasnya adalah saya yang membaca kitab kuning dan Allah yang memberikan pemahaman. Pernyataan tersebut mengisyaratkan bahwa proses *ta'lim* yang di dalamnya ada ustadz dan kitab kuning adalah perantara saja. Hasil akhir dari adanya proses *ta'lim* diserahkan kepada Tuhan. Oleh karena itu, K.H. Achmad Chalwani sering mengingatkan kepada para santri bahwa yang wajib adalah belajar (*ta'lim*) bukan pintar atau memiliki ilmu.<sup>72</sup>

Ada beberapa anjuran yang disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani kepada para ustadz yang akan memulai proses *ta'lim*, yaitu: 1) menelaah terlebih dahulu sebelum membacakan kitab kuning. Ini adalah kegiatan penting yang wajib dilakukan oleh seorang

---

<sup>72</sup> Hasil observasi dan wawancara dengan Muhammad 'Atho Ibnu Rabbah, Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan

ustadz sebelum mengaji. Dalam hal ini, pesen kyai, jangan sampai peserta didik menjadi korban atas ketidaksiapan seorang ustadz dalam menyampaikan kitab kuning; 2) seorang ustadz harus ikhlas dalam menyampaikan kitab kuning; 3) sebelum memasuki ruang pengajian/kelas, seorang ustadz dianjurkan agar membaca surat al-Fatihah 11 kali untuk peserta didik supaya dibukakan pintu hatinya; dan 4) sebelum mulai membaca kitab kuning, seorang ustadz wajib memberikan hadiah bacaan surat al-Fatihah untuk pengarang kitab dan pendiri pesantren serta memohon doa agar diberi ilmu yang bermanfaat.<sup>73</sup> Nasihat ini menggambarkan bahwa proses *ta'lim* adalah sesuatu yang sakral untuk mendapatkan ilmu yang suci dari Tuhan.

Proses *ta'lim* di Pesantren An-Nawawi Berjan dilakukan dengan sistem *sorogan* dan *bandongan*. Seperti yang sudah penulis jelaskan, *sorogan* adalah metode pembelajaran dengan cara santri membaca kitab kuning di hadapan ustadz atau kyai sambil memberikan koreksi atas apa yang dibaca. Sementara *bandongan* adalah metode pembelajaran dimana ustadz atau kyai

---

<sup>73</sup> Tim Pendidikan dan Pengajaran Madin An-Nawawi, *Manhaj Madrasah Diniyyah Banin An-Nawawi Berjan Purworejo Jawa Tengah* (Purworejo: Pon-pes An-Nawawi Berjan, 2005). hlm. 89-92.

yang membacakan kitab kuning serta menjelaskan isi yang terkandung di dalamnya. Selain dengan dua sistem tersebut, seperti halnya di pesantren salaf lainnya, metode hafalan juga diterapkan di Pesantren An-Nawawi Berjan. Kitab kuning yang wajib dihafal antara lain: *Syifa' al-Janān*, *'Aqidah al-'Awām, alālā, al-Amtsilah al-Taṣrifīyyah*, *al-Maqṣūd*, *al-Jurūmiyah*, *Matan al-'Imrītī*, *Alfiyyah ibn Malik*, dan *Jauhar al-Maknūn*.<sup>74</sup>

Dalam buku *Manhaj Madrasah Diniyyah An-Nawawi* ditegaskan bahwa semua kitab yang dikaji harus khatam.<sup>75</sup> Maksudnya, kyai atau ustadz yang bertugas membacakan kitab kuning harus menyelesaikan bacaannya dari awal sampai akhir dalam satu tahun pengajian. Alasan dari aturan ini adalah agar mendapatkan berkah dari pengarang kitab kuning. Oleh karena itu, biasanya jika sudah mendekati akhir tahun pengajian, kitab kuning hanya dibaca saja tanpa dijelaskan kandungannya. Kasus seperti ini biasanya hanya untuk kitab kuning yang jumlah halamannya banyak, seperti *Tafsīr al-Jalālain*, *Fath al-Mu'īn*, *Fath*

---

<sup>74</sup> Hasil observasi dan wawancara dengan Muhammad 'Atho Ibnu Rabbah, Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan

<sup>75</sup> An-Nawawi, *Manhaj Madrasah Diniyyah Banin An-Nawawi Berjan Purworejo Jawa Tengah*. hlm. 46.

*al-Wahhāb*, dan *Kifāyah al-Akhyār*.<sup>76</sup> Ngaji kitab kuning hingga khatam adalah media untuk *ngalap*/mendapatkan berkah, istilah lainnya adalah *tabarukan*.

Untuk alasan *tabarukan* tersebut, biasanya setiap bulan Ramadhan Pesantren An-Nawawi Berjan menyelenggarakan ngaji *kilatan*. Dinamakan *kilatan* karena dilakukan dalam waktu yang singkat dan cepat, hanya sekitar 15 sampai 20 hari. Kitab kuning yang dikaji adalah kitab yang tidak diajarkan pada hari-hari biasa. Program ini dibuka untuk umum, tidak hanya santri Pesantren An-Nawawi Berjan saja. Metode *ta'lim* yang digunakan adalah *bandongan*. Karena diselenggarakan secara *kilatan*, target yang diinginkan adalah khatam kitab kuning yang dikaji. Ustadz atau kyai hanya sebatas membacakan kitab kuning tersebut tanpa menambahkan penjelasan yang panjang. Di pesantren salaf yang lain, ngaji kilatan pada bulan Ramadhan sering dinanti oleh para santri. Tujuan utamanya adalah tabarukan dengan kyai, ustadz, dan pengarang kitab kuning pada momen bulan Ramadhan.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Wawancara dengan ustadz Septian Fiktor Riyantoro, ustadz senior di Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo pada tanggal 19 November 2023.

<sup>77</sup> Mohamad Sobirin, "Traditional Ulama", Islamic Traditions, and Ngaji Pasanan within the Networked Society," *IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 19, no. 2 (2021): 266–304, <https://doi.org/10.24090/ibda.v19i2.4807>.

Akhir dari proses *ta'lim* di Pesantren An-Nawawi Berjan adalah menyelenggarakan acara khataman, yaitu sebuah acara untuk mengungkapkan rasa syukur kepada Tuhan karena telah mengkhatamkan pengajian kitab kuning. Perayaan ini biasanya dilaksanakan pada setiap akhir tahun pengajian (*sanah al-dirāsah*). Acara khataman diselenggarakan dengan menampilkan hafalan santri selama 7 sampai 10 menit secara berkelompok menyesuaikan kelasnya masing-masing dan diakhiri dengan ceramah keagamaan serta doa khataman.<sup>78</sup> Menurut Muhammad Rasyid Awabin, tradisi khataman memiliki banyak makna diantaranya selain sebagai ungkapan rasa syukur juga sebagai motivasi atau media sosialisasi kepada masyarakat umum.<sup>79</sup> Namun yang terpenting dari acara ini adalah nilai spiritual yang berkaitan dengan asumsi bahwa sumber ilmu adalah Tuhan. Dengan mensyukuri telah berhasil melalui proses pengajian kitab kuning hingga khatam, diyakini oleh para santri dan kyai akan mendapatkan ilmu yang berkah.

---

<sup>78</sup> Hasil observasi dan wawancara dengan Muhammad 'Atho Ibnu Rabbah, Kepala Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan

<sup>79</sup> Muhammad Rasyied Awabien, "Tradisi Khataman Al-Qur'an Di Langgar Endek Desa Baledono Kabupaten Purworejo (Studi Living Qur'an)" (Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2021).

b. Musyawarah

Istilah kegiatan yang sama persis dengan forum *bahtsul masā'il* di Pesantren An-Nawawi Berjan adalah musyawarah. Kegiatan musyawarah dikelola oleh Majelis Musyawarah Madrasah Diniyyah An-Nawawi (M3AN). Secara struktural, M3AN di bawah pengelola Madrasah Diniyyah An-Nawawi. Tujuan dari kegiatan ini selain untuk melatih santri berpikir kritis juga dimaksudkan untuk menjawab berbagai persoalan sosial masyarakat kontemporer. Untuk tujuan level pertama dilaksanakan setiap hari setelah pengajian madrasah. Pada level ini, kegiatan musyawarah dilaksanakan oleh masing-masing tingkatan kelas untuk mengkaji kembali kitab kuning yang telah dibacakan oleh kyai atau ustadz di bawah pengawasan pengampu musyawarah –semacam kegiatan *brainstorming* untuk pendalaman-. Adapun untuk tujuan kedua biasanya dilaksanakan dua kali dalam setahun yang diikuti oleh santri senior dan beberapa ustadz. Musyawarah pada level ini dinamakan dengan Musyawah Kubro.<sup>80</sup>

Musyawarah Kubro merupakan ajang bergengsi di Pesantren An-Nawawi Berjan. Dalam kegiatan ini, santri terbaik dari masing-masing daerah seperti

---

<sup>80</sup> Hasil wawancara dengan Ustadz Muhammad Hatta, Kepada Madin An-Nawawi bulan Desember 2023 di Pesantren An-Nawawi Berjan.

Kebumen, Purworejo, Magelang, Wonosobo, Yogyakarta, Sumatra, Jakarta, Semarang, Banyumas, Jawa Barat, dan sebagainya berkumpul untuk beradu argumentasi dalam menjawab persoalan sosial masyarakat yang sudah disiapkan oleh tim perumus M3AN. Persoalan yang sering muncul biasanya seputar ubudiah (hal-hal yang berkaitan dengan peribadatan) dan muamalah (hal-hal yang berkaitan dengan kegiatan kemasyarakatan). Namun, berdasarkan arsip kegiatan M3AN, persoalan ubudiah lebih banyak dikaji dalam forum ini.<sup>81</sup>

Berkaitan dengan metode penyelesaian masalah atau penetapan hukum dalam forum musyawarah kubro, berdasarkan pedoman *bahtsul masā'il* yang diterbitkan oleh M3AN adalah: 1) merujuk pada kitab syafi'iah yang muktabar dan 2) menggunakan metode *ilhāq*.<sup>82</sup> Metode yang pertama dikenal dengan *qaulī*, yakni sebuah cara untuk menetapkan hukum dengan mencari jawaban dalam kitab kuning dan merujuknya secara langsung. Dalam pengertian lain, metode *qaulī* mengasumsikan bahwa jawaban atas persoalan sudah jadi dan tersedia di kitab kuning. Jika ada pertentangan antar *qaul* ulama,

---

<sup>81</sup> Hasil wawancara dengan Ustadz Muhammad Hatta, Kepada Madin An-Nawawi bulan Desember 2023 di Pesantren An-Nawawi Berjan.

<sup>82</sup> Majelis Musyawarah Madrasah An-Nawawi (M3AN), "Pedoman Bahtsul Masail" (2023).

dilakukan tarjih yakni memilih *qaul* yang lebih unggul (*rājih*). Adapun ketentuan tarjih ini tidak ditulis dalam pedoman *bahtsul masā'il* M3AN. Akan tetapi, dalam praktiknya lebih mengutamakan pendapat yang disepakati oleh Imam an-Nawawi dan Imam ar-Rafi'i. Atau jika ada perbedaan pendapat diantara keduanya maka lebih mengutamakan pendapatnya Imam an-Nawawi.<sup>83</sup> Dalam kondisi tertentu, Pesantren An-Nawawi Berjan terkadang juga memilih pendapat ulama yang mengandung kemaslahatan lebih umum bagi agama dan Negara dengan mengesampingkan masalah bagi sebagian kelompok. Atau tidak berpendapat selama ada yang membolehkan atau mengharamkan.<sup>84</sup>

Kitab kuning yang sering dirujuk dalam kegiatan Musyawarah Kubro diantaranya *al-Taqrīb, I'ānah al-Ṭālibīn, Nihāyah al-Muḥtāj, Imta'ul Asma', Hāsiyyah Qalyūbī, al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaḥab*, dan lain-lain yang masih dalam satu mazhab syafi'iyah. Jika jawaban atau pendapat tidak ditemukan dalam kitab syafi'iyah, M3AN membolehkan untuk mengambil pendapat dari mazhab lain yang diakui oleh mayoritas umat Islam, yaitu kitab yang berasal dari mazhab Hanafi, Maliki

---

<sup>83</sup> Wawancara dengan Arifuat Marzuki, salah satu anggota Tim Perumus M3AN pada tanggal 2 Desember 2023.

<sup>84</sup> Hasil wawancara dengan Achmad Nursobah, S.H.I., M.S.I, ustadz Pesantren An-Nawawi Berjan bulan Februari 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan.



maupun Hambali.<sup>85</sup> Namun, berdasarkan analisis penulis seperti ini tradisi mengutip pendapat lintas mazhab belum pernah dilakukan oleh forum M3AN.

Adapun metode selanjutnya yang berlaku di M3AN adalah *ilhāq al-masā'il bi nazā'irihā*, yakni usaha untuk mencari persamaan kasus baru yang tidak dibahas oleh ulama dalam kitab kuning dengan kasus lama yang sudah pernah dibahas oleh ulama dalam kitab kuning yang muktabar. Pedoman Bahtsul Masail M3AN juga mensyaratkan adanya narasumber ahli dalam menetapkan hukum baru. Yang dimaksud dengan narasumber ahli adalah para pakar yang kompeten di bidangnya, seperti ahli Kesehatan, ekonomi, lingkungan hidup dan sebagainya. Posisi narasumber ahli adalah sebagai sumber informasi tambahan yang berkaitan dengan persoalan pada forum M3AN. Dalam praktiknya, M3AN memberikan solusi jika tidak dapat menghadirkan narasumber ahli dengan merujuk pada hasil laporan temuan-temuan sains yang kredibel.<sup>86</sup>

## 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang

Tirakat dan *ta'līm* adalah metode yang jamak digunakan oleh pesantren salaf untuk memperoleh ilmu dari

---

<sup>85</sup> (M3AN), Pedoman Bahtsul Masail.

<sup>86</sup> Hasil wawancara dengan Ustadz Muhammad Hatta, Kepada Madin An-Nawawi bulan Desember 2023 di Pesantren An-Nawawi Berjan.

sumbernya. Sedangkan *bahtsul masā'il* adalah tradisi untuk mengembangkan ilmu yang telah diperoleh. Hal yang sama juga berlaku di Pesantren An-Nawawi Berjan. Namun, ada sedikit perbedaan di Pesantren al-Anwar Sarang dalam memberikan pemaknaan dan penafsiran tentang tirakat dan *ta'līm*. Bagi Pesantren al-Anwar Sarang, seperti yang disampaikan oleh K.H. Muhammad Idror Maimoen *ta'līm* adalah tarekat sekaligus tirakat yang tujuannya adalah untuk mengenal Tuhannya.<sup>87</sup> Adapun penjelasan rincinya tentang tarekat-*ta'līm* dan *bahtsul masā'il* adalah sebagai berikut:

a. Tarekat-*ta'līm*

*Ta'līm* atau ngaji, menurut K.H. Muhammad Idror Maimoen, adalah cara manusia untuk mengenal Tuhannya. Secara umum, ngaji dimaknai dengan aktivitas untuk memperoleh ilmu yang mampu membimbing santri untuk mengenal Tuhannya. Oleh karena itu, tidak salah jika Pesantren al-Anwar Sarang memaknai ngaji dengan tarekat. Karena pada dasarnya istilah tarekat berasal dari bahasa Arab yakni *ṭarīqat* yang berarti jalan atau metode. Tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* dapat dimaknai dengan jalan menuju Tuhan menurut Syekh Abdul Qadir al-Jailani dan Syekh Bahaudin an-Naqsyabandi. Tarekat Syadziliyah juga

---

<sup>87</sup> Hasil wawancara dengan K.H. Muhammad Idror pada tanggal 6 Desember 2023 di Pesantren al-Anwar Sarang.

dapat dimaknai dengan jalan menuju Tuhan menurut Syekh Abu al-Hasan Ali Asy-Syadzili. K.H. Muhammad Idror menjelaskan bahwa tarekat tidak harus merujuk pada nama tokoh, bahkan sudah lazim di Timur Tengah bahwa tarekat dinisbatkan pada nama kitabnya seperti tarekat *Saḥīḥ al-Bukhārī*, tarekat *Kifāyah al-Akhyār*, tarekat *Faṭḥ al-Mu'īn* dan lain-lain.<sup>88</sup>

K.H. Abdul Ghofur Maimoen juga menegaskan bahwa tarekat Pesantren al-Anwar Sarang yang wajib diikuti oleh semua santri adalah ngaji. Suluknya tarekat ini adalah tekun dan istikomah dalam mengaji serta menselaraskan prilakunya dengan logika-logika keilmuan yang diformulasikan dalam kitab kuning.<sup>89</sup> Penekanan terhadap ngaji daripada mengamalkan tarekat tertentu juga disampaikan oleh K.H. Muhammad Najih Maimoen. Menurut Ustadz Muhammad Maftuh, santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, K.H. Muhammad Najih Maimoen sering mengingatkan para santri bahwa tarekat Pesantren al-Anwar Sarang adalah ngaji dan ngaji lebih utama daripada zikir. Pesan ini juga selalu diingatkan kepada para alumni yang sudah menetap di daerah masing-masing. Bahkan para alumni juga selalu

---

<sup>88</sup> Hasil wawancara dengan K.H. Muhammad Idror pada tanggal 6 Desember 2023 di Pesantren al-Anwar Sarang.

<sup>89</sup> Maimoen, "Kata Pengantar." hlm. 6.

dianjurkan oleh K.H. Muhammad Najih Maimoen untuk mendirikan tempat ngaji tapi dilarang untuk mendirikan pondok pesantren.<sup>90</sup> Alasannya karena pondok pesantren menurut K.H. Maimoen Zubair adalah urusan dunia sedangkan ngaji adalah urusan akherat.

