

GENEALOGI DAN CORAK STUDI KALÂM DI INDONESIA

Zuhri

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: zuhri01@yahoo.com

Abstract: The discourse of *kalâm* (Islamic theology) in Indonesia has its long historical root. The discourse has initially emerged alongside the process of the spread of Islam in Indonesia. The dynamics of the discourse among various segments of the Indonesian Muslim society have found their rhythm from time to time. It should be noted, however, that the discourse has not yet found its genealogical pattern. This article, therefore, attempts to find the genealogical foundation and the pattern of studies of *kalâm* in Indonesia together with its trends. The developing reasoning of *kalâm* in the mediaeval periods of Islam, i.e. after the 12th century, tended to be strong in terms of its orthodoxy compare to the discourse itself. This subsequently becomes a source of inspiration for the discourse of *kalâm* in Indonesia until nowadays. As a result, there has been a sort of general trend that the study of *kalâm* in Indonesia has remained stagnant. It can be, among other, observed from the process of studying *kalâm* as knowledge reference, its development and formalization, and critique of the discourse, which indicate unprosperous condition for the discourse itself.

Keywords: Genealogy; *kalâm*; *pesantren*; Indonesia.

Pendahuluan

Lahirnya pemikiran atau pengetahuan di suatu era tertentu tidak lepas dari berbagai latar persoalan seperti persoalan politik, agama, ekonomi, dan aspek lain yang mendorong terciptanya suatu proses transformasi dan transmisi serta kreasi suatu pengetahuan. Perkembangan dan peyebaran gagasan menjadi menarik untuk ditelaah lebih lanjut karena gagasan tersebut menjadi berdampak pada dimensi-dimensi kehidupan yang lain. Pada saat yang sama proses awal yang dinamis dalam sebuah pengetahuan kadang di kemudian

hari berubah menjadi sebuah keyakinan yang tidak boleh dipersoalkan atau dipertanyakan.

Isu sentral yang berkembang pada dinamika sebuah gagasan keagamaan kontemporer yang berkembang akhir-akhir ini, misalnya, adalah munculnya gerakan dalam gagasan yang menggunakan berbagai bentuk dan pola dalam memperjuangkan pemikiran yang sangat ideologis. Munculnya gerakan-gerakan dalam Islam akhir-akhir ini seperti Wahabisme, Salafisme, Neo-khawarijisme, dan isme-isme yang lainnya menunjukkan adanya gerakan “pemikiran ideologis agama” yang berbasis pada konstruksi teologis yang diinterpretasikan dari agama itu sendiri.

Sebagaimana pemikiran lainnya, pemahaman pemikiran yang mengatasnamakan agama dapat mengakibatkan lahirnya dogmatisme pemikiran. Padahal pada awalnya gagasan tersebut ditawarkan sebagai alternatif pemikiran di tengah ragam persoalan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat tertentu. Namun, fenomena transmisi pengetahuan yang sudah sangat lama akan menjadi kekuatan mitis yang antinatural. Pada saat yang sama, ancaman pengetahuan yang termistifikasi juga semakin merajalela. Bahkan, mistifikasi pengetahuan sering dijadikan alat ampuh untuk memenuhi keinginan beberapa individu atau kelompok terhadap masalah yang begitu kompleks.

Gagasan tentang prinsip-prinsip keyakinan (*al-îmân*) ketika diajarkan di masyarakat atau diwacanakan dalam forum-forum ilmiah sering diistilahkan dengan *Tawhîd*,¹ *Kalâm*,² *‘Aqîdah*³ dan

¹ *Tawhîd* (*Islamic monotheism* atau *The Unity of God*) adalah prinsip monoteisme absolut tentang konsep Tuhan. Muhammad Abduh mendefinisikan Tauhid sebagai ilmu yang membahas tentang eksistensi Tuhan dan hal-hal (*attributes*) yang melekat secara wajib, kemungkinan dan mustahil dalam eksistensi Tuhan. Muḥammad ‘Abduh, *Risâlat al-Tawhîd* (Kairo: Maṭba‘at al-Khayriyah, 1334 H.), 4.

