



The Workshop For Morality

*Abdurrahman

Universitas Pendidikan Mandalika Mataram (UNDIKMA)

Jl. Pemuda 59 A Mataram 83126

*Corresponding Autor:abdurrahman@ikipmataram.ac.id

Abstrak

Buku yang ditulis oleh Dindin Solahudin. Lokakarya untuk moralitas: kreativitas islam pesantren daarut tauhid di bandung, jawa, Buku ini mencoba melihat studi pesantren yang berbeda. Secara resmi dikenal sebagai Pesantren Daarut Tauhid, pesantren ini terletak di Bandung dan berkembang pada awal periode kebangkitan Islam di Indonesia. Lebih sering disebut sebagai Bengkel Akhlaq, 'Lokakarya Moralitas' ini memberikan daya tarik khusus kepada kelompok-kelompok muda Muslim perkotaan, khususnya mahasiswa. Pendirinya adalah H. K. Abdullah Gymnastiar, yang lebih dikenal sebagai Aa Gym, yang kemudian menjadi salah satu pengkhotbah Muslim dan selebriti televisi terkemuka di Indonesia. Pesantren Daarut Tauhid terkenal karena popularitas khotbah Aa Gym dan respons emosional yang ia pengaruh di antara para pengikutnya. Ritual menangis adalah fitur yang menonjol dari pertemuan di pesantren. Namun Pesantren Daarut Tauhid juga tidak biasa karena mengorganisir pengajaran kitab klassik dengan mengundang guru-guru agama terkemuka dari pesantren Jawa Barat lainnya untuk memberi ceramah pada waktu yang berbeda selama seminggu dan menyajikan orientasi Islam yang berbeda-beda. Dindin Solahudin melakukan kerja lapangan untuk penelitian ini pada pertengahan 1990-an dan mampu memberikan wawasan yang luar biasa tentang operasional Pesantren Daarut Tauhid sekaligus menyampaikan rasa semangat keagamaan yang menjadi ciri periode ini. Dia juga mampu berbicara panjang lebar dengan pendirinya, Aa Gym, dan atas dasar ini, dia menyajikan gambaran kehidupan awal Aa Gym dan kemunduran awal dan pengalaman spiritual berikutnya yang mengubah hidupnya. Dia menyoroti pentingnya mimpi dan pengalaman haji yang mendalam yang mendorong gerakan pertama dari karir dakwahnya dan akhirnya pendirian pesantrennya. Secara khusus berkaitan dengan pemahaman misi Pesantren Daarut Tauhid sebagai 'Lokakarya Moralitas', Dindin Solahudin mengkaji formulasi Aa Gym tentang kualitas pikiran dan hati yang ia lihat sebagai dasar moralitas Islam: ketulusan, kerendahan hati, kejujuran dan kesabaran. Pencapaian kualitas-kualitas ini adalah tujuan dari semua kegiatan keagamaan pesantren. Lokakarya Moralitas adalah karya luar biasa yang memiliki relevansi historis dan etnografis yang mencerminkan kapasitas pengarangnya, Dindin Solahudin, untuk menangkap momen kritis dalam perkembangan Islam dalam masyarakat Indonesia kontemporer. Berasal dari Bandung, Dindin Solahudin telah memiliki paguyuban sejak 1993 dengan bekas Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Gunung Jati yang kini menjadi Universitas Islam Negeri di Bandung. Di Fakultas Dakwah dan Komunikasi, ia pernah mengepalai Jurusan Jurnalistik dan Jurusan Pengembangan Masyarakat pada waktu yang berbeda.

Kata Kunci: Moralitas, kreativitas islam, pesantren daarut tauhid.

How to Cite: Abdurrahman. (2023). The Workshop For Morality. *Journal Transformation of Mandalika*, , doi <https://doi.org/10.36312/jtm.v4i2.1246>



<https://doi.org/10.36312/jtm.v4i2.1246>

Copyright© 2023, Author (s)

This is an open-access article under the [CC-BY-SA License](#).



PENDAHULUAN

Bandung, Jawa, dalam hal kemunculannya, sifat dan strukturnya, serta perannya dalam penguatan moralitas Islam dalam komunitas Muslim. Tahap awal dan pendirian pesantren dibahas terlebih dahulu untuk memahami sejumlah peristiwa yang krusial bagi kemunculan pesantren. Karya tersebut kemudian meneliti sifat pemimpin dan pengikutnya dan struktur hubungan timbal balik di antara mereka. Selanjutnya, praktik Islam di pesantren dibahas untuk mempertimbangkan kreativitasnya dalam mengekspresikan Islam. Terakhir, karya ini

membahas cara-cara pesantren memperkuat moralitas agama.