Menurut penuturan Muhammad Haqqi Nazili, santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, dalam kesehariannya, konsep tarekat pesantren (ngaji) dijadikan pedoman oleh para santri dalam proses menuntut ilmu agama Islam. Tirakat dari tarekat ini adalah tekun mengaji kitab kuning. Tirakat berupa puasa atau *ngrowot* tidak lazim dilakukan oleh para santri kecuali sebelum masuk Pesantren al-Anwar Sarang mereka sudah mengamalkan tirakat tertentu yang diijazahi oleh kyainya. Menurut penuturan Haqqi Nazili, hampir tidak ada santri al-Anwar yang meminta ijazah kepada pengasuh pesantren untuk mengamalkan tirakat tertentu. Menurutnya, ngaji adalah tirakat itu sendiri.<sup>91</sup>

Meskipun tirakat berupa latihan fisik seperti puasa, *ngrowot*, dan lain lain tidak lazim di Pesantren al-Anwar Sarang, bukan berarti santri al-Anwar Sarang tidak dibekali dengan bacaan-bacaan wirid sebagai

---

<sup>90</sup> Hasil wawancara dengan Ustadz Maftuh, santri senior Pesantren al-Anwar Sarang pada tanggal 10 Desember 2023.

<sup>91</sup> Hasil wawancara dengan Muhammad Haqqi Nazili, santri senior Pesantren al-Anwar Sarang pada tanggal 5 Januari 2024.

suplemen dalam menuntut ilmu. Amalan bacaan yang akan dijadikan wirid oleh santri sudah disediakan oleh para kyai dan tinggal memilih sesuai dengan kemampuan para santri. Kumpulan amalan wirid ditulis dalam sebuah kitab yang dinamakan *Nubzah al-Anwār wa Fawāid al-Akhyār*. Kitab ini berisi kumpulan wirid, dzikir, doa, pujian kepada Nabi yang dapat dijadikan amalan tetap oleh santri al-Anwar Sarang. Diantaranya adalah amalan Yasin Fadhilah yang dianjurkan agar dibaca setelah shalat magrib setiap malam Selasa dan Jumat. Selain itu ada *Rātib al-Hadād*, *Rātib al-'Aṭās*, wirid setelah shalat maktubah, wirid *al-Asmā' al-Ḥusnā*, dan sebagainya.<sup>92</sup>

Upaya integrasi antara *tazkiyyah-ta'līm* atau dalam istilahnya Pesantren al-Anwar Sarang adalah tarekat pesantren (ngaji) diyakini oleh para kyai Al-Anwar Sarang sebagai bentuk orisinil yang dicontohkan oleh Nabi ketika mendidik para sahabat. Dengan demikian, tradisi ngaji sebenarnya adalah upaya untuk mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari penerus tradisi *bayānī* yang mengasumsikan bahwa ilmu agama seperti halnya wahyu yang cara perolehannya adalah melalui transmisi dari generasi ke generasi berikutnya.

---

<sup>92</sup> Pesantren al-Anwar Sarang, *Nubzah Al-Anwār Wa Fawāid Al-Akhyār: Fī Al-Aurād Wa Al-Azkār Wa Al-Ad'iyah, Wa Al-Madā'ih an-Nabawiyyah Al-Maqrū'ah Fī Al-Ma'had Ad-Dīnī Al-Anwār* (Rembang: Lajnah Ta'lif wan Nasyr Pondok Pesantren al-Anwar Sarang, n.d.).

Ilmu adalah sesuatu yang diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya. Dalam praktiknya, proses *ta'lim* dilakukan dengan cara menyampaikan isi kandungan kitab kuning yang diyakini sebagai instrumen ilmu yang diwariskan dari Nabi Muhammad SAW. melalui para ulama salaf. Proses *ta'lim* di Pesantren Al-Anwar Sarang mengikuti sistem ulama salaf dengan metode hafalan, *bandongan*, dan *sorogan*.

Metode hafalan diterapkan di Pesantren Al-Anwar Sarang khusus untuk disiplin ilmu tata bahasa Arab seperti kitab *al-Jurumiyyah*, *al-'Amriti*, *Alfiyah Ibn 'Aqil*, *tashrifiyyah*, *Nazm Tarṣīf*, *Maqṣūd*, *Maknūn*, dan *Zubad*. Selain itu, kitab kuning yang berisi nadham ataupun berupa matan juga wajib dihafal seperti kitab *alala*, *Aqīdah al-'Awām*, *Jauharah Tauhid*, *matan Taqrib* dan lain-lain. Metode *bandongan* digunakan untuk menyampaikan isi kandungan kitab kuning oleh kyai atau ustadz secara klasikal atau nonklasikal. Sedangkan metode *sorogan* biasanya dijadikan opsional bagi santri yang akan mendalami kita tertentu secara privat dengan kyai atau ustadz.<sup>93</sup>

Proses *ta'lim* ini dikelola secara profesional mengikuti kurikulum yang telah ditetapkan oleh

---

<sup>93</sup> Hasil wawancara dengan ustadz Muhammad Maftuh pada tanggal 22 Februari 2024 secara online.

Pesantren al-Anwar Sarang, baik kurikulum yang tertulis (*written curriculum*) maupun yang tidak tertulis (*hidden curriculum*). Kurikulum yang tertulis diformulasikan dalam beberapa tahapan yang dikelola oleh lembaga pendidikan yang disebut dengan ‘Muhadhoroh’. Tahapan *ta’līm* di Muhadhoroh dimulai dari kelas ‘Idadiyah/persiapan (1 tahun), Tsanawiyah (3 tahun), Aliyyah (3 tahun), dan Program Pasca Lulusan (1 tahun). Kurikulum didesain sedemikian rupa agar visi Pesantren al-Anwar Sarang dapat tercapai, yaitu menghasilkan lulusan yang menguasai disiplin ilmu keislaman serta berakhlak mulia dan bermanfaat untuk sesama manusia. Untuk tujuan tersebut, K.H. Taj Yasin Maimoen menggambarkan bahwa kurikulum didesain dan disebarkan dalam tingkatan-tingkatan kelas/marhalah berdasarkan keluasan dan kedalaman materi. Disiplin ilmu tata bahasa Arab dikaji mulai dari yang paling sederhana hingga paling rumit. Mampu membaca kitab kuning adalah prioritas utama agar santri dapat menambah khazanah keilmuan secara mandiri. Berikutnya adalah dikenalkan disiplin ilmu yang mendorong penalaran santri secara filosofis dan metodologis seperti kitab usul fikih yang banyak variannya. Sedangkan pengajian al-Qur’an dan Hadis menjadi tahapan akhir setelah santri dibekali berbagai

macam perangkat analisis dan dasar-dasar ilmu agama Islam.<sup>94</sup>

Sedangkan kurikulum yang tidak tertulis (*hidden curriculum*) dikondisikan dalam bentuk pembiasaan yang mampu membentuk kepribadian, pandangan hidup, atau pola pikir santri. Salah satu contohnya seperti pembiasaan shalat wajib berjamaah, saling menghargai perbedaan pendapat dalam kegiatan *bahtsul masail*, hidup sederhana, mandiri, shalawat berjamaah, dan lain-lain. Selain pembiasaan, *hidden curriculum* di Pesantren al-Anwar juga dikondisikan melalui nasihat-nasihat ataupun slogan-slogan dari ustadz ataupun para kyai.<sup>95</sup> Contoh slogan yang memiliki nuansa epistemologis dan sering dipajang sebagai media pengingat adalah *hayat al-'ilm bi al-muzakarah wa barakatuhu bi al-khidmah wa nafa'uhu bi ridla al-syaikh* (hidupnya ilmu karena adanya kajian yang rutin, berkahnya ilmu karena adanya khidmah, sedangkan ilmu yang bermanfaat karena mendapatkan ridanya guru atau kyai). Ungkapan kalimat tersebut menjadi ruh dalam semua aktivitas santri al-Anwar Sarang. Proses pengajian

---

<sup>94</sup> Abdul Rohman, "Shaping the Santri's Inclusive Attitudes through Learning in Pesantren: A Case Study of Pesantren Al -Anwar Sarang Rembang Indonesia," *Journal of Education and Sosial Research* 12, no. 2 (2022): 367–79, <https://doi.org/https://doi.org/10.36941/jesr-2022-0058>.

<sup>95</sup> Rohman.



kitab kuning merupakan bagian dari upaya untuk menghidupkan ilmu agama di al-Anwar Sarang. Selain kegiatan mengaji, banyak diantara santri yang dengan ikhlas tanpa mengharapkan gaji membantu para kyai di pesantren dalam berbagai urusan seperti merawat hewan ternak, tambak, kebun, atau sawah dan mengelola toko, cafe, atau sejenisnya yang semuanya milik kyai. Tidak hanya itu, khidmah santri pada kyai juga diwujudkan dalam mengelola pesantren, seperti menjadi ustadz dan pengurus di berbagai tingkatan. Usaha tanpa pamrih tersebut menurut Muhammad Haqi adalah upaya santri untuk menjadikan ilmunya berkah sekaligus mendapatkan rida kyai yang diyakini sebagai sebab ilmu yang bermanfaat.<sup>96</sup>

Sebagai penghujung kegiatan *ta'lim* di pesantren al-Anwar Sarang adalah mengadakan prosesi *Ḥaflah Tasyakur ‘ala Ikhtitām al-Sanah al-Dirāsiyyah li al-Muḥādlarah al-Tarbawiyah bi al-Ma’had al-Diniy al-Anwār*, yakni kegiatan seremonial sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan karena sudah mengkhatamkan pengajian kitab kuning. Acara ini dilaksanakan setiap tahun sekali menjelang libur akhir tahun pengajian. Ini merupakan kegiatan yang sakral karena dihadiri oleh

---

<sup>96</sup> Hasil wawancara dengan Muhammad Haqqi Nazili, santri senior Pesantren Al-Anwar Sarang pada tanggal 9 Januari 2024.

semua kyai pengasuh Pesantren Al-Anwar Sarang serta seluruh ustadz.<sup>97</sup> Berbeda dengan Pesantren An-Nawawi Berjan, acara haflah di Pesantren al-Anwar Sarang tidak menampilkan unjuk kemahiran hafalan kitab kuning. Meskipun ada sedikit perbedaan, tapi pada intinya sama yakni menyukuri karena telah menyelesaikan pengajian kitab kuning dengan harapan agar diberi ilmu yang berkah dan bermanfaat oleh Tuhan sebagai sumber ilmunya.

b. Musyawarah

Kegiatan musyawarah merupakan bagian dari upaya menghidupkan ilmu agama Islam (*al-muzakarah*) selain dengan hafalan, *sorogan*, dan *bandongan*.<sup>98</sup> Musyawarah merupakan bagian dari wujud pembelajaran fikih berbasis masalah (*problem based learning*) yang dinilai cukup ampuh dalam meningkatkan daya pemahaman dan kritis santri.<sup>99</sup> Sama dengan Pesantren An-Nawawi Berjan, istilah musyawarah identik dengan kegiatan *bahtsul masa'il*. Kegiatan musyawarah di

---

<sup>97</sup> Hasil wawancara dengan Muhammad Haqqi Nazili santri senior Pesantren Al-Anwar Sarang pada tanggal 9 Januari 2024 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

<sup>98</sup> Disampaikan oleh Ustadz Saiful Falah, Santri Senior Pesantren al-Anwar Sarang, pada tanggal 9 Februari 2024 dalam acara Haflah Akhirussanah.

<sup>99</sup> Fathur Rohman, "Pembelajaran Fiqih Berbasis Masalah Melalui Kegiatan Musyawarah Di Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang," *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8, no. 2 (2017): 179, <https://doi.org/10.24042/atjpi.v8i2.2124>.

Pesantren al-Anwar Sarang dikelola oleh Tim Mauqufah yang berada di bawah naungan Lembaga Pendidikan Mukhadloroh. Diantara kegiatan pembelajaran yang ada, musyawarah merupakan salah program yang paling banyak diminati oleh santri al-Anwar Sarang yang dilaksanakan setiap hari kecuali Jumat dan Selasa.<sup>100</sup>

Materi musyawarah tergantung tingkatan kelas atau *marhalah*. Khusus untuk marhalah I-IV, materi musyawarahnya adalah kitab-kitab yang dikaji di kelas. Kegiatan ini dilakukan untuk pendalaman kitab yang telah atau akan disampaikan oleh kyai. Adapun untuk *marhalah* V dan VI khusus menyelenggarakan musyawarah *fiqhiyyah* dengan materi kitab utamanya adalah *Fath al-Qarib*. Sedangkan untuk tingkat pasca mukhadloroh, materi musyawarahnya adalah kitab *Fath al-Mu'in* dan kitab *al-Mahally*. Pengkhususan kegiatan musyawarah ini dengan pertimbangan karena marhalah V dan VI selain sudah hafal kitab matan *Taqrib* juga dianggap memiliki pemahaman fikih yang sudah mapan.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Hasil wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

<sup>101</sup> Hasil wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

Teknis dalam kegiatan musyawarah *fiqhiyyah* harian dibagi menjadi 4 (empat) tahap, yaitu presentasi kitab oleh petugas yang telah terjadwal, diskusi seputar makna teks, diskusi makna teks yang dikaitkan dengan peristiwa *waqi'iyah* (faktual/kontemporer), dan yang terakhir adalah koreksi ataupun pengarahan dari ustadz terkait proses musyawarah dan hasil penetapan hukumnya. Jika ada masalah yang belum terpecahkan, akan ditangguhkan dan diajukan dalam kegiatan musyawarah bulanan (setiap tiga minggu sekali) yang melibatkan antar marhalah dan kelas. Jika masalah belum terpecahkan dalam kegiatan musyawarah bulanan, akan ditangguhkan dan diajukan dalam kegiatan musyawarah tahunan yang disebut dengan *Nadwah Fiqhiyyah 'An al-Qadlaya al-Syar'iyah*. Musyawarah tahunan ini, *Nadwah Fiqhiyyah*, biasanya diselenggarakan dalam rangka memperingati maulid Nabi dan harlah Pesantren al-Anwar Sarang. Pada kegiatan tahunan ini, tidak hanya diikuti oleh santri al-Anwar Sarang, melainkan melibatkan delegasi santri dari berbagai pesantren salaf di Indonesia seperti Pesantren Sidogiri, Pesantren al-Falah Ploso, Pesantren Mahir Ar-Riyadh Ringinagung, Pesantren Lirboyo, dan sebagainya.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Hasil wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang,

Adapun metode penetapan hukum dalam musyawarah *fiqhiyyah* di Pesantren Al-Anwar Sarang, sepanjang penelitian ini, penulis tidak menemukan adanya pedoman baku dalam penetapan hukumnya. Namun, menurut ustadz Muhammad Shiha prosedur penetapan hukum mengikuti pedoman yang telah ditetapkan dalam Munas NU pada tahun 1992 di Lampung, sama seperti di Pesantren An-Nawawi Berjan yang mengikuti prosedur *bahtsul masa'il* NU. Keputusan penting dalam Munas NU tersebut adalah menghasilkan tiga metode istinbath hukum yang diformulasikan secara sistematis, yakni metode *qaulī*, metode *ilhāqī*, dan metode *manhajī*.<sup>103</sup> Ketiga metode ini menjadi prosedur yang tetap untuk Lembaga Bahtsul Masail NU.

Metode *qaulī* adalah cara penetapan hukum yang merujuk pada kitab-kitab fikih dari empat mazhab (Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah). Pada praktiknya, Pesantren Al-Anwar Sarang lebih mengutamakan kitab-kitab Syafi'iyyah daripada mazhab yang lain. Kitab dari luar Syafi'iyyah menjadi pilihan

---

Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

<sup>103</sup> LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Umat Islam (Keputusan Muktamar, Munas, Dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010)*, I (Surabaya: Khalista, 2011). hlm. 470-471.

terakhir.<sup>104</sup> Jika terdapat perbedaan pendapat/*qaul*, LBM NU sudah membuat prosedur *taqrir jama'i* untuk memilih salah satu *qaul*, yakni dengan (1) mengambil pendapat/*qaul* yang lebih maslahat dan atau lebih kuat. (2) pendapat yang kuat dengan memilih: (a) yang disepakati oleh Imam Nawawi dan Rafi'i; (b) pendapatnya Imam Nawawi saja; (c) pendapatnya Imam Rafi'i saja; (d) pendapat mayoritas ulama; (e) pendapat ulama yang paling pandai; dan (d) pendapat ulama yang paling wara'.<sup>105</sup> Prosedur tersebut, menurut Husein Muhammad mengikuti pola dalam tradisi Hadis, yakni yang kuat hafalannya yang diambil sebagai rujukan utamanya.<sup>106</sup>

Ketika metode qauli tidak dapat digunakan untuk menyelesaikan masalah karena tidak ditemukan qaul yang menjelaskan penyelesaian masalah maka dilanjutkan dengan metode *ilhāq al-masā'il bi nazā'irihā* secara jama'i atau kolektif oleh para pakar. Metode ini

---

<sup>104</sup> Hasil wawancara dengan ustadz Muhammad Hamzah dan ustadz Muhammad Haqqi Nazili, santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, pada tanggal 28 Februari 2024.

<sup>105</sup> Ahmad Muhtadi, *Baḥṡ Al-Masā'il Nahdatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis* (Yogyakarta: Teras, 2012). hlm. 84-89.