² Menurut Harry Austryn Wolfson—mengutip pendapat Ibn Rusūd—secara harfiah *kalâm* berarti kata, argumen, penalaran, dan pewacanaan. *Kalâm* juga sering diterjemahkan dengan *dialectical theology*. *Kalâm* berarti pendiskusian tentang suatu tema tertentu, suatu tema kajian yang oleh Ibn Khaldûn diidentifikasi sebagai wilayah di antara filsafat dan fiqh. *Kalâm* menjadi tema besar pendiskusian tentang teologi yang berkembang di era pertengahan. Herry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalâm* (Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 3-58. Dalam tulisan ini, istilah *kalâm* sengaja digunakan dan dipilih sebagai suatu terminologi yang mengandung arti suatu pewacanaan tentang prinsip-prinsip keyakinan atau keimanan dalam Islam. Makna ini lebih merupakan generalisasi dari poin-poin

Uṣūl al-Dīn.⁴ Di Indonesia, keempat terminologi di atas secara umum dipahami sebagai prinsip-prinsip keyakinan yang berporos pada aliran pemikiran atau mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.⁵ Namun demikian fakta di lapangan menunjukkan bahwa klaim-klaim tentang keyakinan yang berporos pada Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ternyata tidak singular dan bahkan tidak jarang bahwa satu pemahaman dalam referensi tertentu bertentangan dengan pemahaman yang ada pada referensi dan kelompok masyarakat lainnya. Kondisi demikian bukan semata disebabkan oleh pola penafsiran yang berbeda terhadap sumber primer keagamaan, yakni al-Qur'ân dan al-Sunnah, namun juga disebabkan oleh silsilah pemahaman atau guru yang membawa ajaran atau yang sering disebut dengan proses transmisi

pemikiran *kalâm* dalam sejarah pemikiran Islam sebagaimana diungkapkan oleh Wolfson di atas.

³ *Aqîdab* atau ikatan suci juga salah satu istilah yang digunakan untuk mengonsepsikan dasar-dasar keimanan dalam Islam. Istilah *'Aqîdab* dimaknai sebagai keyakinan, Abû Ja'far al-Takhâwî (w. 321 H./ 931 M) misalnya, menulis *bâdâ dhîker bayân 'aqîdab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah 'alâ madhhab fuqahâ al-millâh: Abî Ḥanîffab al-Nu'mân b. Thâbit al-Kûfi*. Abû Ja'far al-Takhâwî, *'Aqîdat al-Takhâwîyah* (Bairut: Dâr Ibn Ḥazm, 1995), 7.

⁴ *Uṣūl al-Dīn* berarti prinsip-prinsip atau dasar-dasar dalam beragama. Konsep diantaranya di dirumuskan oleh 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w. 429 H./1037 M.) dalam *kitâb Uṣūl al-Dīn* (The Book of Religion Basics). Al-Baghdâdî menjelaskan bahwa dasar-dasar beragama menjadi prinsip-prinsip agama yang harus dipegang teguh untuk membedakan dengan komunitas lain yang mengaku beragama Islam namun justru tidak memerhatikan dasar-dasar tersebut. Konsep *Uṣūl al-Dīn* tidak semata dalam arti dimensi-dimensi teologis dalam beragama, namun juga dimensi-dimensi ritual atau ajaran dalam Beragama, bahkan juga prinsip-prinsip berpolitik dalam beragama. Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb Uṣūl al-Dīn* (Istanbul: Dâr al-Funûn, 1928), 4.

⁵ Istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* pertama kali digunakan oleh Ibn al-'Abbâs untuk mengidentifikasi komunitas umat Islam yang diyakini telah menjalankan prinsip-prinsip keislaman sehingga dikategorikan sebagai komunitas yang selamat. Penjelasan panjang lebar tentang konsep *Ahl al-Sunnah* dijelaskan oleh al-Baghdâdî. Inti pandangan al-Baghdâdî bahwa *Ahl al-Sunnah* merupakan komunitas yang selalu menjaga dan mempertahankan prinsip-prinsip pemahaman awal dalam Islam yang dibangun oleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya. Oleh karena itu komunitas *Ahl al-Sunnah* diyakini sebagai komunitas yang menjaga ortodoksi Islam. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb al-Farq bayn al-Firâq* (Kairo: Maktabah Ibn Sînâ, t.th.), 272-305.

pengetahuan juga berbeda.⁶ Perbedaan tersebut muncul karena sistem pembelajaran dan pemahaman suatu bidang kajian dalam Islam relatif lebih terbuka. Masyarakat atau intelektual mempunyai kebebasan untuk memilih mazhab atau aliran *kalâm* apa yang ingin diajarkan kepada peserta didiknya. Meskipun demikian, kebebasan ini dibatasi oleh kondisi peserta didik dan lingkungan sekitarnya. Kebebasan ini melahirkan varian aliran atau pemikiran *kalâm* di masyarakat tanpa harus menegaskan eksistensi yang lainnya.