Studi ini menunjukkan bahwa pendirian pesantren dalam beberapa hal terkait dengan fenomena umum kebangkitan Islam. Namun, itu tidak mengikuti anggapan umum bahwa kebangkitan Islam melibatkan reformasi internal praktik-praktik Islam dalam menanggapi pengaruh lokal dari praktik-praktik keagamaan. Melainkan lebih merupakan respon terhadap masalah dan penyakit sosial yang merupakan cerminan dari terkikisnya kehidupan beragama. Berbeda dengan Muhammadiyah dan PERSIS reformis, Daarut Tauhid berusaha lebih sedikit untuk membersihkan ajaran dan praktik Islam dari pengaruh non-Islam daripada menyeru umat Islam ke praktik Islam yang disiplin, terlepas dari garis Islam mana yang mereka ikuti. Berkaitan dengan hal tersebut, Daarut Tauhid memusatkan perhatiannya pada penerapan akhlak Islam yang sungguh-sungguh. Dengan memilih aspek ini, pesantren cenderung tidak terjebak dalam perselisihan agama yang tak berkesudahan antara modernis dan tradisionalis karena kedua kelompok tidak memiliki perbedaan pendapat dalam hal ini.

Studi ini juga menunjukkan bahwa Pesantren Daarut Tauhid, tidak seperti pesantren lainnya, memainkan peran langsung yang disengaja dalam penguatan moralitas Islam. Pertama, yang dikenal dengan pesantren Bengkel Akhlaq (Lokakarya Moralitas), sebuah lembaga di mana umat Islam dapat merehabilitasi perilaku amoral mereka. Kedua, kehidupan sehari-hari dibangun kembali untuk menumbuhkan akhlak Islami guna menyempurnakan akhlak umat Islam. Dalam lingkup ini, hubungan antara pemimpin dan pengikut bersifat kolektif dan pribadi. Ketiga, akhlaq (moralitas Islam) selalu menjadi tema sentral dari semua pembicaraan publik dan publikasi tertulis. Keempat, workshop spiritual dilakukan secara rutin dalam rangka menyediakan forum di mana umat Islam dapat merehabilitasi moralitas mereka. Di sini, tradisi tangisan spiritual secara efektif digunakan untuk membangkitkan kesadaran religius dan, pada gilirannya, menyebarkan kebajikan.

Pesantren Daarut Tauhid telah memberikan kontribusi yang cukup besar bagi tradisi pesantren di Jawa. Secara geografis, pengaruh tradisi pesantren meluas di daerah perkotaan sedangkan kebanyakan pesantren terkonsentrasi di daerah pedesaan. Secara fungsional memperkaya tradisi pesantren sebagai pusat rehabilitasi moral yang cepat dan efektif. Sedangkan pesantren secara konvensional fokus pada pembelajaran

PENDEKATAN

Buku ditulis oleh Dindin Solahudin yang akan direview ini, *Pendidikan Berbasis Masyarakat Organik, Pengalaman Pesantren Persatuan Islam*. Buku ini merupakan hasil dari lokakarya dan ini adalah studi Pesantren1 Daarut Tauhid di Bandung, Jawa, yang berfokus pada perannya dalam penguatan moralitas Islam dalam komunitas Muslim kontemporer. Sebagai sebuah pesantren, Daarut Tauhid adalah bagian dari tradisi pesantren di Jawa dan dengan demikian memiliki ciri yang sama dengan pesantren lainnya. Namun sebagai lembaga yang baru muncul, ia memiliki karakteristik baru yang mencerminkan pengaruh tradisi lokal dan peradaban modern kontemporer.

Dalam perspektif yang lebih luas, kebangkitan Pesantren Daarut Tauhid dapat dipahami sebagai bagian dari fenomena kebangkitan Islam yang mendunia. Dalam hal ini, Daarut Tauhid menunjukkan dinamika Islam dan fleksibilitas tuntutan tersebut. Oleh karena itu saya berpendapat bahwa dalam mengalami kebangkitan, Islam mengakomodasi budaya lokal dan global tanpa harus kehilangan definisinya. Dalam konteks yang lebih spesifik, Pesantren Daarut Tauhid merupakan bagian dari tradisi pesantren di Indonesia. Hubungan Daarut Tauhid dengan pesantren tradisi pada umumnya seperti hubungannya dengan kebangkitan Islam; Hal ini menunjukkan dinamika dan keluwesan tradisi pesantren selanjutnya. Jadi, saya berpendapat bahwa Daarut Tauhid telah memperkaya keragaman

tradisi pesantren.

Kontribusi paling mendasar yang diberikan Daarut Tauhid adalah kemanjurannya dalam penguatan moralitas Islam di kalangan Muslim perkotaan. Ini bukti bahwa “apa yang terjadi baik di tempat-tempat itu [Sefrou di Maroko dan Pare di Indonesia] dan di tempat lain untuk “Islam” kehilangan definisi dan mendapatkan energi.” Hal ini menunjukkan bahwa Islam, di Indonesia dan di tempat lain, sekarang dalam kebangkitan tetapi, untuk mencapai ini, ia harus kehilangan definisinya. Penilaian Geertz ini didasarkan pada pengamatannya bahwa