<sup>106</sup> Husein Muhammad, "Kata Pengantar: Kajian Kitab Kuning Dalam Perspektif Kekinian," in *Kitab Kuning Dan Tradisi Akademik Pesantren*, I (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2009). hlm. 22-24.

dianggap sebagai metode qiyas model ulama-ulama NU. Dan jika tidak memungkinkan untuk menggunakan metode ini, penyelesaiannya adalah dengan menggunakan metode manhaji seperti para imam mazhab, bedanya istinbath hukum dilakukan oleh ulama NU secara kolektif atau *istinbath jama'i*. Prosedur ini yang dijadikan pedoman oleh Pesantren al-Anwar Sarang dalam kegiatan musyawarah.<sup>107</sup>

Kendatipun kegiatan musyawarah *fiqhiyyah* mengadopsi metode yang dikembangkan oleh PBNU, terkait metode pengambilan qaul ulama, Pesantren al-Anwar Sarang lebih memilih qaul yang diyakini mengandung nilai maslahat dalam menjaga akidah umat Islam. Metode ini tidak ditulis secara resmi ataupun disampaikan secara umum. Namun, sudah menjadi *common sense* bersama di kalangan kyai dan santri al-Anwar Sarang bahwa menjaga maslahat akidah yang bersifat ukhrawi harus diutamakan daripada kemaslahatan yang bersifat duniawi.<sup>108</sup> Oleh karena itu,

---

<sup>107</sup> Hasil wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

<sup>108</sup> Hasil wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

dalam hal persoalan sosial kemasyarakatan, pendapat yang cenderung lebih mengutamakan kemaslahatan akidah akan dipilih untuk dijadikan pedoman.

Penekanan terhadap akidah atau tauhid di Pesantren al-Anwar sangat kuat di samping fikih. Seperti yang telah didiskusikan pada sub bab sebelumnya bawah secara berurutan, berdasarkan jumlah kitab yang dikaji, disiplin ilmu fikih menduduki peringkat pertama dengan jumlah banyaknya kitab yang dikaji. Disusul nomer dua adalah disiplin ilmu akidah. Atas dasar ini, pengembangan hukum Islam di Pesantren al-Anwar Sarang berorientasi pada *hifz al-aqidah*. Sehingga demikian, pola pengembangan hukum Islamnya adalah menghindari keputusan-keputusan hukum yang dapat mengganggu akidahnya umat Islam.

#### **D. Perbandingan Konstruksi Epistemologi Keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang**

Dari ulasan di atas dapat dipahami bahwa struktur epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang terdapat persamaan dan perbedaan. Dalam hal memaknai ilmu, Pesantren An-Nawawi Berjan identik dengan nalar yang dikembangkan dalam epistemologi '*irfānī*' sementara Pesantren Al-Anwar Sarang identik dengan nalar yang



dikembangkan dalam epistemologi *bayānī*. Bagi Pesantren An-Nawawi Berjan dengan menganalogikan ilmu sebagai cahaya Tuhan yang dimasukkan ke dalam hati manusia merupakan salah satu ungkapan yang tumbuh subur dalam tradisi epistemologi *‘irfānī*. Salah satunya adalah Suhrawardi yang memaknai ilmu atau objek ilmu dengan simbol cahaya. Simbol cahaya adalah ungkapan dari begitu luas dan holistiknya sebuah ilmu yang tidak mungkin mampu disederhanakan dalam teori definisi (mengumpulkan *genus/jins* dan *differentia/faṣl*).<sup>109</sup> Selain simbol cahaya, kalbu atau hati yang seharusnya menerima ilmu juga salah satu keyakinan yang dibangun oleh pegiat epistemologi *‘irfānī*. Bagi Al-Ghazali,<sup>110</sup> Suhrawardi,<sup>111</sup> dan Mulla Sadra,<sup>112</sup> ilmu yang berupa cahaya yang suci harusnya diterima oleh hati yang suci pula, bukan oleh akal dengan bantuan teori-teori dalam ilmu logika.

Berbeda dengan Pesantren Al-Anwar Sarang yang menggambarkan bahwa ilmu harus berdimensi iman dan amal soleh. Pemaknaan ilmu semacam ini adalah ungkapan yang sering dikeluarkan oleh para ulama ahli fikih (nalar *bayānī*). Sebenarnya, K.H. Maimoen Zubair sudah mengisyaratkan makna ilmu yang

---

<sup>109</sup> Suhrawārdī, *Hikmah Al-Isyrāq*. hlm. 76.

<sup>110</sup> Al-Ghazali, *Kimiya’ as-Sa’adah*. hlm. 38.

<sup>111</sup> Suhrawārdī, *Hikmah Al-Isyrāq*. hlm. 6.

<sup>112</sup> Mulla Sadra, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Fi Al-Asfar Al-‘Aqliyyah Al-Arba’Ah Jilid I* (Beirut: Dar Ihya’ wa al-Turas al-Arabi, 1981). hlm. 42, 294-296

dikaitkan dengan konsep *Nūr Muḥammad*. Hanya saja, ia tidak menjelaskan lebih jauh tentang makna ini dan langsung menegaskan bahwa ilmu yang dimaksud berupa warisan yang tertulis di dalam kitab kuning. Jika dicermati secara mendalam, sebenarnya kedua pesantren tersebut tidak ada perbedaan yang signifikan dalam memaknai ilmu. Kedua makna ini akan diterima oleh Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang. Hanya saja, penekanannya yang berbeda sementara tujuannya sama. Ilmu akan melahirkan Iman sehingga terpancar dari perbuatannya dan hanya ilmu yang benar-benar masuk ke dalam hati yang mampu membuahkan amal perbuatan yang baik.

Kedua pesantren tersebut juga sama-sama menjadikan kitab kuning sebagai media ilmu yang hakikatnya berasal dari Tuhan dan perantaranya adalah kyai melalui sistem sanad. Di sini, baik Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang mengikuti kerangka berpikir yang berasal dari epistemologi *bayānī*. Dalam epistemologi *bayānī*, hal yang sangat fundamental adalah bagaimana ilmu yang berasal dari Tuhan yang diturunkan kepada Nabi dapat ditransmisikan dari generasi ke generasi. Sanad adalah sistem untuk mentransmisikan ilmu dari generasi ke generasi berikutnya. Hanya saja, konsep sanad yang diterapkan di kedua pesantren tersebut berbeda. Jika Pesantren An-Nawawi Berjan menggunakan sistem sanad *ittiṣāl* (secara langsung) dan

*infiṣal* (secara tidak langsung) sementara Pesantren Al-Anwar menggunakan sistem sanad *ittiṣal*.

Dalam hal pengembangan ilmu, kedua pesantren tersebut juga ada titik persamaan dan perbedaan. Titik persamaannya adalah pada penggunaan metode pengembangan ilmu -dalam hal ini adalah fikih- yang mengikuti ketentuan yang telah ditetapkan dalam Munas NU pada tahun 1992 di Lampung, yakni menggunakan metode *qaulī*, metode *ilhāqī*, dan metode *manhajī*. Kedua pesantren tersebut, berdasarkan pembahasan di atas juga mengaku belum mampu menerapkan metode yang ketiga, *manhajī*. Alasannya karena memandang kemampuan diri sebagai santri dan kyai yang belum satu level dengan para imam mazhab. Sangat disayangkan, seharusnya metode ketiga ini dekat dengan kerangka berpikir yang dikembangkan oleh pegiat epistemologi *burhānī* seperti yang dirumuskan oleh Imam Syatibi. Dari persamaan tersebut, ada titik perbedaan yang cukup signifikan, yakni dalam hal orientasi pengembangan ilmunya. Jika Pesantren An-Nawawi Berjan memiliki orientasi pada menjaga maslahat umum sepanjang ada dalil atau *qaul* ulama meskipun lemah, sementara Pesantren Al-Anwar Sarang berorientasi pada menjaga maslahat akidah dengan merujuk pada *qaul* ulama yang kuat. Dari perbandingan struktur epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang di atas akan mudah

dipahami mengapa kedua pesatren tersebut berbeda dalam merespons wacana studi Islam kontemporer. Adapun pembahasannya akan penulis ulas pada bab v.

## **BAB V**

### **RESPONS PESANTREN AN-NAWAWI BERJAN DAN AL-ANWAR SARANG TERHADAP WACANA STUDI ISLAM KONTEMPORER**

Wacana studi Islam kontemporer yang berkaitan dengan epistemologi, menurut Mohammad Muslih adalah isu integrasi ilmu dan agama<sup>1</sup> atau paradigma kesatuan ilmu (*Unity of Sciences*) yang dikembangkan di UIN Walisongo. Wacana ini semakin menggema tidak hanya dari kalangan teolog atau agamawan baik muslim ataupun nonmuslim, tetapi juga dari kalangan ilmuwan yang ikut merasakan perlunya ada titik temu antara sains dan agama. Sedangkan dalam wacana pengembangan fikih yang identik dengan tradisi keilmuan pesantren salaf adalah membangun rasionalitas agama dengan bermazhab secara manhaji. Dalam bab V ini penulis akan mengulas bagaimana respons Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang terhadap wacana studi Islam kontemporer serta menganalisa alasan-alasannya.

#### **A. Integrasi Ilmu dan Agama**

Isu integrasi ilmu dan agama merupakan kelanjutan dari wacana konvergensi ilmu umum dan ilmu agama. Istilah konvergensi pernah digunakan oleh Karel A. Steenbrink untuk

---

<sup>1</sup> Muslih, “Integrasi Keilmuan: Isu Mutakhir Filsafat Ilmu.”

memaknai upaya Kementerian Agama Republik Indonesia dalam menjembatani dan menyatukan antara pesantren, madrasah, dan sekolah.<sup>2</sup> Istilah konvergensi juga digunakan oleh Zuhri<sup>3</sup> dan Imron Fauzi<sup>4</sup> dalam menganalisa kurikulum di Pesantren yang menyelenggarakan Pendidikan formal seperti Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), dan Madrasah Aliyah (MA). Banyak istilah yang digunakan untuk menyebut integrasi ilmu dan agama. Isu utama yang usung adalah upaya untuk menyatukan dua tradisi yang berbeda, yakni tradisi ilmu-ilmu keislaman dan tradisi ilmu-ilmu umum/sekuler.

Semasa Indonesia masih dalam pengaruh kekuasaan Belanda, sebagai akibat dari kebijakan politik etis (*Dutch Ethical Policy*), pada tahun 1910, model pendidikan modern mulai diterapkan untuk rakyat pribumi. Sekolah untuk rakyat pribumi ini kemudian menjadi cikal bakal sekolah rakyat (*Volk School*) yang sekarang dikenal dengan sekolah dasar. Pendidikan untuk rakyat pribumi masuk dalam kategori sekolah dasar kelas dua yang hanya mengajarkan cara membaca, menulis, dan menghitung. Berbeda dengan sekolah dasar kelas dua yang diperuntukkan untuk pribumi, Belanda juga menyediakan sekolah dasar kelas satu untuk anak-anak pegawai Belanda asli yang tidak

---

<sup>2</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*.

<sup>3</sup> Zuhri, *Convergentive Design Kurikulum Pendidikan Pesantren : Konsepsi Dan Aplikasinya*, ed. Agussalim (Yogyakarta: Deepublish, 2012). hlm. 5.

<sup>4</sup> Imron Fauzi, *Konvergensi Kurikulum Dan Pembelajaran Di Madrasah Berbasis Pesantren* (Bandung: Bitread Publishing, 2020).

hanya mengajarkan baca, tulis, berhitung tapi juga mengajarkan ilmu bumi, ilmu hayat, sejarah, dan lain-lain.<sup>5</sup> Adapun pesantren yang sudah lama menjadi tempat pendidikan rakyat Indonesia, khususnya umat Islam dianggap sebagai pesaing yang harus disingkirkan. Oleh karena itu, menurut Aqib Suminto, kebijakan politik etis pemerintah Belanda, betapapun diklaim sebagai aksi kemanusiaan, kenyataannya diterapkan untuk kepentingan Belanda dan mengkerdikan rakyat Indonesia yang mayoritas beragama Islam.<sup>6</sup>

Kehadiran sistem pendidikan modern model Eropa, di samping dimanfaatkan oleh orang-orang pribumi untuk kepentingan nasional juga disikapi sinis oleh mayoritas umat Islam di Indonesia. Kelompok tradisional yang diwakili oleh kalangan pesantren, sejak awal kedatangan Belanda di Nusantara, sudah mengambil sikap melawan. Menurut Mujammil Qomar, pesantren adalah antitesis dari misi Kristenisasi yang dibawa Belanda.<sup>7</sup> Sebagai sintesisnya, Belanda membuka pendidikan modern model Eropa yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu umum. Harapannya, dengan sekolah tersebut dapat memecah konsentrasi

---

<sup>5</sup> Muhamad Tisna Nugraha, *Sejarah Pendidikan Islam: Memahami Kemajuan Peradaban Islam Klasik Hingga Modern*, ed. Kartini, I (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2019). hlm. 143-144.

<sup>6</sup> Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, I (Jakarta: LP3ES, 1985). hlm. 199.

<sup>7</sup> Mujamil Qomar, *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, ed. Syed Mahdi and Setya Bhawono (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006). hlm. 12.

umat Islam dan menjadikannya berantakan sehingga mudah menerima Kristenisasi.<sup>8</sup> Bentuk perlawanannya, pesantren salaf lebih memilih fokus dalam mengembangkan ilmu-ilmu keagamaan dari pada mengikuti propaganda Belanda.<sup>9</sup> Berbeda dengan kelompok tradisional, kalangan muslim modern/reformis menyikapinya dengan mendirikan madrasah yang mengakomodir ilmu agama dan ilmu umum,<sup>10</sup> seperti yang terjadi di Minangkabau dan Tebuireng Jombang.<sup>11</sup> Menurut Azyumardi Azra, politik etis merupakan awal terbentuknya dualisme sistem pendidikan di Indonesia yang bersifat dikotomis, membedakan ilmu agama dan umum.<sup>12</sup> Setelah mendapatkan kemerdekaannya, Pemerintah Indonesia melalui Departemen Agama (dulu bernama *Kantoor Voor Inlandsche Zaken*) memiliki misi konvergensi - merujuk istilahnya Karel A. Steenbrink- untuk menyatukan pelajaran agama yang menjadi konsentrasi di pesantren salaf dengan pelajaran umum yang menjadi fokus utama sekolah. Untuk itu, Departemen Agama menghimbau agar pesantren salaf menyelenggarakan madrasah dengan sistem klasikal,

---

<sup>8</sup> Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*. hlm. 45.

<sup>9</sup> Yumitro and Prasetya, "Pesantren's Resistance Against Cultural Globalization."

<sup>10</sup> Junaedi, *Paradigma Baru Filsafat Pendidikan Islam*. hlm. 224.

<sup>11</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. hlm. 35-50.

<sup>12</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, IV (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002).



menggunakan kurikulum modern, dan mengajarkan ilmu umum di samping ilmu agama yang menjadi ciri khas pesantren salaf.<sup>13</sup>

Wacana integrasi ilmu dan agama mulai dimunculkan oleh cendekiawan Muslim sekitar tahun 1970. Tokoh yang sering menyuarakan wacana ini antara lain Syed M. Naquib al-Attas (Malaysia), Isma'il Raji al-Faruqi (Palestina), Seyyed Hossein Nasr (Iran), dan Ziauddin Sardar (Pakistan).<sup>14</sup> Di Indonesia sendiri, wacana integrasi ilmu mulai menjadi trending topik ketika adanya kebijakan konversi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKIS) dari bentuk Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) atau Institut Agama Islam (IAI) ke Universitas Islam. Alasan yang sering muncul dari kebijakan konversi ini adalah untuk mengembangkan keilmuan yang integratif, tidak adanya dikotomi ilmu agama dan ilmu Umum yang selama ini menjadi fokus di STAI atau IAI.<sup>15</sup>

#### 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan

Sikap pesantren dalam merespons isu kontemporer tentu sangat dipengaruhi oleh pola pikir kyainya. Dalam hal ini, kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan, penentu kebijakannya adalah pengasuh pesantren, K.H. Achmad Chalwani. Pesantren An-Nawawi Berjan sudah cukup lama

---

<sup>13</sup> Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. hlm. 97.

<sup>14</sup> Muslih, "Integrasi Keilmuan: Isu Mutakhir Filsafat Ilmu."

<sup>15</sup> Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Ke Arah Integratif Interdisiplinari."

merespon isu konvergensi yang dianjurkan oleh Kemenag RI dengan mendirikan Madrasah Tsanawiyah pada tahun 1995 sebagai upaya memasukkan ilmu umum ke dalam sistem pendidikan di pesantren. Kemudian disusul pendirian Madrasah Aliyah pada tahun 2000. Dalam pengelolaannya, K.H. Achmad Chalwani tidak membedakan antara kegiatan madrasah nonformal dan formal, antara ngaji dan sekolah. Bagi K.H. Achmad Chalwani, ngaji dan sekolah adalah satu kesatuan yang harus ditempuh oleh santri.<sup>16</sup> Jauh sebelum itu, pada masa kepemimpinan K.H. Nawawi, ayah dari K.H. Achmad Chalwani, pada tahun 1979 telah menerima kehadiran Lembaga Pendidikan Guru Agama (PGA) di pesantren miliknya. Hal ini menandakan bahwa usaha untuk menciptakan pesantren yang maju dan berkualitas serta memiliki pandangan integratif sudah ada sejak Pesantren An-Nawawi Berjan didirikan.