Persoalannya tentu bukan semata pada problem transmisi pengetahuan. Sejarah panjang bagaimana studi *kalâm* bisa sampai ke Indonesia juga menjadi bagian dari pembentukan identitas studi *kalâm* di Indoensia. Persoalan lain juga menyangkut tradisi studi *kalâm* di atas yang masih perlu dilakukan kajian mendalam dalam hal kemampuannya untuk menjawab, menopang, menguatkan, dan menumbuh-suburkan spirit keagamaan dan keberagaman masyarakat. Namun demikian, fokus kajian *kalâm* yang dimaksud dalam kertas kerja ini lebih banyak dari kasus kajian *kalâm* di pesantren. Sebenarnya di luar pesantren juga terdapat pusat-pusat kajian *kalâm*, yakni sekolah dan madrasah, perguruan tinggi dan masyarakat itu sendiri.

Dari perspektif sejarah, kajian *kalâm* memiliki beberapa fase waktu dan pemikiran dengan karakteristiknya masing-masing.⁷ Ada fase klasik, pertengahan, modern, dan kontemporer. Fase-fase tersebut secara sederhana dapat berfungsi sebagai pembatasan persoalan agar tidak melebar. Fase tersebut juga berguna untuk membatasi ruang kajian dengan karakteristiknya masing-masing. Namun demikian, dalam praktiknya di lapangan batasan-batasan tersebut menjadi kabur. Pemahaman awam sering mengasumsikan bahwa prinsip-prinsip keyakinan dalam Islam dikonstruksi tanpa mengenal ruang dan waktu sehingga. Artinya, dalam konteks batasan perspektif, ada persoalan yang masih absurd di kalangan akademisi. Absurditas tersebut disebabkan oleh perbedaan perspektif dan

⁶ Istilah tentang *kalâm*, *tauhîd*, *'Aqîdah*, dan lainnya yang terkait dengan prinsip-prinsip keimanan atau *Uşûl al-Dîn* maknanya hampir sama meskipun dengan titik tekan pemaknaan atau orientasi yang berbeda. Selanjutnya dapat dibaca dalam H. Zuhri, *Pengantar Studi Tauhid* (Yogyakarta: SUKA Press, 2014).

⁷ *Ibid.*, 20.

pendekatan dalam memahami kajian yang ada. Oleh karena itu, hal urgen yang harus segera dilakukan adalah dengan mengeksplorasi lebih holistik untuk dapat menghasilkan satu konsep yang relatif utuh tentang apa yang dimaksud dengan sejarah pewacanaan *kalâm* di Indonesia.

Asal-usul Studi *Kalâm* di Indonesia

Perlu dipahami bahwa tradisi kajian keislaman meliputi berbagai aspek dan aspek teologi atau *kalâm* merupakan salah satunya. Namun demikian, kajian-kajian teologi atau tauhid atau *kalâm* relatif lebih lambat dibanding kajian bidang-bidang lain seperti fiqh, ḥadīth, dan lainnya. George Maqdisi menjelaskan—sebagaimana dikutip oleh Martin van Bruinessen—transmisi dan proses pembelajaran dalam Islam pada awalnya masih sangat tradisional di mana sistem klasikal baru muncul setelah abad ke-10 M, itupun hanya beberapa mata kajian saja. Sementara kajian-kajian teologi atau tauhid dan sejenisnya kebanyakan dilakukan secara personal dan dilaksanakan dalam forum-forum yang tidak formal.⁸ Pola tersebut hampir menyebar di seluruh penjuru dunia Islam. Sedangkan awal mula pewacanaan *kalâm* itu sendiri, menurut Josef van Ess, dilakukan oleh Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafiyah yang menulis *Kitâb al-ʾIjtâʾ* pada abad kedua Hijriah.⁹ pemahaman Ess tersebut dapat dimaknai bahwa pemahaman tentang keimanan atau tauhid sesungguhnya sudah mulai mapan semenjak masa kenabian, namun pemahaman tersebut tumbuh dan berkembang dalam bentuk pewacanaan seiring dengan perkembangan dan dinamika masyarakat dalam hal beragama dan interaksinya dengan hal-hal yang ada di luar agama, seperti politik, pengetahuan, budaya, dan bahkan diversifikasi keagamaan masyarakat pada waktu itu.

Dalam konteks keindonesiaan klasik, pewacanaan pengetahuan di Jawa mulai terekam pada abad ke-10 Masehi melalui apa yang disebut oleh Kenneth R. Hall sebagai lokalisasi teks-teks India dalam bentuk Puisi Kakawin yang ditulis dalam Candi-candi Tulisan dan Candi-candi Batu sebagai tempat peribadatan. Hal itu berlangsung sampai

⁸ Martin van Bruinessen, “Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning”, dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* (Berne: University of Berne, 1994), 45.