sekularisme, komodifikasi, korupsi, keegoisan, imoralitas, ketidakberdayaan, keterasingan umum dari sumber nilai, semua penyakit yang dikaitkan dengan bentuk kehidupan modern seperti yang telah terbentuk di Barat (dan terutama, kasus sulit semua orang, di Amerika Serikat), loom, atau tampaknya, sebagai ancaman yang akan segera terjadi, dan risiko malapetaka terlihat setidaknya sama nyatanya dengan janji kemudahan Pertanyaan saya, dalam menanggapi kesimpulan Geertzian ini, apakah definisi Islam yang menurut Geertz hilang dari Islam? Geertz tampaknya mempertahankan definisi budayanya yang sempit tentang Islam yang telah banyak dikritik sejak karya pertamanya, *The Religion of Java* (1960). Itu adalah definisi sempitnya tentang islam yang mengecualikan begitu banyak fitur Islam dari Islam. Marshall Hodgson, kritikus paling mendasar dari pandangan Geertz dalam hal ini, mengkritik Geertz karena “melabeli sebagian besar kehidupan keagamaan Muslim di Jawa sebagai ‘Hindu’...[dan untuk mengidentifikasi] serangkaian panjang fenomena, yang hampir universal untuk Islam dan kadang-kadang ditemukan bahkan di dalam Al-Qur'an sendiri, sebagai tidak Islami” . Kesempitan definisi Geertz tentang Islam dikemukakan dengan jelas oleh Nakamura yang menunjukkan bagaimana Geertz mereduksi Islam. Menurut Nakamura (1984:72), apa yang Geertz anggap sebagai nilai-nilai inti tradisi Jawa, yaitu sabar, iklas, dan slamet, semuanya berasal dari Islam dan dipahami oleh orang Jawa sebagaimana adanya dalam makna Islam aslinya. Menganggap nilai-nilai ini sebagai tidak Islami berarti merendahkan Islam.

Selain itu, karena nilai-nilai tersebut berakar pada Al-Qur'an, pada kenyataannya nilai-nilai tersebut juga biasa diterapkan di kalangan Muslim modernis. Oleh karena itu, definisi Geertz tentang Islam, bagi saya, bahkan lebih sempit daripada yang dipahami oleh garis pemikiran Islam modernis. Oleh karena itu, saya melihat kelemahan definisi Geertzian ini lebih dari yang dituduhkan Hodgson dan Nakamura padanya sebagai bias modernis. Sebaliknya, ini adalah bias kategoris. Yang saya maksud adalah Geertz, dalam mengkategorikan Muslim Jawa ke dalam trikotominya, santri-abangan-priyayi mengecualikan beberapa tradisi dari Islam untuk memasukkannya ke dalam tradisi abangan dan priyayi yang kurang Islami atau non-Islam. Seperti yang telah ditunjukkan oleh Nakamura, ritual inti abangan, slametan, dan nilai-nilai inti priyayi, sebagaimana disebutkan di atas, berasal dari Islam. Dan Hodgson menganggap bahwa data lengkap Geertz dalam *The Religion of Java* menunjukkan kejayaan Islam sepenuhnya di Jawa, sehingga sangat sedikit dari masa lalu Hindu yang bertahan bahkan di Jawa bagian dalam. Namun menyesatkan untuk mengasumsikan bahwa masa lalu Hindu dan kepercayaan lokal telah sepenuhnya menghilang dari Jawa. Memang, kepercayaan animisme, deisme, dan roh secara keseluruhan masih bertahan di Jawa. Geertz akan benar jika ia mengelaborasi kepercayaan lokal semacam ini ketika membahas pandangan Jawa. Tetapi dengan datangnya Islam ke Jawa, kepercayaan itu telah sangat bercampur, saling mempengaruhi. Sementara Hodgson menemukan kepercayaan lokal ini telah diislamkan, Geertz, sebaliknya, menemukan Islam telah dilokalisasi. Geertz dengan demikian berpendapat bahwa kehidupan beragama Muslim di Jawa terlihat lebih Jawa daripada Timur Tengah (1976:367–368). Dan sekarang, setelah empat dekade, Geertz melangkah

lebih jauh untuk menyatakan bahwa Islam tidak hanya telah dijawabkan tetapi juga telah kehilangan definisinya, sedemikian rupa sehingga ia meragukan keutuhan Islam dengan cara menempatkan istilah di antara kutipan.

Padahal, Islam sebagai agama dunia telah dan akan selalu berdialog dengan budaya lokal maupun global. Berdasarkan asumsi ini, apa yang terjadi pada Islam mungkin tidak dilihat sebagai hilangnya definisi Geertzian tetapi dapat lebih dipahami sebagai fleksibilitas yang melekat pada Islam, fitur yang diperlukan untuk dialog budayanya. Hal ini sesuai dengan Muslim 'keyakinan itu

Islam adalah agama universal. Universalitas membutuhkan banyak fleksibilitas dalam kaitannya dengan budaya lokal. Sedangkan Geertz dalam mengamati agama Bali cukup Benar dalam melihat keluwesan beragama seperti ini sebagai dinamika agama, ia gagal melihat pesatnya perkembangan Islam saat ini, di Jawa dan di tempat lain, sebagai contoh dinamisme ini.

Dinamika Islam telah diakui di seluruh dunia terutama dengan kecenderungannya untuk bangkit kembali.⁹ Dengan kebangkitan ini, mengikuti Muzaffar, maksud saya setiap upaya untuk memperkuat moralitas Islam sepenuhnya dalam praktik pribadi dan sosialnya. Kebangkitan ini belum tentu bersifat politis. dapat dan sering merupakan kreativitas yang fleksibel dan mampu dari komunitas Muslim untuk mengadopsi dan mengadaptasi modernitas global, dengan teknologi yang melekat, dan budaya lokal.