Dalam hal isu integrasi ilmu dan agama, Pesantren An-Nawawi Berjan Pada tahun 2019 mulai menerapkan kurikulum terintegrasi antara madrasah formal yang hanya mengkaji ilmu-ilmu agama Islam dengan nonformal yang menambahkan kajian ilmu-ilmu umum. Dengan berlakunya kebijakan tersebut, maka struktur kurikulum menjadi satu

---

<sup>16</sup> Penegasan untuk ngaji dan sekolah sering disampaikan oleh K.H. Achmad Chalwani pada acara-acara pengarahan santri, baik di acara masa pengenalan santri baru ataupun pada kesempatan lain

kesatuan. Santri tingkat Madrasah Diniyyah Wustho sekaligus menjadi siswa Madrasah Tsanawiyah. Begitu juga santri Tingkat Madrasah Diniyyah Ulya sekaligus menjadi siswa Madrasah Aliyah. Jika melanjutkan ke jenjang perguruan tinggi IAI An-Nawawi Purworejo, pendidikan agama Islam dikelola oleh Robithoh. Namun, menurut Moh Ashif Fuadi, Pesantren An-Nawawi baru sebatas upaya untuk melakukan integrasi pendidikan dengan menselaraskan antara pesantren dengan pendidikan modern.<sup>17</sup>

Meskipun Pesantren An-Nawawi Berjan baru sebatas pada upaya integrasi pendidikan bukan integrasi ilmu dan agama, tentunya ada asumsi-asumsi mendasar dari pengasuh pesantren tentang kebijakan tersebut yang dapat dirangkai untuk menunjukkan adanya seminal konsep tentang integrasi ilmu dan agama. Terkait dengan adanya intergrasi pendidikan di Pesantren An-Nawawi Berjan, K.H. Achmad Chalwani menuturkan bahwa kebijakannya tersebut merupakan buah inspirasi dari praktik pendidikan yang dikelola oleh Syekh Abdul Qadir al-Jailani, pendiri tarekat Qadiriyyah, yang tidak hanya mengajarkan ilmu agama saja, akan tetapi juga mengajarkan ilmu umum seperti pertanian, kedokteran, dan sebagainya. Bagi K.H. Achmad Chalwani,

---

<sup>17</sup> Moh Ashif Fuadi, Ilham Ade Kurniawan, and I'anutul Mufarrihah, "Transformasi Pesantren: Kajian Historis Integrasi Pendidikan Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo," *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 9, no. 2 (2022): 1–23, <https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v9i2.5549>.

santri harus mempunyai ilmu yang lengkap, baik ilmu yang berkaitan dengan dunia ataupun ilmu yang berkaitan dengan akhirat karena Islam adalah *rahmatan li al-‘ālamīn*.<sup>18</sup>

Sikap yang tegas menerima perbedaan dua tradisi keilmuan tersebut secara konsisten ditunjukkan dalam beberapa nasihat untuk santri agar tidak memprioritaskan salah satunya. Bagi K.H. Achmad Chalwani, nyantri di Pesantren An-Nawawi Berjan adalah ngaji dan sekolah ataupun ngaji dan kuliah. Tidak diperbolehkan bagi santri untuk sekedar ngaji sambil sekolah atau sekolah sambil mengaji. Dipertegas oleh K.H. Abdul Hadi, alumni senior, bahwasanya ilmu agama dianggap sebagai ilmu fardu ‘ain (wajib bagi semua orang) sementara ilmu umum dianggap sebagai fardu *kifayah* (wajib secara kolektif).<sup>19</sup> Maksudnya, seperti Imam Ghazali yang mensyaratkan bahwa ilmu agama harus dijadikan sebagai landasan keilmuan untuk mengkaji ilmu-ilmu umum. Sejalan dengan ini, menurut Ning Hj. Khoirun Nisa’, putri K.H. Achmad Chalwani, santri tidak harus menjadi ulama atau kyai. Baginya, menjadi profesi apapun harus mampu mengintegrasikan dengan ilmu agama

---

<sup>18</sup> Hasil wawancara dengan K.H. Achmad Chalwani pada tanggal 19 Maret 2024.

<sup>19</sup> Hasil Wawancara dengan K.H. Abdul Hadi di Pituruh Purworejo pada tanggal 9 Desember 2024.

yang selama ini dikaji di pesantren.<sup>20</sup> Atas dasar asumsi-asumsi tersebut, selain melahirkan alumni yang kemudian menjadi kyai ada juga melahirkan alumni yang kemudian berprofesi sebagai dokter, psikolog, advokat, penyuluh pertanian dan perkebunan, hakim, dan sebagainya.

Menurut hemat penulis, Pesantren An-Nawawi Berjan mampu beradaptasi dengan perkembangan wacana keilmuan kontemporer karena basis keilmuan yang dikembangkan adalah fikih-tasawuf atau *bayāni-‘irfāni*. Hal ini dapat dibuktikan dalam Sejarah peradaban Islam bahwa komunitas sufi cenderung lebih mampu menyerap budaya dan peradaban nonArab untuk dijadikan instrumen dalam rangka menjelaskan hakikat agama Islam. Pegiat tasawuf lebih mudah menerima perbedaan karena lebih mengedepankan rasa yang cenderung menyatukan dua hal yang berbeda. Atas dasar karakteristik ini, meskipun dalam bentuk yang sederhana, wacana integrasi ilmu dan agama dapat diterima oleh Pesantren An-Nawawi Berjan.

Hal yang sama, kemampuan menyesuaikan perkembangan zaman, juga dapat dilihat pada beberapa pesantren salaf yang basis keilmuannya adalah fikih-tasawuf seperti Pesantren Girikesumo Mranggen Demak. Sama

---

<sup>20</sup> Hasil wawancara dengan Ning Khoirun Nisa' pada tanggal 23 Januari 2024.

seperti Pesantren An-Nawawi Berjan, pada mulanya Pesantren Girikesumo adalah pesantren Tarekat *Naqsyabandiyah Khalidiyah* yang didirikan oleh Syekh Muhammad Hadi pada tahun 1868 M./1288 H. Kemudian pada tahun 1987 mendirikan Sekolah Islam Salaf (SIS) yang khusus mengkaji kitab kuning secara klasikal dan pada tahun 1997 mulai menyelenggarakan pendidikan formal dari tingkat SMP, SMA, dan SMK. Baik SIS dan pendidikan formal dibawah naungan Yayasan Ky Ageng Giri.<sup>21</sup> SIS meskipun diperuntukkan santri salaf yang mengkaji kitab kuning saja, tapi alumninya selain mendapatkan ijazah khusus dari SIS (sudah diakui oleh negara) juga mendapatkan ijazah kejar paket dengan melalui pendidikan tertentu. Menurut Ustadz Aji Nuhantar, S.Ag., S.Pd., santri senior di Pesantren Girikesumo, tidak ada dualisme ilmu (ilmu umum dan agama) di Pesantren Girikesumo Mranggen Demak.<sup>22</sup>

## 2. Kasus di Pesantren al-Anwar Sarang

Berbeda dengan pengasuh Pesantren An-Nawawi Berjan, pendiri Pesantren al-Anwar Sarang, K.H. Maimoen

---

<sup>21</sup> Syaiful Amin Mazdar Faiz, Ibnu Sodik, "Sejarah Dan Perkembangan Pondok Pesantren Girikusumo Di Demak Tahun 1997- 2008," *Journal of Indonesian History* 8, no. 1 (2019): 33–43, <https://doi.org/https://doi.org/10.15294/jih.v8i1.27972>.

<sup>22</sup> Hasil wawancara dengan Ustadz Aji Nuhantar, S.Ag., S.Pd., santri senior di Pesantren Girikesumo pada tanggal 10 Oktober 2024 secara daring.

Zubair lebih memilih untuk memisahkan pendidikan umum yang terintegrasi dengan pesantren dari sistem pendidikan pesantren al-Anwar yang selama ini dikelola. Bagi K.H. Maimoen Zubair, jika ada santri yang menginginkan pendidikan umum sekaligus pesantren, diarahkan untuk masuk Pesantren al-Anwar 2 ataupun al-Anwar 3 yang dikelola secara terpisah di Desa Gondanrojo Kalipang Sarang. Al-Anwar 2 dikhususkan untuk santri yang menginginkan adanya pendidikan formal setingkat MTs dan MA, Al-Anwar 3 dikhususkan untuk santri yang sekaligus kuliah di Perguruan Tinggi dan Al-Anwar 4 untuk santri yang menginginkan pendidikan formal SMK.

Kebijakan untuk memisah sistem pendidikan tersebut merupakan keputusan yang lahir dari asumsi dasar seseorang yang memiliki sistem pengetahuan tertentu. Dalam beberapa kesempatan, K.H. Maimoen Zubair menyatakan bahwa arus modernisasi tidak dapat dihindari dan harus dihadapi. Salah satunya adalah adanya sistem pendidikan model madrasah atau kurikulum resmi pemerintah. Bagi K.H. Maimoen Zubair, modernisasi adalah ciptaan Tuhan yang harus diterima, termasuk menerima kehadiran model pendidikan madrasah atau sekolah yang memasukkan ilmu-ilmu umum di dalam kurikulumnya. Akan tetapi, K.H. Maimoen Zubair menegaskan bahwa akan lebih baik jika

ngaji saja, yaitu mendalami ilmu agama Islam tanpa mengharapkan gelar atau ijazah. Pandangan ini kemudian diwariskan ke Pengasuh Pesantren Al-Anwar, K.H. Muhammad Najih Maimoen, yang melarang alumni-alumninya untuk melanjutkan studi ke perguruan tinggi. Sedikit berbeda dengan K.H. Muhammad Idror Maimoen yang memperbolehkan studi lanjut ke perguruan tinggi asal jangan diniatkan untuk mencari gelar.<sup>23</sup>

Sikap Pesantren Al-Anwar Sarang terhadap isu integrasi ilmu dan agama tidak jauh berbeda dengan pesantren salaf lainnya seperti Asrama Perguruan Islam (API) Tegalrejo Magelang. API Tegalrejo merupakan pesantren salaf yang sumber pengajarannya merujuk pada kitab kuning. Sewaktu Gus Dur (K.H. Abdurrahman Wahid) nyantri di API Tegalrejo, ia mengusulkan untuk dimasukkan pelajaran umum dalam kurikulum dan disetujui oleh Kyai Chudlori. Namun, ketika Gus Dur sudah tidak nyantri lagi di API Tegalrejo, kurikulum dikembalikan lagi oleh Kyai Chudlori seperti semula, yakni 100% mengajarkan kitab kuning hingga saat ini.<sup>24</sup> Tuntutan zaman yang menghendaki adanya

---

<sup>23</sup> Hasil wawancara dengan K.H. Muhammad Idror pada tanggal 6 Desember 2023 di Pesantren al-Anwar Sarang.

<sup>24</sup> Hakim Zamroni, "Pendidikan Sufistik: Studi Kasus Di Asrama Perguruan Tinggi Pondok Pesantren Salaf Tegalrejo Magelang" (UIN Walisongo, 2020).



integrasi ilmu dan agama atau minimal adanya integrasi pendidikan formal dan pesantren disikapi oleh para kyai di API Tegalrejo dengan mendirikan Yayasan Syubbanul Wathon Tegalrejo Magelang yang menyelenggarakan pendidikan formal, mulai dari SMP, MTS, SMA, SMK, MA berbasis pesantren hingga mengelola perguruan tinggi, STAI Syubbanul Wathon Magelang. Yayasan ini dikelola oleh K.H. Achmad Izzuddin, Lc., M.S.I., cucu dari Kyai Chudlori. API Tegalrejo dan Syubbanul Wathon Tegalrejo adalah dua entitas yang berbeda.<sup>25</sup> API Tegalrejo sama halnya dengan Pesantren Al-Anwar 1 yang dikhususkan sebagai pusat pengajian kitab kuning, sementara Syubbanul Wathon sama halnya dengan Al-Anwar 2, 3, dan 4 yang dikhususkan untuk menjawab tuntutan modernitas.

## **B. Membangun Rasionalitas Agama**

Di era kontemporer, menurut Amin Abdullah setidaknya ada dua kelompok dalam studi Islam.<sup>26</sup> Kelompok pertama memiliki kecenderungan keharusan melestarikan warisan tradisi keilmuan klasik. Upaya ini memiliki tujuan untuk membendung hal-hal negatif yang dibawa oleh arus modernitas. Bagi kelompok

---

<sup>25</sup> Hasil Wawancara dengan H. Masruhin Abdurrahman, santri senior API Tegalrejo Magelang pada tanggal 5 Oktober 2024.

<sup>26</sup> Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. hlm. 293-304.

pertama, tradisi keilmuan klasik yang diabadikan dalam kitab kuning adalah sumber kekuatan mental-spiritual yang ampuh untuk menahan berbagai perubahan yang diakibatkan oleh arus modernitas. Kitab kuning dianggap sebagai produk jadi yang siap pakai dan tidak perlu dipertanyakan lagi validitasnya meskipun situasi historis penyusun dan pembaca sangat berbeda jauh. Rancang bangun keilmuan pada kelompok ini cenderung abai untuk menggunakan pendekatan-pendekatan baru yang ditemukan pada abad ke-18 dan 19, yakni pendekatan ilmu-ilmu sosial, budaya, dan sejarah.

Kelompok pemikir Islam kontemporer yang kedua cenderung bersifat kritis terhadap tradisi. Tradisi keilmuan yang banyak mendapatkan sorotan dan dituduh sebagai biang keladi kemunduran Islam adalah fikih. Karakter *bayānī* dalam fikih yang bersifat normatif dinilai sangat kuat dominasinya dalam studi Islam. Diantara pemikir kontemporer yang termasuk dalam kelompok kedua ini adalah Fazlur Rahman (1919-1988),<sup>27</sup> Muhammad Arkoun (1928-2010),<sup>28</sup> Muhammad Abid al-Jabiri (1935-2010),<sup>29</sup> dan sebagainya. Secara umum, kelompok kedua

---

<sup>27</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ed. Richard L. Chambers (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982). hlm. 2-5.

<sup>28</sup> Muhammad Arkoun, *Tārīkhiyyah Al-Fikr Al-'Arabi Al-Islāmi Tarjamah Hasyim Salih*, 3rd ed. (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1996). hlm. 8.

<sup>29</sup> Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. hlm. 239-379.

ini memandang fikih atau nalar *bayānī* yang diproduksi oleh ulama klasik abad ke-10 dirasa tidak mampu menjawab tuntutan perkembangan abad ke-20 terlebih ketika memasuki abad ke-21. Fikih dinilai terlalu kaku dalam menghadapi persoalan hak asasi manusia, hukum internasional, hukum publik, gender, hukum pidana, dan pandangannya terhadap nonmuslim. Oleh karena itu, dalam membaca tradisi keilmuan klasik/*turats*, kelompok kedua ini banyak memanfaatkan perangkat metodologis yang berkembang di abad 19-20 seperti hermeneutika, ilmu linguistik modern, filsafat, ilmu sosial, sejarah, dan ilmu budaya dengan harapan agar fikih mampu bersenyawa dan luwes dengan zamannya<sup>30</sup>.

#### 1. Kasus di Pesantren An-Nawawi Berjan

Merujuk pada klasifikasi yang dibuat oleh Amin Abdullah, tradisi keilmuan di Pesantren An-Nawawi Berjan nampaknya masuk dalam kategori kelompok pertama karena masih mempertahankan pendapat-pendapat ulama klasik yang tercantum di dalam kitab kuning untuk menghadapi tantangan modernitas. Meskipun demikian, fikih yang dipraktikan oleh Pesantren An-Nawawi Berjan tidak berarti kaku seperti yang dikritik oleh banyak pemikir Muslim

---

<sup>30</sup> Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*.

kontemporer. Pesantren An-Nawawi Berjan nampaknya sedang mempraktikkan fikih yang mengedepankan nilai kemaslahatan umum dibanding fikih yang kaku atau rigid. Fikih yang dikedepankan adalah fikih yang memiliki nuansa tasawuf (fikih-sufistik/*bayānī-‘irfānī*) yang mampu menyatukan perbedaan dari pada perpecahan.

Kecenderungan fikih-sufistik dikenal mampu menghantarkan pada fikih perdamaian bukan perpecahan.<sup>31</sup> Sebagai contoh, Pesantren An-Nawawi Berjan sangat menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi dengan nonmuslim tanpa harus mengorbankan akidahnya. Pada tahun 2008, Pesantren An-Nawawi Berjan mendatangkan guru bahasa Inggris nonmuslim untuk meningkatkan keterampilan bahasa Inggris bagi guru dan santri.<sup>32</sup> Kemudian pada tahun 2021, pihak pesantren mendatangkan pelatih olah vokal nonmuslim untuk melatih paduan suara santri.<sup>33</sup> Sikap lebih mengutamakan kemaslahan juga dapat dilihat dari tidak memihaknya Pesantren An-Nawawi kepada pihak yang membolehkan atau mengharamkan ucapan selamat Natal bagi

---

<sup>31</sup> Muhammad Rafi and A Yuli Tauvani, “Pengarusutamaan Dialog Fikih Dan Tasawuf: Mencari Titik Temu Revitalisasi Fikih Perdamaian,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 6, no. 1 (2021): 1–17.

<sup>32</sup> Hasil wawancara dengan Moch. Taufik, MSI, Kepala MTs An-Nawawi Berjan bulan Maret 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan.

<sup>33</sup> Hasil wawancara dengan Ibu Ita Nurmalasari, M.Pd. dosen IAI An-Nawawi Purworejo bulan Maret 2024 di Pesantren An-Nawawi Berjan.

umat Nasrani. Atau dalam kasus boleh dan tidaknya Banser menjaga gereja dalam hari raya umat Nasrani. Alasannya yang dipegang oleh Pesantren An-Nawawi adalah karena semua pihak memiliki dalilnya masing-masing.

Pesantren An-Nawawi Berjan tidak secara terang-terangan menerima gagasan para pemikir Muslim kontemporer dalam merasionalkan agama dengan memanfaatkan perangkat metodologis abad 19-20. Namun, dengan dibukanya perguruan tinggi memungkinkan santri An-Nawawi untuk belajar ilmu sosial, budaya, filsafat, sejarah, hermeneutika, dan sebagainya sehingga mampu membentuk pola pikir santri yang inklusif. Saat ini mungkin belum terlihat pola pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang mampu bersenyawa dengan pendekatan-pendekatan sosial dan budaya secara terstruktur. Namun, potensi inklusifitas ini menjadi modal untuk menerima tradisi keilmuan yang baru.