⁹ Josef van Ess, “The Beginning of Islamic Theology” dalam J.E. Murdoch, *The Cultural Context: In Medieval Learning* (Holland: Dordrecht, 1975), 87-111.

abad ke-15 M.¹⁰ Setelah Islam menyebar ke Indonesia, tradisi pewacanaan pengetahuan berubah dari pengetahuan sastra dan ilmu-ilmu kemanusiaan (antropologi) dasar ke arah penyebaran dan pengembangan dan melakukan proses transmisi pengetahuan keagamaan, proses perkembangan intelektual beralih dari pola-pola puitis ke pola-pola *discourse* dengan visi membangun keyakinan (*belief*).

Pewacanaan *kalâm* di masyarakat mulai dilakukan seiring dengan pewacanaan Islam. Pewacanaan Islam dimulai ketika Islam disampaikan dan disebarkan kepada masyarakat melalui para pendakwah baik yang formal maupun non-formal. Pendakwah formal adalah ulama-ulama yang hijrah ke kepulauan Nusantara untuk menyebarkan agama Islam sebagai bentuk tanggung jawab keberagamaannya. Sementara pendakwah non-formal dilakukan oleh para pedagang atau pengelana Muslim.¹¹ Semua itu berjalan dan mulai mapan pada abad ke-12 M.¹² Pandangan tersebut didasarkan atas suatu pemahaman bahwa dakwah Islam yang paling utama adalah dakwah tauhid sehingga secara otomatis ada proses pewacanaan *kalâm* dalam proses dakwah Islam.

Pada abad keenambelas, pola-pola pengkajian keilmuan *kalâm* mulai diproduksi dan direproduksi melalui proses penyalinan, penyaduran, dan penerjemahan teks-teks yang aslinya ditulis dalam bahasa Arab. Naquib al-Attas menunjukkan bahwa proses pengkajian keagamaan paling awal dalam bentuk penyalinan dan penerjemahan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu adalah penyalinan dan penerjemahan kitab *al-'Aqâid* karya Abû Ḥafs Najm al-Dîn al-Nasafî (w. 537 H./1142 M.), di mana proses ini dilakukan atas perintah

¹⁰ Kenneth R. Hall, "Traditions of Knowledge in Old Javanese Literature", *Journal of South East Asia Studies*, Vol. 36, No. 1 (Februari 2005), 26.

¹¹ Ada banyak simpulan yang dihasilkan atas pemahaman sejarah masuknya Islam di Indonesia. Jelasnya dapat dieksplorasi dari Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2007). Tentang peran pedagang ini dikokohkan oleh Muhammad Saleem Ahmad, "Islam in Southeast Asia: A Study of Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia", *Islamic Studies*, Vol. 19, No. 1, (1980), 138.

¹² Hal itu sebagaimana dikutip oleh Drewes dari Snouck Hourgronje. Drwews, "The Snouck proposes the year of 1200 as the earliest date for the "first serious step" toward inclusion of Indonesian Archipelago into the territory of Islam: these steps are supposed to have been taken by Muslims merchants from India, with which the Archipelago had been in contact for centuries", G.W.J. Drewes, "A New Light on the Coming of Islam in Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenlande Deel* 124, 4de, Afl (1968), 443.

Kerajaan Aceh.¹³ Sementara di tanah Jawa ada upaya permulaan tradisi penulisan dalam bentuk *pupuh* atau syair yang kemudian direkam dalam *Serat Centhini*. Melalui *Serat Centhini* dapat dijelaskan bahwa gagasan keagamaan mulai masuk dalam wacana pengetahuan di Keraton. Bahkan, konsep-konsep tentang santri dan guru yang tersymbolisasi dalam konsep *Shaykh* seperti Shaykh Among Rogo, sebagai penulis *Serat Chentini*, juga menjadi bukti atas berlangsungnya pewacanaan keagamaan meskipun masih dalam konteks yang parsial.¹⁴ *Serat Centhini* memang ditulis pada abad ke 18 M namun referensi yang digunakan—karena *Serat Centhini* merupakan sebuah gubahan—adalah Kitab *Jitismara* yang ditulis pada abad ke 16 M atau ke-17 M.