Pesantren Daarut Tauhid, yang menjadi kajian kajian ini, dapat menjadi contoh yang baik dari komunitas Muslim semacam ini. Ini secara fleksibel mengadopsi dan menyesuaikan kecenderungan peradaban dunia saat ini. Pada saat yang sama, itu benar-benar menggabungkan budaya lokal. Dengan demikian ia telah berhasil menghindari konflik antara dua alam dan dengan demikian, ia tidak menyimpang dari Islam.

Tradisi Pesantren

Zamakhsyari Dhofier, dengan karyanya *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of Kyai in the Maintenance of Traditional Ideology of Islam in Java* (1980), adalah orang pertama yang memberikan kajian komprehensif tentang tradisi pesantren di Jawa dan Madura. Penerjemahan dan publikasi kajian Dhofier dalam bahasa Indonesia telah membuat pemahaman dunia pesantren meluas (Zulkifli 1994:3). Sebelum ini, sedikit yang diketahui di antara para sarjana tentang lembaga pesantren, yang merupakan "pintu utama Islamisasi" di Asia Tenggara (Johns 1975:40).

Meskipun fakta bahwa studi tentang pesantren dapat ditelusuri kembali ke paruh kedua abad kesembilan belas ketika Brumund mempelajari sistem pendidikan di Jawa pada tahun 1857, studi ini dipandang parsial. Dhofier (1980a:1-3) dengan demikian mengevaluasi bahwa cendekiawan seperti van den Berg, Hurgronje dan Geertz...hanya sebagian yang memahami ciri-ciri kehidupan pesantren. Gambaran mereka tentang kehidupan pesantren hanya menyentuh kesederhanaan bangunan di dalam kompleks pesantren, kesederhanaan cara hidup santri, kepatuhan mutlak santri kepada kyai mereka dan, dalam beberapa kasus, pada pengajaran awal beberapa teks Arab. Bahkan Raden Achmad Djajadiningrat...mengungkapkan lebih banyak ketidaknyamanan kehidupan pesantren daripada kekuatan tradisi pesantren yang sebenarnya.

Dalam kemiskinan catatan akademik ini, asal-usul lembaga pesantren di Jawa telah menjadi bahan kontroversi. Dhofier (1984:20) berspekulasi bahwa tradisi pesantren berasal dari pertemuan sederhana untuk belajar Islam, yang mulai muncul pada abad ke-15. Ini tampaknya terlalu dini bagi van Bruinessen (1992:76–77), yang percaya bahwa pesantren paling awal adalah Pesantren Tegalsari, di Jawa Timur, yang didirikan pada tahun 1742. Bagi van Bruinessen, yang ada sebelum abad ini hanyalah perkumpulan Islam di

Hal ini tentu patut dipertanyakan, menurut catatan Mastuhu, karena harus ada Pesantren Jan Tampes I yang harus lebih tua dari Pesantren Jan Tampes II.

Perbedaan antara van Bruinessen dan Dhofier terletak pada bagaimana mereka memandang pertemuan paling awal untuk mempelajari Islam. Jika yang pertama menganggap mereka sebagai pesantren yang belum layak, yang terakhir melihat mereka sebagai cikal bakal lembaga pesantren. Jadi, bagi Dhofier, pertemuan-pertemuan itu, disebut sebagai pengajian,

merupakan bagian penting dari tradisi pesantren (1980a:27-29). Pandangan Dhofier menjelaskan mengapa Abdurrahman Wahid (1984:7), pemimpin Nahdhatul Ulama, mengklaim bahwa tradisi pesantren mulai muncul pada awal kedatangan Islam ke Indonesia pada abad ketiga belas. Pernyataan Wahid ditegaskan oleh Abubakar Atjeh (1957:43), yang menganggap Syaikh Mawlana Malik Ibrahim, salah satu Wali Sanga (sembilan wali) yang diyakini sebagai salah satu pembawa Islam ke Jawa (Fox 1991, Geertz 1976:39), sebagai pendiri pesantren pertama. Oleh karena itu, tidak seperti van Bruinessen, Aceh tampaknya yakin bahwa istilah 'pesantren' telah ada sejak abad ketiga belas.¹⁴

Sebenarnya, pandangan-pandangan ini dapat digabungkan meskipun tampak kontradiksi. Kita dapat membayangkan dari pandangan-pandangan ini bahwa tradisi pesantren jauh lebih sederhana dalam perkembangan awalnya daripada sekarang. Kesederhanaan bentuk pesantren yang paling awal ini dikemukakan, misalnya, oleh Nurcholis Madjid dan Zulkifli (1994:3). Madjid (1988:104) berspekulasi bahwa tradisi pesantren, sebagai lembaga pendidikan, bermula dari tempat di mana para pengikut tarekat sufi berhenti dan melakukan beberapa ritual.¹⁵ Sebagaimana ajaran Islam diajarkan di tempat-tempat itu, "stasiun" ini akhirnya menjadi pusat pembelajaran Islam, yang mungkin disebut Dhofier sebagai pengajian.