## 2. Kasus di Pesantren Al-Anwar Sarang

Tidak berbeda dengan Pesantren An-Nawawi Berjan, Pesantren Al-Anwar Sarang juga masuk dalam kategori kelompok pertama karena menjadikan kitab kuning sebagai basis untuk menghadapi tantangan modernitas. Namun berbeda dengan Pesantren An-Nawawi Berjan, sebagaimana yang telah penulis ulas dalam metode *bahtsul*

*masāil*, Pesantren Al-Anwar Sarang memiliki prinsip *hifz al-‘aqidah* dalam mengembangkan fikih. Menjaga akidah umat Islam menjadi prioritas utama dalam mengembangkan fikih di Pesantren Al-Anwar Sarang. Prinsip ini mirip dengan teori *maqāsid syarī’ah* yang dirumuskan Ibnu Taimiyyah (1263-1328). Bagi Ibnu Taimiyyah, menjaga dan memurnikan akidah merupakan bagian dari *hifz ad-dīn* yang menjadi tujuan paling utama syariat Islam.<sup>34</sup> Ketetapan dalam pengembangan fikih diarahkan pada penguatan dan pemurnian akidah umat Islam.

Pengembangan fikih untuk kemaslahatan dan penguatan akidah biasanya ditetapkan secara ketat. Sebagai contoh, dalam merespons hukum ucapan selamat Natal dari seorang Muslim ke umat Nasrani, tim Bahtsul Masail Pesantren Al-Anwar Sarang lebih memilih pendapat yang mengharamkan dari pada pendapat yang membolehkan. Pendapat yang mengharamkan disandarkan pada pendapat Ibnu Hajar Al-Haitami (1503-1566) dalam kitab *Al-Fatāwa al-Fiqhiyyah al-Kubra*, Abu Yahya Zakariya al-Anshari (1421-1520) dalam kitab *Asnā al-Maṭālib*, Sulaiman al-

---

<sup>34</sup> Abdu Ar-Rahman Yusuf Abdullah Al-Qaradawi, “Nadhariyyah Maqashid Al-Syari’ah Bayna Syaikh Al-Islam Ibn Taīmiyah Wa Jumhur Al-Ushuliyyin: Dirasah Muqaranah Min Al-Qarn Al-Khamis Ila Al-Qarn Al-Tsamin Al-Hijriy” (Cairo University, 2000). hlm. 180.

Bujairimi (1719-1806) dalam kitab *Hāsyiah al-Bujairimi*, Khatib Asy-Syarbini (1510-1569) dalam kitab *Mughnī al-Mukhtāj*, dan sebagainya.<sup>35</sup> Sementara pendapat yang membolehkan adalah sebagian ulama kontemporer seperti Syekh Yusuf Qaradhwī (1926-2022), Syekh Ali Jum'ah (lahir 1952), Syekh Musthafa az-Zarqa (1904- 1999), dan sebagainya. Contoh lainnya adalah mengenai hukum Banser (organisasi otonom NU) menjaga gereja yang dihukumi haram oleh tim Bahtsul Masail Pesantren Al-Anwar Sarang. Alasan keharamannya adalah karena merusak akidah umat Islam.<sup>36</sup>

### **C. Perbandingan Respons Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang terhadap wacana studi Islam Kontemporer**

Dari ulasan di atas dapat dipahami bahwa respons kedua pesantren tersebut terhadap wacana studi Islam kontemporer terdapat perbedaan. Dalam hal wacana integrasi ilmu dan agama, Pesantren An-Nawawi Berjan menyikapinya dengan menyelenggarakan madrasah integrasi. Artinya pendidikan pesantren yang awalnya khusus digunakan untuk pendalaman

---

<sup>35</sup> Al-Anwar Media, "Arsip Bahtsul Masail: Ucapan Natal," ppalanwar.com, 2022, <https://www.ppalanwar.com/hukum-mengucapkan-selamat-natal-2/>.

<sup>36</sup> Hasil wawancara dengan santri senior Pesantren al-Anwar Sarang, Muhammad Zhiha dan Muhammad Haqi Nazili pada tanggal 4 Desember 2023 di Pesantren Al-Anwar Sarang.

ilmu-ilmu keislaman, seiring perkembangan dan tuntutan zaman, Pesantren An-Nawawi Berjan tidak hanya menyelenggarakan pendidikan formal, lebih dari itu juga merumuskan program penyatuan visi, misi, tujuan, hingga kurikulum madrasah terintegrasi. Berbeda dengan Pesantren Al-Anwar Sarang, meskipun menerima dan menyelenggarakan pendidikan formal setingkat SLTP hingga perguruan tinggi, dalam praktiknya dua tradisi ini dipisahkan dari Pesantren Al-Anwar Sarang pusat yang berlokasi di Karangmangu Sarang. Pendidikan formal diselenggarakan di cabang-cabangnya yang tidak satu lokasi dengan Pesantren Al-Anwar sarang sebagai pusatnya.

Menurut analisa penulis, hal di atas dapat dipahami alasan perbedaan sikap tersebut karena faktor kecenderungan nalar epistemologinya. Sebagaimana yang penulis bahas pada bab III, menurut kesimpulannya A.H. Johns, kaum sufi (*'irfānī*) memiliki kemampuan dasar dalam menggunakan unsur-unsur budaya luar sebagai instrumen atau kendaraan untuk mengenalkan esensi Islam. Berbeda dengan nalar *bayānī* yang bersifat rigid dan kaku dalam menerima budaya-budaya baru. Atas dasar ini, Pesantren An-Nawawi Berjan yang cenderung mengembangkan epistemologi *bayānī*-*'irfānī* mampu mengkompromikan dua tradisi yang berbeda -tradisi pesantren dan tradisi sekolah-. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang yang cenderung



mengembangkan epistemologi *bayānī*, sesuai dengan nalar dasarnya memisahkan tradisi sekolah di tempat yang berbeda.

Dalam hal wacana rasionalitas agama, antara Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang juga mengambil sikap yang berbeda. Perbedaan ini, menurut analisa penulis disebabkan karena orientasi pengembangan ilmu yang berbeda. Pesantren An-Nawawi Berjan lebih mengedepankan maslahat umum sepanjang ada dalil yang mendasarinya meskipun lemah, sementara Pesantren Al-Anwar Sarang lebih mengedepankan terwujudnya maslahat dalam hal akidah. Sejatinya, perbedaan orientasi ini juga dipengaruhi oleh kecenderungan epistemologi yang dikembangkan. '*Irfānī* memiliki kecenderungan merangkul dan menyatukan (*wahdah*) sementara *bayānī* memiliki kecenderungan memisahkan dan terpisah (*al-faṣl wa al-infiṣāl*). Oleh karena itu, sikap Pesantren An-Nawawi Berjan terkesan lebih fleksibel dalam menyikapi wacana rasionalitas agama dibanding Pesantren Al-Anwar Sarang.

Secara umum, dalam hal merespons wacana studi Islam kontemporer, kedua pesantren tersebut belum memiliki keberanian untuk menggunakan metode *manhāji* sebagaimana para imam mazhab menyikapi fenomena sosial. Persoalan utamanya adalah faktor tidak adanya keberanian ataupun karena rendah diri. Sebenarnya faktor ini dapat diatasi dengan dilakukan

secara kolektif, misal dalam kegiatan *bahtsul masail*. Jika metode ini, berpikir *manhaji*, mulai dikembangkan di kedua pesantren tersebut, mudah bagi keduanya untuk mengimplementasikan epistemologi *burhānī*. Dengan begitu, proses pengembangan ilmu yang selama ini menggunakan pola deduktif, secara perlahan akan mampu mengkombinasikan dengan pola induktif sebagaimana yang dirumuskan oleh al-Farabi, yakni dengan proses *tajribah* atau eksperimentasi kemudian proses *tajrīd* atau abstraksi dan terakhir dengan pengungkapan makna *‘ibārah* atau ekspresi.

## BAB VI PENUTUP

### A. Simpulan

Setelah melaksanakan penelitian tentang konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf di Pesantren An-Nawawi Berjan dan Pesantren Al-Anwar Sarang, penulis dapat mengambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Proses terbentuknya epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang dipengaruhi oleh wilayah kebudayaan (antara wilayah *Mancanegara* dan *Pesisiran*), dakwah walisongo dan ulama penerusnya, serta kecenderungan nalar kyai pendiri pesantren. Dari beberapa faktor tersebut, Pesantren An-Nawawi Berjan cenderung pada pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang berangkat dari epistemologi *bayānī* dan *‘irfānī*. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang cenderung pada pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang berangkat dari epistemologi *bayānī*.
2. Konstruksi epistemologi keilmuan Pesantren An-Nawawi Berjan digambarkan dengan; *pertama*, ilmu dimaknai sebagai cahaya yang berasal dari Tuhan yang masuk di dalam hati manusia. *Kedua*, Tuhan adalah sumber ilmu sementara kyai dan kitab kuning merupakan perantara untuk memperolehnya. *Ketiga*, metode untuk memperoleh ilmu adalah melalui *Tazkiyyah al-nafs* dan *ta’līm*. *Tazkiyyah al-*

*nafs* ditempuh melalui tirakat-tirakat yang dibimbing oleh kyai. *Keempat*, cara pengembangan ilmu adalah melalui bahtsul masail dengan metode *qaulī*, *ilhāqī*, dan *manhājī* yang berorientasi pada kemaslahatan umum. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang digambarkan dengan; *pertama*, ilmu dimaknai sebagai sesuatu yang berdimensi takwa dan amal saleh karena ilmu merupakan bagian dari *Nūr Muhammad* yang diwariskan sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad SAW dan ditulis dalam kitab kuning. *Kedua*, Nur Muhammad adalah sumber ilmu yang diwariskan melalui kitab kuning dengan sanad dan kyai sebagai perantaranya. *Ketiga*, metode perolehannya adalah *ta'lim* yang dimaknai sebagai tarekat sekaligus tirakat. Oleh karena itu, tidak lazim ada tradisi tirakat selain *ta'lim*. *Keempat*, cara pengembangan ilmu adalah melalui bahtsul masail dengan metode *qaulī*, *ilhāqī*, dan *manhājī* yang berorientasi pada kemaslahatan akidah umat Islam.

3. Respons Pesantren An-Nawawi Berjan dan Al-Anwar Sarang terhadap wacana studi Islam kontemporer disikapi secara berbeda disebabkan oleh perbedaan kecenderungan epistemologi yang dikembangkan. Pesantren An-Nawawi Berjan lebih cenderung pada epistemologi *bayānī* dan *'irfānī* yang memiliki karakter dasar merangkul dan menyatukan (*wahdah*) sehingga terkesan luwes dan inklusif. Sementara Pesantren Al-Anwar Sarang lebih cenderung pada

pengembangan epistemologi *bayānī* yang memiliki kecenderungan memisahkan dan terpisah (*al-faṣl wa al-infiṣāl*) sehingga terkesan rigid/kaku dan eksklusif.

## **B. Implikasi**

Implikasi teoritis dari penelitian ini adalah diperolehnya model konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf yang berragam. Secara umum konstruksi keilmuan pesantren salaf terbentuk oleh model dakwah walisongo yang memadukan normatifitas fikih dan inklusifitas tasawuf-tarekat. Fikih mewakili epistemologi *bayānī* yang dikenal sangat rigid dann atomistik. Sementara tasawuf-tarekat adalah epistemologi *‘irfānī* dalam *bayānī*. Tasawuf-tarekat tidak dapat dikatakan mewakili epistemologi *‘irfānī* yang bebas dalam mengekspresikan pengalaman spiritual karena terikat dengan logika teks-teks keagamaan. Namun, tasawuf-tarekat akan membentuk fikih yang rigid menjadi fikih yang luwes dan inklusif dalam merespons perkembangan zaman. Sebaliknya, keterpisahan fikih dengan tasawuf-tarekat menjadikan fikih pada karakter awal yang dinilai bersifat rigid dan eksklusif.

## **C. Saran**

### **1. Penulis selanjutnya**

Penulis menyadari bahwa penelitian ini jauh dari sempurna. Bahkan ini adalah penelitian mukadimah yang mengkaji konstruksi epistemologi keilmuan pesantren salaf. Penelitian ini juga terbatas pada sebagian dari ruang lingkup

pembahasan dalam epistemologi. Untuk itu perlu ada kajian yang lebih lanjut yang berkaitan dengan epistemologi keilmuan pesantren pada ruang lingkup yang lain. Selain itu juga perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang sistem ilmu pada kegiatan bahtsul masail yang dikembangkan oleh pesantren. Saran ini penting mengingat forum bahtsul masail adalah gerbang utama dalam memutuskan kebijakan strategis untuk menghadapi perkembangan zaman.

## 2. Pesantren Salaf

Banyak sarjana yang menyimpulkan bahwa pesantren adalah episentrum peradaban Islam di Asia bahkan di dunia. Oleh karena itu, pesantren salaf harus mulai berbenah diri dengan menyiapkan fitur penggerak yang mampu mengintegrasikan antara ilmu dan agama. Pesantren salaf juga harus berani membuka diri untuk berdialog dengan lintas tradisi keilmuan. Untuk mewujudkan potensi ini, nampaknya perlu melakukan penafsiran ulang terhadap prinsip pesantren yang populer yaitu, *al-Muhāfazah ‘alā al-Qadīm al-Ṣalīh wa al-Akhzu bi al-Jadīd al-Aṣlah* (berpijak pada tradisi klasik yang baik dan bijak pada kekinian yang lebih baik).

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Asakir, Ibn. *Tārīkh Madīnah Dimasyq: Al-Juz' at-Tāsi' Wa Al-Arba'ūn*. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- (M3AN), Majlis Musyawarah Madrasah An-Nawawi. Pedoman Bahtsul Masail (2023).
- A.R.Lacey. *A Dictionary of Philosophy*. III. New York: Routledge, 1996.
- AB, Syamsuddin. *Pengantar Sosiologi Dakwah*. I. Jakarta: Kencana, 2016.
- Abdullah. "Kurikulum Pesantren Dalam Perspektif Gus Dur: Suatu Kajian Epistemologis." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 4, no. 2 (2016): 227–48.  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15642/jpai.2016.4.2.227-248>.
- Abdullah, M. Amin. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Ke Arah Integratif Interdisiplinari." In *Integrasi Ilmu Dan Agama: Interpretasi Dan Aksi*, edited by Afnan Anshori Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, I., 234–60. Bandung: Penerbit Mizan, 2005.
- . *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Edited by M. Adib Abdushomad. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, Ridwan Munisi. *Āyāt Al-Fath Fī Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Dalāliyah Muqāranah*. Kairo: Dar an-Nasyr li al-Jamiah, 2007.
- Abdurrokhim, Awaludin Muhammad, Ahmad Fauzi, Hifzha Aulia, and Azka Arfi. "Sufi Cosmology in the Thought of Ibn Arabi (

468-543H / 1076-1148M ).” *Lentera: Journal of Islamic Studies and Civilization* 1, no. 1 (2023). <https://ejournal.arkhepublishing.com/index.php/Lentera/article/view/4>.

Abu Al-Husain Muslim ibn al-Hajjāj ibn Muslim. *Ṣaḥih Muslim*. 2nd ed. Riyad: Darussalam, 2000.

Admin. “Sekilas Tentang PP Al-Anwar 1 Sarang.” ppalanwar.com. Accessed September 5, 2024. <https://www.ppalanwar.com/sekilas-tentang-pp-al-anwar-1-sarang/>.

———. “Visi Dan Misi.” ppalanwar.com. Accessed September 5, 2024. <https://www.ppalanwar.com/visi-misi/>.

Ahmad, Nur Fauzan, and Ilham Ibn Hakim. “The Ancient Manuscript Collection of the Lasem Jami’ Mosque Library: A Preliminary Study.” In *Culture And Sustainable Development in Community: Challenges and Opportunities in The Past, Present and Future*, 551–62. Semarang: Faculty of Humanities Diponegoro University, 2023. <http://proceedings.undip.ac.id/index.php/icocas/article/view/703>.

Akrom, Mizanul. *Pendidikan Islam Kritis, Pluralis Dan Kontekstual*. Bali: Mudilan Group, 2019.

Al-’Ajm, Rofiq. *Mausū’ah Mustalahāt Aṣ-Ṣūfī Al-Islamī*. Beirut-Libanon: Maktabah Libanon Nasirun, 1999.

Al-A’zami, M. Muṣṭafā. *Studies in Early Ḥadīths Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*. Indianapolis: American Trust Publications, 1978.

———. *Studies in Ḥadīths Methodology and Literatur*. American Trust Publication: Indiana Polis, 1977.

———. *The History of the Qur’ānic Text: From Revelation to*



*Compilation : A Comparative Study with the Old and New Testaments.* Leicester- England: UK Islamic Academy, 2003.

Al-Anwar, Lajnah al-Asanid wa al-Ijazah li al-Muta'alliqin bi al-Mukhadlarah at-Tarbawiyyah li al-Ma'had ad-Diniy. *Risālah Al-Mafāhīm Wa Al-Mahāsīn Fi Silsilah Al-Asānīd Wa Al-Mawā'id Li Al-Muta'alliqīn.* Sarang: Pesantren Al-Anwar Sarang, 2022.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism.* 2nd ed. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

———. *Risalah Untuk Kaum Muslimin.* I. Kuala: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001.

Al-Bantani, Muhammad Nawawi. *Madārij Aş-Şu'ūd Ilā Iktisā'I Al-Burūd.* Semarang: Toha Putra, n.d.

Al-Bantani, Muhammad Nawawi Ibn Umar. *Naşā'ih Al-'Ibād.* Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad, n.d.

———. *Tanqīh Al-Qaul Al-Ḥatsīts.* Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah, n.d.

Al-Burnusi, Abu Al-Abbas Ahmad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn 'Isa Zarruq Al-Fasi. *Qawā'id at-Taşawwuf.* Edited by Syekh 'Abd al-Majid Khayali. II. Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Al-Fārābī, Abī Naşr. *Arā' Ahl Al-Madīnah Al-Fāḍilah Wa Maḍādātuha Li Abī Naşr Al-Fārābī.* Edited by Ali Bu Malham. I. Beirut-Libanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995.