Kajian saya tentang Pesantren Daarut Tauhid saat ini dapat membantu memperjelas spekulasi tentang asal usul tradisi pesantren. Seperti yang akan kita lihat, Daarut Tauhid tumbuh dari sekelompok kecil pengajian. Meskipun secara resmi didirikan sebagai pesantren pada tahun 1990, dalam bentuk pengajian perintisnya dimulai tiga tahun sebelumnya pada tahun 1987. Proses kemajuan Daarut Tauhid mungkin mencerminkan proses alami dari perkembangan tradisi pesantren di awal keberadaannya. Artinya, tradisi pesantren mungkin dimulai sebagai lokus sederhana untuk belajar Islam dan, seiring berjalanannya waktu, ia tumbuh lebih jauh untuk dikenal sebagai pesantren.

Mengenal dua tipe umum pesantren: salafi dan khalafi. Yang pertama mempertahankan "pengajaran teks-teks klasik sebagai pendidikan penting ... tanpa pengenalan mata pelajaran sekuler." Yang terakhir baik memperkenalkan mata pelajaran sekuler atau menggabungkan sekolah sekuler di samping studi teks-teks klasik. Mastuhu (1994:19) membahas beberapa spesialisasi yang membedakan pesantren. Pesantren Blok Agung di Banyuwangi, Jawa Timur, misalnya, terkenal dengan kekhususannya dalam mengkaji tasyaaf Al-Ghazali; Pesantren Tebuireng, Jawa Timur, dikenal sebagai pesantren Hadis dan Fiqh; dan Pesantren Guluk-guluk, di Madura, dikenal sebagai pesantren untuk dakwah bil hal. Singkatnya, setiap pesantren telah memiliki "merek dagang" sendiri terlepas dari jangkauannya cabang-cabang studi Islam.

Di Bandung, banyak dijumpai pesantren yang terkenal dengan spesialisasinya masing-masing. Pesantren Babussalam di Dago, Bandung Utara, dikenal sebagai pesantren al-Qur'an yang mengkhususkan diri pada studi tafsir. Pesantren Al-Falah di Cicalengka, Bandung Timur, juga terkenal sebagai pesantren Al-Qur'an, tetapi mengkhususkan diri pada qiroat, yaitu berbagai gaya membaca Al-Qur'an termasuk etika

dan melodi.¹⁸ Pesantren Al-Jawamy di Cileunyi, Timur Bandung, yang dikenal sebagai pesantren serba bisa, masih lebih dikenal dengan monopoli penguasaan ilmu falaq, ilmu falak yang digunakan secara khusus untuk menentukan penanggalan Islam (hijriyyah) dan jadwal salat. Pesantren Daarut Tauhid yang kami tangani ini terkenal dengan Bengkel Akhlaq.

Saya mencoba menggambarkan Pesantren Daarut Tauhid dari segi kemunculannya, sifat dan strukturnya, serta perannya dalam penguatan moralitas Islam. Munculnya pesantren ini pada tahun 1990 merupakan bagian dari kebangkitan umum Islam di dunia. Telah dikemukakan bahwa kebangkitan kontemporer dalam masyarakat Muslim, khususnya di daerah perkotaan, dapat dipahami sebagai kelanjutan dari semangat pembaruan reformis dalam Islam. Christian Kiem (1993:92), mengamati pemuda Muslim di Indonesia Timur, berpendapat bahwa kebangkitan Islam di kalangan pemuda di negara-negara Muslim harus dipahami sebagai "pemurnian intra-Islam ... kehidupan beragama dari keyakinan dan praktik pra-Islam." Senada dengan itu, Rifqi Rosyad (1995:115) berpendapat bahwa kebangkitan Islam di kalangan pemuda Muslim di Bandung... "merupakan kelanjutan dari tradisi tajdid (pembaruan) dalam masyarakat Muslim." Dilihat dengan cara ini, kebangkitan paling sering dikaitkan dengan gerakan reformis yang melemahkan posisi tradisionalis Islam. Kiem ternyata mengaitkan kebangkitan di Ternate dengan Muhammadiyah dan Rosyad mengaitkan kebangkitan di Bandung dengan Muhammadiyah dan Persis. Baik Muhammadiyah maupun Persis mewakili garis pemikiran Islam modernis dan reformis.

Argumen seperti itu tidak selalu merupakan representasi akurat dari keragaman dan kompleksitas yang merupakan sifat kebangkitan Islam di seluruh dunia Muslim (Dessouki 1982:6). Sementara pemurnian internal dari praktik tradisional Islam mungkin menjadi tujuan utama dari beberapa kasus kebangkitan Islam, itu bukan tujuan dari banyak kasus lainnya. Saya melihat kecenderungan di kalangan pemuda Muslim untuk meninggalkan konflik yang melelahkan antara kelompok modernis-tradisionalis. Hal ini menyebabkan kurangnya perhatian dengan mempertanyakan praktik Islam seseorang. Pertanyaan apakah praktik Islam seseorang itu "Islami" atau tidak, dilihat dari sudut pandang modernis, sekarang kurang penting daripada apakah seseorang mempraktikkan Islam sama sekali. Oleh karena itu saya berpendapat bahwa mengaitkan kebangkitan dengan reformisme teologis kurang relevan dibandingkan sebelumnya.