———. *Kitāb Al-Hurūf.* Edited by Muhsin Mahdi. Beirut-Libanon: Dar al-Masyriq, 1986.

———. *Risālah Fi Al-'Aql.* Edited by Maurice Bouyges. Bairut: Imprimerie Catholique, 1938.

- . *Tahṣīl As-Sa'ādah*. Edited by Ali Bu Malham. I. Beirut-Libanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995.
- Al-Faruqi, Isma'il Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. 2nd ed. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989.
- . "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspective." In *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1988.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Iḥyā' 'Ulūm Ad-Dīn Juz 1*. Kairo, n.d.
- . *Iḥyā' 'Ulūm Ad-Dīn Juz 3*. Edited by Badawi Tabanah. Kairo: Dar al-Ulum, n.d.
- . *Kimiyā' as-Sa'ādah*. Edited by Abū Sahl Najāḥ 'Audh Ṣiyām. Kairo: Dar al-Maqtham, 2010.
- . *Minhāj Al-Ābidīn*. Beirut-Libanon: Dar al-Minhaj, 2006.
- Al-Haitami, Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar. *Asānīd Al-Faqīh*. Edited by Muhammad Yasin ibn Isa Al-Fadani. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2008.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- . *Takwīn Al-'Aql Al-'Arabī*. 10th ed. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah, 2009.
- Al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub. "Al-Falsafah Al-Ulā." In *Rasā'il Al-Kindī Al-Falsafiyyah*, edited by Abd Hadi Abu Riddah. Mesir: al-I'timad, 1950.
- Al-Makkiy, Abu Bakar. *Kifāyah Al-Atqiyā' Wa Minhāj Al-Aṣfiyā'*. Surabaya, n.d.

Al-Naqsyabandi, Ahmad. *Jāmi' Al-Uṣūl Fī Al-Auliya'*. Kairo: Dar al-Kutub al-Arba'ah, n.d.

Al-Qaradawi, Abdu Ar-Rahman Yusuf Abdullah. "Nadhariyyah Maqashid Al-Syari'ah Bayna Syaikh Al-Islam Ibn Ta'imiyah Wa Jumhur Al-Ushuliyyin: Dirasah Muqaranah Min Al-Qarn Al-Khamis Ila Al-Qarn Al-Tsamin Al-Hijriy." Cairo University, 2000.

Al-Qusyairi, Abu al-Qāsim. *Al-Risālah Al-Qusyairiyyah*. Edited by 'Abd al-Halīm Mahmūd. Kairo: Dār al-Sya'b, 1989.

Al-Qusyairiy, Abu al-Qasim. *Al-Risalah Al-Qusyairiyyah*. Kairo: Dar al-Sya'b, 1989.

Al-Syahrāzuri, Syams ad-Din Muhammad. *Syarḥ Hikmah Al-Isyrāq*. Edited by Hossein Ziai. Teheran: Muassasah Muṭali'āt wa Tahqīqāt, 1993.

Al-Yamānī, 'Abdurrahman ibn Yahyā al-Mu'allimī. *Al-Anwār Al-Kāsyifah: Limā Fī Kitāb Aḍwā' 'Alā as-Sunnah Min Az-Zalal Wa at-Taḍlīl Wa Al-Mujāzafah*. Edited by 'Ali ibn Muhammad Al-'Imrān. Jeddah: Dār 'Ālam al-Fawāid, n.d.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī*. 14th ed. Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.

Alfadhilah, Jauharotina. "Internalisasi Tasawuf Dalam Dakwah Sunan Bonang." *Aswalalita: Journal Of Dakwah Manajemant* 1, no. 1 (2022).  
<http://ejournal.iainutuban.ac.id/index.php/aswalalita/article/view/239>.

Algar, Hamid. "Ulama." In *The Encyclopedia of Religion Vol. 15*, edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Ali, Mahrus. "Empowerment Analysis of The Online Media Usage as

An Islamic Information Patron of Pesantren Institution in Jombang.” *Discovery: Jurnal Ilmu Pengetahuan* 2, no. 1 (2017): 1–13.

<http://ejournal.unhasy.ac.ad/index.php/discovery/article/view/115>

.

Aly, M. Nilzam, and Gayung Kasuma. “Pemikiran Dan Kesederhanaan: Biografi K.H. Baidlowi Bin Abdul Aziz.” *Media Verleden* 2, no. 2 (2013).

Amin Abdullah, M. “Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science.” *Al-Jami’ah* 52, no. 1 (2014): 175–203. <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.175-203>.

An-Nawawi, Tim Pendidikan dan Pengajaran Madin. *Manhaj Madrasah Diniyyah Banin An-Nawawi Berjan Purworejo Jawa Tengah*. Purworejo: Pon-pes An-Nawawi Berjan, 2005.

Anam, Saeful. “Pesantren Entrepreneur Dan Analisis Kurikulum Pesantren Mukmin Mandiri Waru Sidoarjo Dalam Pengembangan Usaha.” *Maraji’: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 2 (2016): 304–29.

Aqib, Kharisudin. *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Taekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.

Ardiansah, Dimas Nuri. “Khidmat K.H. Maimoen Zubair Sebagai Tolok Ukur Kompetensi Guru Pendidikan Agama Islam.” Universitas Islam Sultan Agung, 2023. <https://repository.unissula.ac.id/31481/>.

Arkoun, Muhammad. *Tārīkhiyyah Al-Fikr Al-‘Arabi Al-Islāmi Tarjamah Hasyim Salih*. 3rd ed. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi, 1996.

As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-Qur’Ān*. I. Beirut: Resalah Publishers, 2008.

- Asmani, Jamal Ma'mur. *K.H. Maimoen Zubair: Sang Maha Guru*. Edited by Iyus R. I. Yogyakarta: DIVA Press, 2021.
- Asnawi, Yudha Heryawan. "Transformasi Sosio Ekonomi Pesantren: Konstruksi Rasionalistas Ulama Dan Perubahan Lembaga Tradisional." Institut Pertanian Bogor, 2016.
- Aswirna, Prima, Reza Fahmi, Ahmad Sabri, and Darni Yusna. "Paradigm Changes of Pesantren : Community Based Islamic Scholar Perception About Post-Modernism Pesantren Based on Android." *Asian Social Work Journal* 3, no. 5 (2018): 31–38. [www.msocialwork.com](http://www.msocialwork.com).
- Asy-Syāfi'i, Muhammad bin Idris. *Ar-Risālah*. Edited by Ahmad Muhammad Syakir. Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Asyhar, Ali. "Model Transformasi Pendidikan Pondok Pesantren Di Pulau Bawean Gresik." *JOIES: Journal of Islamic Education Studies* 1, no. 2 (2016): 277–302.
- At-Termasi, Muhammad Mahfud ibn 'Abdullah. *Kifāyah Al-Mustafīd Limā 'Alā Min Al-Asānīd*. Edited by Muhammad Yasin ibn Isa Al-Fadani. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, n.d.
- At-Tirmidziy, Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah. *Al-Jāmi' Al-Mukhtaṣar Min as-Sunan 'an Rasūlillāh Wa Ma'Rifah As-Ṣaḥīh Wa Al-Ma'lūl Wa Mā 'Alaih Al-'Amal*. Amman-Jordan: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, n.d.
- Atiyeh, George N. *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. I. Islamabad-Pakistan: Islamic Research Institute Press, 1967.
- Awabien, Muhammad Rasyied. "Tradisi Khataman Al-Qur'an Di Langgar Endek Desa Baledono Kabupaten Purworejo (Studi Living Qur'an)." Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2021.
- Az-Zarnuji, Burhan al-Islam. *Ta'lim Al-Muta'allim Ṭarīq at-Ta'allum*.

Khartoum-Sudan: Ad-Dār as-Sūdaniyyah lil Kutub, 2004.

Az-Zuhailiy, Muhammad Muṣṭafa. *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmiy: Al-Madkhal-Al-Maṣādir-Al-Hukm Asy-Syar'iy*. II. Bairut: Dar al-Khair, 2006.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. V. Bandung: Mizan, 1999.

———. *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. IV. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

———. “Pesantren: Kontinuitas Dan Perubahan.” In *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Bagir, Haidar. *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*. I. Bandung: Penerbit Mizan, 2017.

Bahwi, Habibullah. “Menggugat Nalar Fiqh Pesantren.” *Al-Ihkam* 6, no. 2 (2011): 217–27.

Banitalebi, Masoumeh, Kamaruzaman Yusoff, and Mohd Roslan Mohd Nor. “The Impact of Islamic Civilization and Culture in Europe During the Crusades.” *World Journal of Islamic History and Civilization* 2, no. 3 (2012): 182–87.

Bastomi, Hasan. “Pendidikan Pesantren Dalam Pandangan K.H. Ma'shum Ahmad Lasem.” *INSANIA: Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan* 24, no. 2 (2019): 177–200. <https://doi.org/10.24090/insania.v24i2.2826>.

Baṭūṭah, Ibn. *Riḥlah Ibn Baṭūṭah: Tuḥfah Al-Nuzār Fī Garā'ib Al-Amṣār Wa 'Ajā'ib Al-Asfār*. Edited by Muhammad 'Abd al-Mun'im Al-'Iryan. I. Beirut: Dār Ihya' al-'Ulūm, 1987.

Begum, Hasmah, Samina Begum, and Hafiz Muhammad Ibrar Ullah. “A Historical Review of the Difficulties of ‘Ashab-e-Suffah’ the

- Companions of the Holly Prophet Muhammad (SAW).” *Research Journal of Social Sciences & Economics Review* 2, no. 2 (2021): 215–19. [https://doi.org/https://doi.org/10.36902/rjsser-vol2-iss2-2021\(215-219\)](https://doi.org/https://doi.org/10.36902/rjsser-vol2-iss2-2021(215-219)).
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. I. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis, Dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1992.
- Chair, Badrul Munir. *Falsafah Kesatuan Ilmu*. Edited by Richa Miskiyya. Pertama. Semarang: SeAP (Southeast Asian Publishing), 2020.
- Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Edited by Walter F. Vella. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.
- Conee, Earl, and Richard Feldman. “Epistemic Logic.” In *Encyclopedia of Philosophy*. Thomson Gale, 2006.
- CR, Otto Sukatno, and Untung Mulyono. *Pararaton: Kitab Para Raja; Menguk Jejak Geneologi Sejarah Wangsa Jawa Dari Tarumanegara Hingga Majapahit*. Bandung: Nusa Media, 2018.
- Dagobert D, Runes (ed.). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1971.
- Damanhuri. *Pustoko Bangun: Ngemot Riwayat Soho Silsilah Kjai Muhammad Ngalim Bulus*. Purworejo, 1967.
- Daulay, Haidar Putra. *Sejarah Pertumbuhan Dan Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*. I. Jakarta: Kencana, 2007.
- Davidson, Herbert A. “Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect.” [Http://Dx.Doi.Org/10.1484/J.VIATOR.2.301667](http://Dx.Doi.Org/10.1484/J.VIATOR.2.301667) 3 (October 1, 2008): 109–78. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301667>.
- Dhofier, Zamakhsyari. “The Pesantren Tradition: A Study of the Role

of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java.” Australian National University, 1980.

———. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Dicker, Georger. *Kant’s Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.

Endraswara, Suwardi. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistemologi, Dan Aplikasi*. I. Sleman: Penerbit Pustaka Widyatama, 2006.

Faelasofa, Dina. “Ajaran Sunan Geseng Bagi Kehidupan Keagamaan Masyarakat.” *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture* 2, no. 3 (2011): 159–68.

Fahmi, Muhammad Nabil. “Jalur Rempah Dan Perkembangan Pendidikan Islam Di Pesisir Rembang Abad 15-19 M.” In *International Symposium Proceeding Cosmopolitan of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route*, 272–96. Jakarta: Fakultas Islam Nusantara UNUSIA, 2022.

———. “Mandala and Support Ruler in Islamization on The North Coast of Java (Case Study of Mandala Sunan Bonang).” *International Conference on Religion, Science & Education* 1 (2022): 831–39.

———. “The History of Sunan Bonang Mandala in The Lasem Chronicle (Carita Lasem).” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 9, no. July (2024): 20–38. <https://doi.org/https://doi.org/10.18784/analisa.v9i1.2219>.

Faiqoh. “Orientasi Pendidikan Pesantren Sidogiri.” *EDUKASI* 10, no. 3 (2012): 329–47.

Fakhrurrozi, Hatta. “Pesantren Virtual: Dinamisasi Atau Disrupsi



- Pesantren?” *Jurnal Pedagogi* 10, no. 1 (2021): 153–69.
- Fanani, Ahmad Fuad. “The Ottoman Empire: Its Rise, Decline and Collapse.” *Jurnal Salam* 14, no. 1 (2013): 93–109.
- Fanani, Ahwan. “The Javanese Quest of Islamic Spirituality in Suluk Wujil: A Semiotic Reading.” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 03, no. 02 (2018). <https://doi.org/https://doi.org/10.18784/analisa.v3i02.654>.
- Fanani, Muhyar. *Paradigma Kesatuan Ilmu*. Semarang: Karya Abadi, 2015.
- . “The Unity of Science as UIN Walisongo Paradigma (A Philosophical Approach).” In *Islam, Science, And Civilization: Prospect and Challenge for Humanity*, edited by Muhammad Aqil Luthfan Sholihan, Muhyar Fanani, M. Mukhsin Jamil, Misbah Zulfa Elizabeth. Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2015.
- Fauzi, Imron. *Konvergensi Kurikulum Dan Pembelajaran Di Madrasah Berbasis Pesantren*. Bandung: Bitread Publishing, 2020.
- Fauzi, Muhammad Latif. “Traditional Islam in Javanese Society: The Roles of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity.” *Journal of Indonesian Islam* 06, no. 01 (2012): 125–44.
- Fauzia, Amelia. *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013.
- Fauziah, Nur, Didin Saepudin, Amany Lubis, Hamka Hasan, and Kusmana. “Islamic Modernism and the Development of Islamic Intellectualism.” Jakarta, 2020. <https://doi.org/10.4108/eai.20-10-2020.2305145>.
- Fuadi, Moh Ashif, Ilham Ade Kurniawan, and I’anatul Mufarrihah.

“Transformasi Pesantren: Kajian Historis Integrasi Pendidikan Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo.” *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 9, no. 2 (2022): 1–23. <https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v9i2.5549>.

Geertz, Clifford. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi Di Indonesia*. Jakarta: Bhratara, 1983.

Hafidz. “Epistemologi, Intelektual, Dan Problem Dikotomi Keilmuan Pesantren (Studi Kasus Di Pondok Pesantren As-Safi’i Desa Nogosari Kecamatan Rambipuji Kabupaten Jember).” *FENOMENA* 14, no. 2 (2015): 233–56.

Hanafi, Imam, and Sofiandi. “Desakralisasi Ulama: Makna Ulama Menurut Nurcholish Madjid.” *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 8, no. 2 (2018): 181–200. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/madania/article/view/5713>.

Haryati. *Pemikiran Pendidikan Ki Hadjar Dewantara: Studi Tentang Sistem Among Dalam Proses Pendidikan*. Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2019.

Hasan, Abd al-Hakim. *At-Taṣawuf Fi as-Syi’r Al-’Arab*. Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyah, 1954.

Hashim, Rosnani. “Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer: Sejarah, Perkembangan, Dan Arah Tujuan.” *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 2, no. 6 (2005): 29–45.

Heriyanto, Husein. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains Dan Kehidupan Menurut Shadra Dan Whitehead*. Jakarta: Teraju, 2003.

Herlina, N. Hani. “The Transformation of Traditional Pondok Pesantren to Modern Orders.” *International Journal of Educational Studies* 13, no. 1 (2016): 39–56.

- Hexham, Irving. *The Concise Dictionary of Religion. Choice Reviews Online*. Vol. 31. Vancouver: Regent College Publishing, 1994. <https://doi.org/10.5860/choice.31-4122>.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai Dan Perubahan Sosial*. I. Jakarta: P3M, 1987.
- Ibrahim Anis, ‘Abd al-Halim Muntasir. *Al-Mu’jam Al-Wasīf*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1972.
- Ichwan, and Abdullah Alawi. “Mbah Moen: Islam Sarang Dari Belitung, Bukan Dari Demak,” 2017. <https://www.nu.or.id/nasional/mbah-moen-islam-sarang-dari-belitung-bukan-dari-demak-LzCGI>.
- Indonesia, Masyarakat Sejarawan. *Kongres Nasional Sejarah 1996: Studi Komparatif Dan Dinamika Regional II*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997.
- Insani, Agusti Alfi Nurul. “Jejak Dakwah Multikultural Para Da’i Di Lasem Pada Abad Ke-16: Studi Tokoh Dakwah Sunan Bonang, Nyai Ageng Maloka, Dan Mbah Sambu.” Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2021.
- Iqbal, Asep M. “Challenging Moderate Islam in Indonesia: NU Garis Lurus and Its Construction of the Authentic NU Online.” In *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*, edited by Alexander R. Arifianto Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim. New York: Routledge, 2021.
- Isma’il, Ibrahim ibn. *Syarḥ Ta’līm Al-Muta’allim*. 4th ed. Kairo: Dar al-Basha’ir, 2015.
- Ittihadiyah, Himayatul. “Bagelen Pasca Perang Jawa (1830-1950): Dinamika Sosial Politik Dan Ekonomi Di Bekas Wilayah ‘Negaragung’ Kasultanan Mataram Islam (Vorstenlanden).” *Thaqāfiyyāt* 13, no. 2 (2012): 223–55.

- . “Historiografi Pesantren Pasca Perang Jawa: Kisah Desa Pesantren Bulus Di Purworejo (1830-1928).” Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.
- Ja’far, Ali. “Literasi Digital Pesantren: Perubahan Dan Kontestasi.” *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* VIII, no. 1 (2019): 17–35.
- Joebagio, Hermanu. “Gerakan Sempalan Agama Dalam Perspektif Sejarah.” *Millah* 7, no. 2 (2008): 291–304.
- Johns, A. H. “Sufism as a Category in Indonesian Literature and History.” *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23. <https://doi.org/10.1017/S0217781100000260>.
- Jujun S. Suriasumantri. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. 21st ed. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009.
- Junaedi, Mahfud. *Paradigma Baru Filsafat Pendidikan Islam*. I. Depok: Kencana, 2017.
- Kaelan. “Membuka Cakrawala Keilmuan.” In *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 1st ed. Yogyakarta: LESFI, 2016.
- Kalin, Ibrahim. *Mulla Sadra’s Theory of Knowledge and the Unification of the Intellect and the Intelligible (Ittihad Al-‘aql Wa ‘l Ma’Qul)*. Washington DC: Columbian College of Arts and Sciences of the George Washington University, 2003.
- Kania, Dinar Dewi. “Pemikiran Epistemologi Al-Attas.” *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 11, no. 2 (2017): 16–28.
- Kardiyanto, Wawan. “Kesenian Prophetik Walisongo Dan Seni Wayang Purwa.” *Lakon Jurnal Pengkajian & Penciptaan Wayang* 15, no. 2 (2018): 127–38. <https://jurnal.isi-ska.ac.id/index.php/lakon/article/view/3003/2532>.

- Kerferd, G. B. "Peripatetics." In *Encyclopedia of Philosophy Volume 1*. Thomson Gale, 2006.
- Khairina, Arini Izzati. "Kritik Epistemologi Nalar Arab Muhammad Abed Al-Jabiri." *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama* 4, no. 1 (2016): 105–16. <https://doi.org/10.35888/el-wasathiya.v4i1.2353>.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Kulke, Hermann. *The Devarāja Cult*. New York: Cornell University, 1978.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika*. Jakarta: Teraju, 2005.
- . *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999.
- Kurzman, Charles. "Epistemology and Sociology of Knowledge." *Philosophy of the Social Sciences* 24, no. 3 (1994): 267–90. <https://doi.org/10.1177/004839319402400301>.
- Encyclopedia of Philosophy. "Lalande, André (1867–1964)." Accessed May 16, 2024. <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/lalande-andre-1867-1964>.
- Lesley, Brown. *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*. New York: Oxford University Press, 1993.
- LTN-PBNU. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Umat Islam (Keputusan Muktamar, Munas, Dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010)*. I. Surabaya: Khalista, 2011.
- Lutfianto, Mohammad. "Hadis Tentang Nur Muhammad Sebagai Awal Penciptaan: Studi Perbandingan Pemahaman Hadis Antara Yusuf Al-Nabhani Dan 'Abdullah Al-Harari." UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.

- M.N., Aguk Irawan. *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Pesantren Tebu Ireng Dan Ploso*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2018.
- Madjid, Nucholish. *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholish. “Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren.” In *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, edited by Kusranto. Jakarta: Paramadina, 1997.
- . “Tasawuf Dan Pesantren.” In *Pesantren Dan Pembaharuan*, edited by M. Dawam Rahardjo, I. Jakarta: LP3ES, 1974.
- Mahmudi. “Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo Dalam Perspektif Scientia Sacra S.H. Nasr.” UIN Walisongo Semarang, 2020.
- Mahzar, Armahedi. *Merumuskan Paradigma Sains Dan Teknologi Islam: Revolusi Integralisme Islam*. Edited by Abd Syakur DJ. I. Bandung: Mizan, 2004. <https://fliphtml5.com/svfqb/ypli/basic>.
- Maimoen, Abdul Ghofur. “Kata Pengantar.” In *K.H. Maimoen Zubair: Sang Maha Guru*, I. Yogyakarta: DIVA Press, 2021.
- Makumba, Maurice Muhtia. *Introduction to Philosophy*. Kenya: Paulines Publication Africa, 2005.
- Maliberi, Ismam, and Muhammad Farras Qari. “The Concept of Insan Kamil in the Thought of Abdul Karim Al-Jilli and Its Suitability in the Present Time.” *Jurnal Riset Agama* 2, no. 3 (2022): 50–66. <https://doi.org/10.15575/jra.v2i3.18320>.
- Mālik, Al-Imām. *Muwatā’ Al-Imām Mālik*. Edited by M. Muṣṭafā al-A’ẓami. Emirāt: Muassasah Zaid bin Sulthan, 2004.
- Manan, Muhamad Abdul. “Daya Tahan Dan Eksistensi Pesantren Di Era 4.0.” *JPII* 3, no. 2 (2019): 155–67.

Manzūr, Ibnu. “Lisān Al-‘Arāb.” Beirut: Dar Shadir, 1882.

Marcotte, Roxxane. “Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihāb Al-Din Suhrawardī (d. 1191).” *Anaquel de Estudios Árabes* 7 (1996): 109–25.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE9696110109A>.

Mas’ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama Dan Tradisi*. Edited by M. Faisol Fatawi. I. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Mashar, Aly. “Genealogi Dan Penyebaran Thariqah Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah Di Jawa.” *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 13, no. 2 (2016): 233.  
<https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.75>.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur Dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

Mazdar Faiz, Ibnu Sodiq, Syaiful Amin. “Sejarah Dan Perkembangan Pondok Pesantren Girikusumo Di Demak Tahun 1997- 2008.” *Journal of Indonesian History* 8, no. 1 (2019): 33–43.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.15294/jih.v8i1.27972>.

Media, Al-Anwar. “Arsip Bahtsul Masail: Ucapan Natal.” ppalanwar.com, 2022. <https://www.ppalanwar.com/hukum-mengucapkan-selamat-natal-2/>.

Menon, R.V.G. *An Introduction to the History and Philosophy of Science*. Noida: Dorling Kindersley, 2010.

Milani, Milad. “Mystical Experience and Its Critique of Pure Reason in the Spiritual Epistemology of Sūhrawardī and Rūmī.” In *Through a Glass Darkly: Reflections on the Sacred*, edited by Frances Di Lauro, 230–48. Sydney: Sydney University Press, 2006.

- Mochtar, Affandi. *Kitab Kuning Dan Tradisi Akademik Pesantren*. I. Bekasi: Pustaka Isfahan, 2009.
- Moser, Paul K. "Introduction." In *The Oxford Handbook of Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mu'azaroh, Siiti. "Cultural Capital Dan Kharisma Kiai Dalam Dinamika Politik: Studi Ketokohan K.H. Maimun Zubair." *IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 6, no. 2 (2017): 195–212. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/viewFile/1451/1257>.
- Muflihini, Ahmad. "Paradigma Keilmuan Integrasi-Interkoneksi (Studi Terhadap Desain Dan Implementasi Kurikulum Program Magister Prodi Pendidikan Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)." Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Muhammad, Husein. "Kata Pengantar: Kajian Kitab Kuning Dalam Perspektif Kekinian." In *Kitab Kuning Dan Tradisi Akademik Pesantren*, I. Bekasi: Pustaka Isfahan, 2009.
- Muhammad Irfan Riyadi, Ridho Rokamah. *Runtuhnya Peran Politik Kaum Santri Era Sultan Agung: Masuknya Pesantren Dalam Kuptasi Politik Mataram*. Ponorogo: CV. Nata Karya, 2022.
- Muhdi, Ali. "Pembelajaran Kitab Kuning Di Pesantren (Studi Komparatif API Pondok Pesantren Salaf Tegalrejo Magelang Dan Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo)." *Disertasi*. UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Muhdlori, Ahmad. "Pemikiran Pendidikan Islam Syekh Nawawi Al-Bantani." In *Jejak Pemikiran Pendidikan Ulama Nusantara: Genealogi, Historiografi, Dan Kontekstualisasi Pendidikan Islam Di Nusantara*, edited by Mirza Mahbub Wijaya, I. Semarang: Asna Pustaka, 2021.
- Muhtadi, Ahmad. *Baḥṡ Al-Masāil Nahdatul Ulama: Melacak*



*Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*. Yogyakarta: Teras, 2012.

- Murtadlo, Muhamad. "Pesantren Salaf Dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Pesantren Salaf Al-Anwar Sarang Rembang." *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan* 10, no. 1 (2012): 1–13.  
<http://jurnaledukasikemenag.org/index.php/edukasi/article/view/147/pdf>.
- Musahadi. "Elemen Liberal Dalam Kajian Fikih Di Pesantren: Studi Atas Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo." *ASY-SYIR'AH: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 47, no. 1 (2013): 49–82.
- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma, Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. 1st ed. Yogyakarta: LESFI, 2016.
- . "Integrasi Keilmuan: Isu Mutakhir Filsafat Ilmu." *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 14, no. 2 (2016): 245–72. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/klm.v14i2.615>.
- . *Pengantar Ilmu Filsafat*. I. Ponorogo: Darussalam University Press, 2008.
- . "Rekonstruksi Metodologi Pengembangan Sains Berbasis Agama." *KALAM* 11, no. 2 (2017): 267–98.  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/klm.v11i2.1795>.
- . "Tren Pengembangan Ilmu Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." *Episteme* 12, no. 1 (2017): 103–39.  
<https://doi.org/10.21274/epis.2017.12.1.103-139>.
- . "Tren Pengembangan Ilmu Di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang." *Teosofia: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2016): 220–47.

Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, Dan Gnosis*. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

———. *Knowledge And The Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.

Nasrullah, M., Kuart Ismanto, and Nalim. “Economic Independence of Pesantren: The Study at Pekalongan Region.” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 15, no. 2 (2018): 251–72. <https://doi.org/http://doi.org/10.24239/jsi.v15i2.518.251-272>.

Nasution, Harun. *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nawawi. *Rasionalitas Tradisi Islam Nusantara*. Edited by Nur Azizah Rahma. I. Malang: Literasi Nusantara, 2020.

Nugraha, Muhamad Tisna. *Sejarah Pendidikan Islam: Memahami Kemajuan Peradaban Islam Klasik Hingga Modern*. Edited by Kartini. I. Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2019.

Nur Fauzan Ahmad. “Sejarah Timbulnya Gagasan Nur Muhammad Sampai Masuknya Ke Nusantara.” Semarang, 2013. [https://core.ac.uk/outputs/17333713/?utm\\_source=pdf&utm\\_medium=banner&utm\\_campaign=pdf-decoration-v1](https://core.ac.uk/outputs/17333713/?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1).

Nurfaizah, Halimah, and Suranta Suranta. “Sunan Geseng and His Preaching Legacy in Central Java and Yogyakarta.” *International Review of Humanities Studies* 7, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.7454/irhs.v7i2.469>.

Nuruddin. “Transformasi Sistem Pendidikan Pesantren: Studi Perubahan Model Pesantren Di Pesantren Bustanul Ulum Bulugading Bangsalsari Jember.” *FENOMENA* 13, no. 2 (2014): 133–44.

Ommaya, Ayub K. “The Rise and Decline of Science in Islamic Civilization.” *Journal of the Islamic Medical Association of*

*North America* 22, no. 1 (1990): 11–18.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.5915/22-1-13526>.

Pathollah, Akhmad Ghasi. “Rekonstruksi Kesadaran Berilmu Dalam Pendidikan Pesantren (Tinjauan Epistemologis).” *Salwatuna* 01, no. 01 (2019): 41–53. <http://www.ejurnalsalwatuna.com/stitta>.

Paul Edward (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy, Vol 3*. New York: Macmillan, 1967.

Pigeaud, Theodore G. *Java in The 14 Th Century: A Study in Cultural History. The Nagara-Kertagama (Jilid II)*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1960.

Pradjoko, Didik, and Bambang Budi Utomo. *Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah Di Indonesia*. Edited by Endjat Djaenuderajat. I. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013.

Pranowo, Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Edited by Ade Fakhri Kurniawan. I. Jakarta: Pustaka Alvabet dan Indonesian Institute for Society Empowerment, 2009.

Qomar, Mujamil. *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Edited by Syed Mahdi and Setya Bhawono. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Qudsy, Saifuddin Zuhri. “Pesantren Online: Pergeseran Otoritas Keagamaan Di Dunia Maya.” *Living Islam: Journal of Islamic Discourse* II, no. 2 (2019): 169–87.

Rafi, Muhammad, and A Yuli Tauvani. “Pengarusutamaan Dialog Fikih Dan Tasawuf: Mencari Titik Temu Revitalisasi Fikih Perdamaian.” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 6, no. 1 (2021): 1–17.

Rafiq, Muhammad. “The Role of Ashab e Suffah, the Companions of Suffa, in the Spreading of Teachings of the Holly Prophet.” *The*

*Islamic Culture* Desember, no. 40 (2018): 179–96.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Edited by Richard L. Chambers. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.

Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and School of Illumination*. I. Surrey England: Curzon Press, 1997.

Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion*. New York: Humanity Books, 1998.

Ricklefs, M.C. “Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung.” *Archipel* 56, no. 1 (1998): 469–82. <https://doi.org/10.3406/arch.1998.3503>.

Ridwan, Muhammad. “Konsep Tarbiyah, Ta’lim Dan Ta’dib Dalam Al-Qur’an.” *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 1 (2018): 26–44. <https://doi.org/10.31538/nazhruna.v1i1.97>.

Riyadi, Ahmad Ali. “Agama Dan Negara Dalam Kritik Nalar Arab Al-Jabiri.” *Millah: Journal of Religious Studies* II, no. 2 (2003): 219–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.20885/millah.vol2.iss2.art6>.

Ro’uf, Abdul Mukti. “Epistemologi Islam (Perspektif Para Pemikir Islam Maghribi).” *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 3, no. 2 (2016): 132–41. <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v3i2.219>.

———. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*. Edited by Chafid Wahyudi. Yogyakarta: LKiS, 2018.

———. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*. Edited by Chafid Wahyudi. Yogyakarta: LKiS, 2018.

Rohman, Abdul. “Shaping the Santri’s Inclusive Attitudes through Learning in Pesantren: A Case Study of Pesantren Al -Anwar Sarang Rembang Indonesia.” *Journal of Education and Sosial Research* 12, no. 2 (2022): 367–79.

<https://doi.org/https://doi.org/10.36941/jesr-2022-0058>.

- Rohman, Fathur. “Pembelajaran Fiqih Berbasis Masalah Melalui Kegiatan Musyawarah Di Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang.” *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8, no. 2 (2017): 179. <https://doi.org/10.24042/atjpi.v8i2.2124>.
- Romdhoni, Ali. “Da ’ Wah and Literacy Tradition at the Boarding Case Study in Pondok Pesantren Al Anwar , Sarang , Rembang , Central Java.” *Jurnal Bimas Islam* 9, no. 1 (2016): 117–50. <https://jurnalbimasislam.kemenag.go.id/jbi/article/view/137>.
- Rosidin, Didin Nurul. “Pesantren and Modernity in Indonesia: Ma’had Aly of Kuningan.” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 9, no. 2 (2012): 219–44.
- Roswanto, Alim. “Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah.” In *Islam, Agama-Agama, Dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah*, edited by Ahmad Muttaqin Moch Nur Ichwan, I. Yogyakarta: CISForm UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Rusyd, Abu al-Walīd Ibn. *Faṣl Maqāl Fī Mā Baina Al-Ḥikmah Wa Asy-Syari’ah Min Al-Ittiṣāl*. Edited by Muhammad Imarah. Mesir: Dar al-Ma’arif, n.d.
- Sadra, Mulla. *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Fi Al-Asfar Al-‘Aqliyyah Al-Arba’Ah Jilid I*. Beirut: Dar Ihya’ wa al-Turas al-Arabi, 1981.
- . *Asy-Syawāhid Ar-Rubūbiyyah Fi Al-Manāhij as-Sulukiyyah*. Teheran: Meshed University Press, 1967.
- Salim, and Haidir. *Penelitian Pendidikan: Metode, Pendekatan, Dan Jenis*. Edited by Ihsan Satya Azhar. I. Jakarta: Penerbit Kencana, 2019.
- Samsulbassar, Agus. “Eksistensi Pondok Pesantren Berbasis Tarekat Dalam Era Global Dan Digital.” *JPII* 3, no. 1 (2018): 1–10.

- Sarang, Pesantren al-Anwar. *Nubzah Al-Anwār Wa Fawā'id Al-Akhyār: Fī Al-Aurād Wa Al-Azkār Wa Al-Ad'iyah, Wa Al-Madā'ih an-Nabawiyyah Al-Maqrū'ah Fī Al-Ma'had Ad-Dīnī Al-Anwār*. Rembang: Lajnah Ta'lif wan Nasyr Pondok Pesantren al-Anwar Sarang, n.d.
- Schrieke, B.J.O. *Het Boek Van Bonang*. Leiden: Proefschrif Universitas Leiden, 1916.
- Segara, I nyoman Yoga. "Pengantar Editor." In *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Agama Hindu*, edited by I Nyoman Yoga Segara, I. Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, 2017.
- Setia, Adi. "Epistemologi Islam Menurut Al-Attas: Suatu Uraian Ringkas." *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 2, no. 6 (2005): 53–58.
- Shidiq, Rohani. "Transformasi Pendidikan Pesantren Dalam Perpspektif KH. Sahal Mahfudh." *EDUKASIA ISLAMIKA: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (2017): 208–29. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/je.v2i2.1669>.
- Sholihan. "Epistemology of Science Development Based on The Paradigm of The Unity of Science in the State Islamic University Walisongo Semarang (Islamic Guidance and Conceling as a Model)." In *Islam, Science, And Civilization: Prospect and Challenge for Humanity*, edited by Muhammad Aqil Luthfan Sholihan, Muhyar Fanani, M. Mukhsin Jamil, Misbah Zulfa Elizabeth. Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2015.
- Sīnā, Al-Ḥusain Abu 'Alī bin. *Kitāb An-Najāh Fī Al-Ḥikmah Al-Manṭiqiyyah Wa Aṭ-Ṭabī'iyah Wa Al-Ilāhiyyah*. Edited by Majid Fakhri. Beirut-Libanon: Dār al-Afāk al-Jadīdah, n.d.
- Sirnopati, Retno. *Tarekat Qadiriyyah Khalwatiyyah: Kajian Historis Praktik Tarekat Qadiriyyah Khalwatiyyah Bengkel Di Desa Bagu Pringgarata Lombok Tengah*. Margomulyo-Pati: Maghza

Pustaka, 2022.