Pendekatan ini berdasarkan dikotomi tradisionalis-modernis. Pelajaran dari Pesantren Daarut Tauhid menunjukkan bahwa umat Islam kurang peduli dengan perbedaan pandangan dan praktik kelompok modernis dan tradisionalis. Perhatian utama mereka adalah bahwa, untuk mengatasi penyakit sosial yang merajalela, umat Islam harus mempraktikkan Islam mereka, terlepas dari kelompok praktik Islam mana yang mereka ikuti. Dengan demikian, pemuda Muslim di Daarut Tauhid lebih menekankan pada akhlak (moralitas Islam), sebuah aspek ajaran Islam yang dipahami secara sama oleh kelompok modernis dan tradisionalis sehingga tidak menimbulkan perpecahan. Apa yang telah membagi masyarakat Muslim menjadi kelompok modernis dan tradisionalis terutama adalah fiqh, karena ada banyak ikhtilaf (berbeda pandangan) dalam pemikiran Islam dalam hal ini. Oleh karena itu saya berpendapat bahwa Muslim di Daarut Tauhid bukanlah modernis atau tradisionalis, melainkan kombinasi keduanya.

Perpaduan ini terlihat dari ajaran Islam yang dianut di Daarut Tauhid. Tradisi modernis di Pesantren Daarut Tauhid dapat dilihat dalam dua hal. Pertama, Pesantren Daarut Tauhid menerapkan beberapa praktik modernis untuk ritus Islam. Misalnya, mempraktikkan gaya modernis shalat tarawih delapan rakaat di bulan Ramadhan. Kedua,

upaya nyata untuk mengadopsi teknologi modern, jika Kiem (1993:104) dapat dibenarkan dalam asumsinya bahwa kaum modernis lebih terbuka untuk mengadopsi teknologi Barat daripada kaum tradisionalis. Praktik tradisionalis di Daarut Tauhid juga jelas. Padahal, sebagai pesantren, Daarut Tauhid lebih banyak mengusung ciri tradisionalis. Ini karena tradisi pesantren itu sendiri diidentikkan dengan garis tradisional pemikiran Islam, terlepas dari kenyataan bahwa "pesantren" semacam reformis sekarang sedang berkembang. Dengan demikian, Daarut Tauhid memiliki banyak kesamaan dengan tradisi pesantren pada umumnya.

Pesantren Daarut Tauhid, sebagaimana telah kita lihat, tumbuh dari sebuah pengajian kecil, seperti halnya pesantren-pesantren lainnya (Dhofier 1980a; 1982). Namun, berbeda dengan kasus umum bahwa pesantren didirikan oleh lulusan pesantren yang terpelajar atau oleh seorang kyai yang turun-temurun (Dhofier 1980a:72-73; Horikoshi 1976:186- 191), Daarut Tauhid didirikan oleh seorang pemimpin muda yang lahir dari tentara- keluarga dan lulusan dari akademi teknologi. Dengan demikian, untuk menjadi seorang ahli agama, Aa Gym tidak memiliki legitimasi genealogis dan kompetensi intelektual. Untuk mengatasi kekurangan-kekurangan ini beberapa ritus sangat penting bagi kekyaan Aa Gym. Ini adalah i'tikaf dan haji. I'tikaf Aa Gym yang dilakukan selama Ramadhan tahun 1987 dan haji yang dilakukannya dua bulan kemudian mengubah kepribadiannya dan persepsi orang tentang dirinya. I'tikaf dan haji berfungsi sebagai fase liminalitas, di mana Aa Gym tinggal "jauh" dari orang-orang dan tercermin pada kepribadian dan spiritualitasnya. Setelah i'tikaf dan haji selesai, Aa Gym mulai memenuhi syarat sebagai pemuka agama. Hal ini didukung oleh beberapa mimpi yang mengungkapkan kepemimpinan masa depan Aa Gym. Oleh karena itu, i'tikaf, haji, dan mimpi menjadi sumber legitimasi kekyaan Aa Gym.

Dilihat dari segi pendirinya, kasus Daarut Tauhid seperti kasus Pesantren Tegal Rejo yang didirikan oleh seorang priyayi (Pranowo 1991). Lebih lanjut, seperti dalam kasus Daarut Tauhid, Pranowo juga mencatat tingkat tertentu ekspresi kreatif Islam yang dipelopori oleh Pesantren Tegal Rejo. Perbedaannya lebih terletak pada 'target' kreativitas mereka: sementara Tegal Rejo secara kreatif menggunakan budaya lokal, Daarut Tauhid secara kreatif memodifikasi budaya yang lebih global daripada budaya lokal. Alasannya tentu karena lokasinya: Tegal Rejo pedesaan sedangkan Daarut Tauhid perkotaan. Jadi, tantangannya berbeda tetapi responsnya serupa, karena keduanya cenderung memasukkan, bukan menentang, tantangan, dengan modifikasi yang diperlukan.