Siswomiharjo, Koento Wibisono. “Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran Dan Perkembangannya Sebagai Pengantar Untuk Memahami Filsafat Ilmu.” In *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Perkembangan Ilmu*. Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997.

Sobirin, Mohamad. “Traditional Ulama’, Islamic Traditions, and Ngaji Pasanan within the Networked Society.” *IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 19, no. 2 (2021): 266–304. <https://doi.org/10.24090/ibda.v19i2.4807>.

Soleh, A. Khudori. “Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam.” *Tsaqafah* 10, no. 1 (2014): 63. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i1.64>.

Soleh, Achmad Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Edited by Aziz Safa. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016. <http://repository.uin-malang.ac.id/9018/1/9018.pdf>.

———. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Arruzz Media, 2016.

———. *Integrasi Agama Dan Filsafat: Pemikiran Epistemologi Al-Farabi*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Edited by A. Mudatsir and EBA. Jakarta: Dharma Aksara Perkasa, 1986.

Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2010.

Suhrawārdī, Syihāb ad-Dīn Yahya. “Al-Masyāri’ Wa Al-Muṭārahāt.” In *Majmū’ah Muṣannafāt Syaikh Isyrāq Syihāb Ad-Dīn Yahya Suhrawārdī*, edited by Henry Corbin. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1976.

- . “At-Talwihāt.” In *Majmū’ah Muṣannafāt Syaikh Isyrāq Syihāb Ad-Dīn Yaḥya Suhrawārdī*, edited by Henry Corbin. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1976.
- . *Hikmah Al-Isyrāq*. Edited by John Walbridge and Hossein Ziai. Utah-Western United States: Brigham Young University Press Provo, 1999.
- Sukamto. *Perjumpaan Antar Pemeluk Agama Di Nusantara: Masa Hindu-Buddha Sampai Sebelum Masuknya Portugis*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Sulistiana, Ivan. “Tarekat Syattariyah Dan Perubahan Sosial Di Cirebon: Kajian Sosio-Historis.” *Dialog: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keagamaan* 39, no. 1 (2016).
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. I. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo: Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. I. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2016.
- Suprayogo, Imam. “Membangun Integrasi Ilmu Dan Agama: Pengalaman UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.” Batusangkar International Conference. Malang, 2016.
- Suradi, A. “Transformation of Pesantren Traditions in Face the Globalization Era.” *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 12, no. 51 (2018): 27–38. <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/nadwa>.
- Surūr, Ṭaha ‘Abd al-Bāqiy. *Al-Husain Ibn Mansūr Al-Hallāj: Syahīd at-Tasawuf Al-Islāmī*. Kairo: Dar al-Kitab al-Misriyah, 2018.
- Syafaah, Aah. “Menelusuri Jejak Dan Kiprah Kiai Kholil Al-Bangkalani.” *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 5, no. 1 (2017): 22–39. <https://doi.org/10.24235/tamaddun.v5i1.1964>.



- Syam, Nur. *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*. Edited by Musnif Istiqomah. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Tamam, Baddrut. *Pesantren, Nalar Dan Tradisi: Geliat Santri Menghadapi ISIS, Terorisme Dan Transnasionalisme Islam*. Edited by Mohammad Afifuddin. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Thakur, Upendra. *Some Aspects of Asian History and Culture*. New Delhi: Abhinav Publications, 1986.
- Thohir, Ajid. *Gerakan Politik Kaum Tarekat*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Thohir, Mudjahirin. "Masyarakat Dan Budaya Jawa Pesisir Utara." *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 5, no. 2 (2022): 123–28.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.14710/endogami.5.2.123-128>.
- . *Memahami Kebudayaan: Teori, Metodologi, Dan Aplikasi*. Edited by Mulyo Hadi Purnomo. I. Semarang: Fasindo Press, 2007.
- Thohiri, M. Kholid. "A Paradigm Shift of 'Aswaja An-Nahdliyyah': An Institutional Approach to the Internal Dynamics of Nahdlatul Ulama." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 14, no. 2 (2019): 305–26.  
<https://doi.org/10.21274/epis.2019.14.2.305-326>.
- Ulum, Amirul. *KH. Maimoen Zubair: Sang Kyai Teladan*. II. Yogyakarta: Global Press, 2019.
- . *Syaikhuna Wa Usrotuhu*. III. Rembang: Lembaga Pendidikan Muha'dloroh PP. Al-Anwar, 2016.
- Wahid, Abdurrahman. "Pesantren Sebagai Subkultur." In *Pesantren Dan Pembaharuan*, edited by M. Dawam Rahardjo, I. Jakarta: LP3ES, 1974.

- Wajdi, Firdaus, and Rihlah Nur Aulia. "Ma'had 'Aly and the Challenge of Modernizing Islamic Education in Indonesia." *HAYULA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 3, no. 2 (2019): 173–90. <https://doi.org/https://doi.org/10.21009/hayula.003.2.04>.
- War'i, Muhamad. "Nalar Santri: Studi Epistemologis Tradisi Di Pesantren." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 4, no. 2 (2019): 167–78. <https://doi.org/https://doi.org/10.25217/jf.v4i2.632>.
- Wasik, Abdul. "Optimalisasi Nalar Kritis Santri Dalam Sistem Bahtsul Masa'il Fiqhiyah NU." *Jurnal Lisan Al-Hal* 8, no. 2 (2014).
- Wibowo, Adi. "Penggunaan Media Sosial Sebagai Trend Media Dakwah Pendidikan Islam Di Era Digital." *Jurnal Islam Nusantara* 03, no. 02 (2019): 339–56.
- Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Ideologi-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Winarko, Bambang. "Content, Benefits And Development of Pesantren Online in Indonesia." *Malaysian Journal of Library & Information Science* 12, no. 2 (2007): 57–75.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Epistemologi Iluminasi Dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Edited by Husain Heriyanto. Bandung: Mizan, 2003.
- Yousefvand, Reza, and Roohalah Lotfizad. "Discuss Factors of Conflicts Scholars with Science on Islamic Civilization (Abbasid Caliphate)." *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 2017, 240–45. <https://doi.org/10.7456/1070ASE/022>.

- Yumitro, Gonda, and Dion Maulana Prasetya. "Pesantren's Resistance Against Cultural Globalization." *MIQOT XLI*, no. 2 (2017): 335–60.
- Yusuf, Mohamad Yasin. "Pesantren Sains: Epistemology of Islamic Science in Teaching System." *Walisongo* 23, no. 2 (2015): 283–310.
- Zadzali, Asyhadi Mufsi. "Evaluasi Konservasi Perahu Kuno Punjulharjo Dan Pengembangan Objek Di Masa Depan Dalam Perkuatan Identitas." *Titian: Jurnal Ilmu Humaniora* 2, no. 1 (2018): 51–66.
- Zain, Mahsun, Sahlan, and Muhammad Ali Rosidin. *Mengenal K.H. Nawawi Berjan Purworejo*. Surabaya: Khalista, 2008.
- Zakariya, Fuad. *Nazhariyyah Al-Ma'rifah*. Jeddah: Dār Miṣr li Ṭabā'ah, n.d.
- Zamroni, Hakim. "Pendidikan Sufistik: Studi Kasus Di Asrama Perguruan Tinggi Pondok Pesantren Salaf Tegalrejo Magelang." UIN Walisongo, 2020.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi Dan Liberalisasi*. II. Jakarta Selatan: INSIST Press, 2012.
- . "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam." *Islamia: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam* 2, no. 5 (2005): 6–20.
- Zoetmulder, P.J. "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography." In *An Introduction to Indonesian Historiography*, edited by Soedjatmoko. Jakarta: Equinox Publishing Indonesia, 2007.
- Zubaidah, Siti, and Zulkifli M. "Mu'tazilah: Figures and Its Thoughts." *International Journal of Sciences: Basic and Applied Research (IJSBAR)* 26, no. 2 (2016): 136–46.

- Zubair, Anton Bakker dan Achmad Charriz. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990.
- Zuhri. *Convergentive Design Kurikulum Pendidikan Pesantren : Konsepsi Dan Aplikasinya*. Edited by Agussalim. Yogyakarta: Deepublish, 2012.
- Zutas, Kambali. "Literacy Tradition in Islamic Education in Colonial Period: Syekh Nawawi Al Bantani, Kyai Sholeh Darat, and K.H. Hasyim Asy'ari." *Al-Hayat: Journal of Islamic Education* 01, no. 01 (2017).  
<https://alhayat.or.id/index.php/alhayat/article/view/2/2>.

## RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama : Anwar Ma'rufi
2. TTL : Kebumen, 28 November 1985
3. Jenis Kelamin : Laki-laki
4. Agama : Islam
5. Alamat : Bojongsari RT/RW: 004/005 Alian Kebumen  
Jawa Tengah
6. HP : 085771285538
7. E-mail : [anwafi2810@gmail.com](mailto:anwafi2810@gmail.com)

### B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
  - a. SDN 2 Bojongsari Alian Kebumen (Lulus tahun 1998)
  - b. MTs Khaudlul Ulum Penajung Bojongsari Alian Kebumen (Lulus tahun 2001)
  - c. MA An-Nawawi Berjan Gintungan Gebang Purworejo (Lulus tahun 2004)
  - d. S1 Hukum Ekonomi Syari'ah STAI An-Nawawi Purworejo (Lulus tahun 2009)
  - e. S2 Akidah dan Filsafat ISID Gontor Ponorogo (Lulus tahun 2013)
  - f. S3 Studi Islam UIN Walisongo Semarang (Lulus tahun 2024)
2. Pendidikan Nonformal
  - a. Madrasah Diniyyah Baitul Muttaqin Banjaran Bojongsari Alian Kebumen (1995-1998)

- b. Madrasah Diniyyah Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo (2001-2007)
- c. Program Kaderisasi Ulama Institut Studi Islam Darussalam Gontor Ponorogo (2009-2010)
- d. *Daurah Islam Washatiyyah* di Kuwait (2012)

#### C. Organisasi

- 1. Wakil Ketua OSIS MA An-Nawawi Berjan (tahun 2002-2003)
- 2. Ketua IPNU Komsat MA An-Nawawi Berjan (tahun 2003-2004)
- 3. Pengurus Komsat PMII An-Nawawi Bidang Jurnalistik (tahun 2007)
- 4. Pengurus Cabang PMII Purworejo Bidang Keilmuan (tahun 2008)
- 5. Wakil Ketua Matan Syu'biyah Jatman Kebumen (tahun 2015)
- 6. Sekretaris Umum Himpunan Alumni dan Wali Santri Pondok Pesantren An-Nawawi Purworejo (tahun 2017-2020 dan tahun 2020-2025)

#### D. Pekerjaan

- 1. Guru MTs dan MA An-Nawawi Berjan Purworejo (2006-2009)
- 2. Pengawas Koperasi Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo (2023 - sekarang)
- 3. Penasihat Yayasan Al-Ghufron Pondokgebangsari Kuwarasan Kebumen (2019-sekarang)
- 4. Dosen Tetap IAI An-Nawawi Purworejo (2013-sekarang)

#### E. Karya Ilmiah

- 1. *Burhani Epistemology in The Scientific Development of Contemporary Pesantren*, Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education 5 (2), 301-314. Tahun 2024

2. *Problematika Pendidikan Dalam Wacana Eksistensialisme Martin Heidegger*, Journal on Education 6 (1), 109-120. Tahun 2023
3. *Illuminasi Suhrawardi Al-Maqtûl Sebagai Basis Ontologi Filsafat Etika*, An-Nawa: Jurnal Studi Islam 3 (2), 54-66. Tahun 2021
4. *Teori Pengetahuan menurut Suhrawardi dan Mulla Sadra*, Buku, (Jepara: Unive Pustaka, 2021)
5. *Subject-object Relation in Suhrawardi's Theory of Knowledge*, Thesis: UNIDA Gontor, 2012
6. *Pandangan Hidup Islam Cegah Kebingungan Intelektual*, Majalah Gontor: Media Perekat Umat edisi Juni 2010
7. *Tradisi Intelektual Umat Islam*, Majalah Gontor: Media Perekat Umat edisi Juni 2011
8. *Pemikiran Imam Syafi'i tentang Istihsan*, Jurnal an-Nawa Vol. 16 No. 2 Tahun 2015
9. *Konsep Tanzîl dalam Perspektif Arkoun dan Zaqani*, Jurnal Studi Quranika Vol. 1. No. 1. Tahun 2016
10. *Wacana Reformasi Syariah: Telaah Kritis Terhadap Pemikiran An-Na'im*, Jurnal An-Nawa, Vol. 8 No. 2 Tahun 2017
11. *Teori Tingkah Laku Konsumen Konvensional dan Islam (Studi Komparatif)*, Jurnal An-Nawa, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018
12. *Tinjauan Hukum Islam terhadap Konsep Subrogasi dalam Asuransi Syariah*, Jurnal An-Nawa, Vol 1 No. 2. Tahun 2019
13. *Maqâṣid Asy-Syari'ah dalam Pemikiran Ibnu Taîmiyah (661 H/1263 M-728 H/1328 M)*, Jurnal Syariat: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hukum Vol 5 No. 01, Tahun 2019

14. *Reflection of Alpha Theta Brain Waves to Increase Student Interests*, Journal of Physics: Conference Series Vol. 1594 No 1 Tahun 2020
15. *An Appraisal of the Status of Qiyas in Islamic Jurisprudence*, USIM Press. Tahun 2023
16. *Nalar Hikmah Dalam Fatwa Dsn-Mui Tentang Ganti Rugi (Ta'widh)*, J-CEKI: Jurnal Cendekia Ilmiah 4 (1), Tahun 2024
17. *Paradigma Hikmah dalam Fatwa DSN-MUI tentang Janji (Wa'ad) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis*, J-CEKI:Jurnal Cendekia Ilmiah 3 (6), Tahun 2024
18. *Cultural Integration in Islamic Financial Innovation: Implementation of Istishlahi Principles in Musyarakah Mutanaqishah Contracts in Multicultural Indonesia*, Kawanua International Journal of Multicultural Studies, Vol. 5, No. 2, Desember 2024





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA

Jl. Walisongo No. 3-5 (Kampus 1) Semarang 50185, Telp. / Fax (024) 7614454  
E-mail : pascawalisongo@yahoo.com

Nomor : B-915/Un.10.9/D/PP.00.9/7/2022

Semarang, 18 Juli 2022

Lamp : -

Hal : Ijin Penelitian

Kepada Yth.

Pimpinan Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan  
di tempat.

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan hormat saya sampaikan semoga Bapak/Ibu dalam kondisi sehat walafiat, Amin. Dalam rangka penyusunan Disertasi dengan judul : **"KONTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN SALAF (Kajian Perbandingan Pesantren Al-Anwar Sarang dan An-Nawawi Berjan)"** dengan ini Direktur Pascasarjana UIN Walisongo menerangkan bahwa saudara :

Nama : Anwar Ma'rufi;  
NIM : 1800029015  
Tempat/tgl.Lahir : Kebumen, 28 November 1985;  
Prodi : Program Doktor (Studi Islam);  
Alamat : Desa Bojongsari Kecamatan Alian, Kebumen;  
No. Hp : 085771285538

Sehubungan dengan proses Disertasi tersebut, kami mohon kiranya Bapak/Ibu dapat memberikan Ijin Penelitian dan data yang diperlukan oleh mahasiswa tersebut.

Demikian atas kerjasamanya diucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Direktur,



Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag.  
NIP. 196701171997031001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA

Jl. Walisongo No. 3-5 (Kampus 1) Semarang 50185, Telp. / Fax (024) 7614454  
E-mail : pascawalisongo@yahoo.com

Nomor :B-915/Un.10.9/D/PP.00.9/7/2022

Semarang, 18 Juli 2022

Lamp :-

Hal : Ijin Penelitian

Kepada Yth.  
Pimpinan Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang  
di tempat.

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan hormat saya sampaikan semoga Bapak/Ibu dalam kondisi sehat walafiat, Amin. Dalam rangka penyusunan Disertasi dengan judul : **"KONTRUKSI EPISTEMOLOGI KEILMUAN PESANTREN SALAF (Kajian Perbandingan Pesantren Al-Anwar Sarang dan An-Nawawi Berjan)"** dengan ini Direktur Pascasarjana UIN Walisongo menerangkan bahwa saudara :

Nama : Anwar Ma'rufi;  
NIM : 1800029015  
Tempat/tgl.Lahir : Kebumen, 28 November 1985;  
Prodi : Program Doktor (Studi Islam);  
Alamat : Desa Bojongsari Kecamatan Alian, Kebumen;  
No. Hp : 085771285538

Sehubungan dengan proses Disertasi tersebut, kami mohon kiranya Bapak/Ibu dapat memberikan Ijin Penelitian dan data yang diperlukan oleh mahasiswa tersebut.

Demikian atas kerjasamanya diucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Direktur,



Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag.  
NIP.196701171997031001



Suasana Musyawarah Kubro Pesantren An-Nawawi Berjan



Pengajian Kitab Kuning Pesantren An-Nawawi Berjan



Pengajian Kitab Kuning Pesantren An-Nawawi Berjan



Khataman Pengajian Kitab Kuning Pesantren An-Nawawi Berjan



Nadwah Fiqhiyyah Pesantren Al-Anwar Sarang



Pengajian Kitab Kuning Pesantren Al-Anwar Sarang