Tidak seperti Horikoshi (1976), saya berpendapat bahwa hubungan antara Aa Gym, kyai, dan pengikutnya bersifat kolektif dan pribadi. Horikoshi, yang mempelajari kyai di Jawa Barat, berpendapat bahwa kyai "harus menjaga jarak tertentu dari massa untuk menjaga citra pemimpin simbolis yang tidak mudah diakses publik." (1976:368) Seperti yang telah kita lihat, Aa Gym mengembangkan lingkungan interaksi yang intim dengan para pengikutnya. Nasehat dan musyawarah keagamaan di Daarut Tauhid tidak bersifat impersonal. Namun, Aa Gym, seperti kyai lainnya, tetap karismatik di mata pengikutnya. Ini mungkin mengikuti hubungan pemimpin-pengikut dalam tradisi Jawa, yang, seperti yang ditunjukkan Murtono, "hubungan pribadi dan erat dari rasa saling menghormati dan tanggung jawab" (bnd. Guinness 1986:180). Oleh karena itu, saya berpendapat bahwa kepemimpinan kyai, seperti kepemimpinan di kalangan orang Ledok di Yogyakarta (Guinness 1986:181), kurang dipahami sebagai hak istimewa daripada sebagai tanggung jawab agama. Kyai ditawari kepercayaan atas dasar pemikiran komunitasnya dan kurang atas dasar pengikut pribadinya.

KESIMPULAN

Penguatan moralitas Islam, Pesantren Daarut Tauhid telah memberikan kontribusi terhadap tradisi pesantren secara luas. Memang benar bahwa tujuan semua pesantren adalah untuk memperbaiki akhlak santrinya, mendidik jiwanya, menyebarkan kebajikan, mengajarkan kesusilaan, dan mempersiapkan mereka untuk kehidupan yang ikhlas dan suci. Namun, di pesantren lain, penanaman akhlak ini hanya terbatas pada santri yang tinggal di kompleks pesantren. Santri-santri ini pada gilirannya diharapkan menjadi contoh hidup akhlak Islami ketika mereka kembali ke tanah air. Dengan demikian, secara umum peran pesantren dalam penerapan akhlak Islami di kalangan umat Islam secara tidak langsung, yaitu kyai dan santri menjadi contoh perilaku Islami yang benar. Sebaliknya, peran Pesantren Daarut Tauhid dalam penguatan moralitas Islam cukup langsung. Hal ini terlihat jelas melalui beberapa faktor. Pertama, nama populernya, Pesantren Bengkel Akhlaq, mencerminkan fokusnya yang disengaja pada penguatan moralitas di komunitas Muslim. Kedua, kehidupan pesantren juga dikembangkan dalam ranah budi pekerti, dalam hal perilaku lisan dan jasmani. Ketiga, akhlak Islami selalu menjadi tema sentral dari khutbah-khutbah umum dan publikasi-publikasi tertulis yang dikeluarkan oleh pesantren. Keempat, kegiatan utama adalah workshop spiritual yang bertujuan untuk merehabilitasi moralitas umat Islam. Sebenarnya, ide workshop ini berawal dari tradisi short course yang ada di hampir semua pesantren. Di Jawa Barat dikenal dengan pasaran, yaitu kursus singkat di bulan Ramadhan dimana satu atau dua kitab, biasanya cukup tebal, dibacakan secara maraton sampai selesai. Baru-baru ini, tradisi ini disebut pesantren kilat, yang biasa diadakan di bulan Ramadhan di banyak pesantren dan masjid. Meskipun demikian, pasaran dan pesantren kilat pada umumnya lebih mementingkan penguasaan ilmu-ilmu keislaman daripada penerapan praktis akhlak Islami dalam kehidupan sehari-hari. Yang terakhir ini lebih menjadi perhatian

Pesantren Daarut Tauhid. Saya berpendapat bahwa untuk bentuk lokakarya moral ini lah Pesantren Daarut Tauhid menarik perhatian pemuda Muslim di perkotaan Bandung. Penguatan akhlak Islami di Daarut Tauhid semakin efektif dengan terciptanya tradisi ritual menangis. Daarut Tauhid mendirikan tradisi ritual menangis individu dan komunal. Ini merupakan ciri baru dari tradisi pesantren di Jawa. Mungkin sudah ada tradisi tangisan spiritual di kalangan Muslim, terutama di kalangan Sufi. Namun, itu bersifat individual dan sebagai akibatnya tidak diakui secara sosial. Melalui tangisan ini, umat Islam di Daarut Tauhid secara efektif mengendalikan hidup mereka: menjadi sadar agama, mereka menyucikan diri dari dosa dan maksiat dan mengejar standar tertinggi kesalehan dan kebenaran. Air mata berarti, bagi mereka, ketakutan dan kepatuhan, penyerahan dan kelegaan. Dengan memperkuat moralitas Islam inilah Islam di Bandung "mendapatkan energi" di kalangan pemuda Muslim. Untuk mendapatkan energi ini, Islam tidak harus kehilangan definisinya, sebagaimana dikemukakan Geertz. Jika Geertz mendasarkan penilaianya pada pengamatannya bahwa penyakit kehidupan modern sedang terjadi di kalangan umat Islam, Daarut Tauhid dapat digunakan untuk melawan proposisi Geertz. Daarut Tauhid mencoba untuk memperkuat moralitas Islam dan, sebagai hasilnya, ia mendapatkan energi. Jadi, untuk mendapatkan energi, umat Islam harus menegaskan, dan tidak meninggalkan, definisi Islam. Tentu saja, pelajaran dari kasus Pesantren Daarut Tauhid menunjukkan bahwa Islam, di Indonesia dan di tempat lain, kini mendapatkan energi dengan mempertahankan definisi Islam.

DAFTAR PUSTAKA

1. Ahmad, Khurshid. 1983. "The Nature of Islamic Resurgence" in Voices of Resurgent Islam. J. L. Esposito (ed.), pp. 218–229. New York: Oxford University Press.
2. Armstrong, Karen. 1991. Muhammad: a Western Attempt to Understand Islam. London: Victor Gollancz Ltd.
3. As-Sinjari, A. 1994. "Mengapa Takut pada Allah" in Menangis karena Takut pada Allah. Trans. by Farid Ma'ruf and Kathur Suhardi. Pp. 16–47. Jakarta: Pustaka Al Kautsar.
4. Bachtiar, H. W. 1985. "The Religion of Java: A Commentary" in Readings on Islam in Southeast Asia. A. Ibrahim et al (eds.), pp. 278–285. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
5. Bailey, D. J. 1986. Rural Islam in Sundanese Java: A Cultural Interpretation of Peasant Resistance. Ph.D thesis, Department of Anthropology, University of Sydney.
6. Bell, C. 1992. Ritual Theory Ritual Practice. Oxford: Oxford University Press. Bowen, J. R. 1987. "Islamic Transformations: From Sufi Doctrine to Ritual
7. Bowen, J. R. 1993. Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society. Princeton: Princeton University Press.
8. Cantory, L. J. 1990. "The Islamic Revival as Conservatism and as Progress in Contemporary Egypt" in Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World. E. Sahliyeh (ed.). New York: State University of New York Press.
9. Dessouki, A. E. H. 1982. Islamic Resurgence in the Arab World. New York: Praeger.
10. Dewey, A. G. 1962. Peasant Marketing in Java. New York: The Free Press of Glencoe Inc.
11. Dhofier, Zamakhsyari. 1980a. The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java. Ph.D Thesis, The Australian National University, Canberra.
12. Dhofier, Zamakhsyari. 1980b. "Islamic Education and Traditional Ideology on Java" in Indonesia: the Making of a Culture. J. J. Fox (ed.), pp. 263–271. Canberra: Research School of Pacific Studies.
13. Fox, J. J. 1991. "Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, The Founder of Islam on Java" in Islam in the Indonesian Social Context. M. C. Ricklefs (ed.), pp. 19–38. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
14. Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kyai: The Changing Role of A Cultural Broker" in Comparative Study in Society and History. Vol. II. Pp. 228–249.
- Geertz, Clifford. 1969. "Modernisation in a Muslim Society: The Indonesian
15. Geertz, Clifford. 1976. The Religion of Java. Chicago: The University of Chicago Press.
16. Geertz, Clifford. 1979. "'Internal Conversion' in Contemporary Bali" in Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Fourth Edition. William A. Lessa and Evon Z. Vogt (eds.), pp. 444–454. New York: Harper Collins Publishers.
17. Geertz, Clifford. 1993. The Interpretation of Cultures. London: Fontana Press Geertz, Clifford. 1995. After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Cambridge: Harvard University Press.
18. Gibb, H. A. R. and J. H. Kramers (eds.). 1961. Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill.
19. Glicken, J. 1987. "Sundanese Islam and the Value of Hormat: Control, Obedience, and Social Location in West Java" in Indonesian Religions in Transition. R. S. Kipp and S. Rodgers (eds.), pp. 238–252. Tucson: The University of Arizona Press.
20. Hodgson, M. G. S. 1974. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation. Vol. 2 (The Expansion of Islam in the Middle Periods). Chicago: The

- University Of Chicago Press.
21. Horikoshi, H. 1976. A Traditional Leader in a Time of Change: The Kyai and Ulama in West Java. Ann Arbor: University Microfilm International.
 22. Jamhari. 1995. To Visit A Sacred Tomb: The Practice of Ziarah to Sunan Tembay- ad's Resting Place in Klaten, Java. MA thesis, Department of Archaeology and Anthropology, The Australian National University, Canberra.
 23. Jensen, I. K. Khin. 1989. "Belief in God: Impetus for Social Action" in Social Consequences of Religious Belief. William Reace Garrett (ed.), pp. 91–99. New York: Paragon House.
 24. Johns, Anthony H. 1975. "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions" in Indonesia. No. 19:33–55.
 25. Karim, I. A. 1993. Kegiatan Dakwah 'Daarut Tauhid' dan Pengaruhnya terhadap Perilaku Para Remaja. Skripsi, Department of Dakwah, State Institute for Islamic Studies, Bandung.