Koleksi dan sekaligus *mainstream* pewacanaan *kalâm* telah direkam dan dikupas dalam *Serat Centhini* dan dijadikan referensi dalam menyelesaikan persoalan-persoalan keagamaan. Di antara kitab atau rujukan yang dijadikan sumber atau referensi adalah *Semarkandi*, *Kitab Durat*, *Tilmisan*, *Asanusi*, *Patakul Mubin*, *Bayan Tasdik*, *Sail*, dan *Jaubiru*. Menurut Soebardi kitab-kitab tersebut disebut dalam *Serat Centhini* I, II, III, dan IV.¹⁵

Data dari *Serat Centhini* di atas kemudian dibuktikan secara valid di oleh Joko Iswanto ketika menelaah naskah *Kumpulan Kitab-kitab Islam Jawa* (KKKIJ) yang ada di Museum Sonobudoyo Yogyakarta. Dari deskripsi kitab-kitab tersebut, ada dua kitab yang dijadikan referensi bagi pengembangan Islam di Jawa, khususnya pada abad ke 18 M sampai abad ke 20. Kedua kitab tersebut adalah; (1) *Kitab Mupit* (Jw): *al-Mufîd* (Ar), karya Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Sulaymân al-Jazûlî (w. 1465). Van Ronkel menyebutnya dengan *Sharḥ Umm al-Barâhîn*, dan (2) *Kitab Sarab Durat* (Jw): *Kitab Tilmisani* atau *Sharḥ li al-Tilmisânî* (Ar), karya ‘Abd Allâh Muḥammad b. ‘Umar b. Ibrâhîm al-Tilmisânî, kitab merupakan keterangan (*sharḥ*) atas *Kitab Durr al-Sanûsî*. Koleksi KKKIJ tersebut bertemu dalam sosok al-Sanusi yang menulis *Umm al-Barâhîn* (Ibunya Argumen-argumen).

Koleksi di atas menunjukkan bagaimana studi *kalâm* di Keraton juga berjalan secara baik. Studi ini diperkirakan mulai berkembang

¹³ Syed M. Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A Seventh Century Malay Translation of the ‘Aq’id of al-Nasafî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1988).

¹⁴ Penjelasan lebih lengkap terdapat dalam Soebardi, “Santri-Religius Elements as Reflected in the Book of ‘Tjentini” dalam *Bijdragen tot de Taal- Land-en Volkenkunde*, Deel 127, 3de (1971), 334.

¹⁵ *Ibid.*, 336.

seiring dengan semakin kokohnya kekuasaan dan peran Keraton di masyarakat. Tentu bukan semata Keraton yang memanfaatkan kitab-kitab tersebut, tetapi justru, yang paling utama, adalah masyarakat dengan mana kitab-kitab tersebut dijadikan rujukan oleh penghulu Keraton ketika mereka menyampaikan gagasan-gagasan ketuhanan di masyarakat umum atau di lingkungan Keraton sendiri. Pertanyaannya, apakah referensi-referensi itu dari Pesantren, atau sebaliknya?, atau dari sumber berbeda? Kertas kerja ini tentu belum dapat menjawabnya secara memuaskan. Namun, beberapa bukti yang menguatkan peran pesantren dalam membangun konstruksi nalar kalam di Keraton bisa diambil dari bukti bahwa penulis, atau penggubah *Serat Centhini*, yakni Kiai Yasadipura I, R Ronggosutrasno, dan Raden Sasradipura tidak dapat dilepaskan dari ulama pesantren yakni Kiai Jungut, Kiai Kasan Besari dan Kiai Muhammad Mildan. Artinya, konstruksi nalar *Cethini* di samping dari *Serat Jatswara*, juga bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa serat *Chentini* berasal dari serta *Cendhini* yang berasal dari Cirebon, *Serat Centhini* juga berbasis dari Pesantren. Dengan demikian, Keraton dan Pesantren memiliki peran yang sama sebagai institusi sosial-keagamaan sebagai pengawal sekaligus penyebar konsep-konsep ketauhidan atau kalam di Indonesia dari abad ke-17 M.

Seiring tumbuhsuburnya tradisi menulis, perkembangan pengetahuan agama dan sistem pendidikan tradisional di Nusantara atau Indonesia sebelum merdeka muncul beberapa referensi yang juga tidak kalah pentingnya bagi pesantren. Di antara referensi-referensi tersebut adalah *Khamsab Mutîn fî 'Ilm al-Tawhîd*. Kitab kecil ini merupakan kompilasi lima matan (kitab pokok atau induk) baik dalam bentuk *naẓam* maupun *nathar*. Kelima matan tersebut adalah (1) *Matn al-Bajûrî* karya imam al-Bâjuri, (2) *Matn (naẓam)* al-Jawharah karya Ibrâhîm al-Laqqânî, (3) *Matn al-Sanûsîyah* karya Muḥammad Yûsuf al-Sanûsî, (4) *Matn al-Kbaridah (naẓam)* karya al-'Allâmah al-Dardîrî, dan (5) *Matn al-Shaybânîyah*.¹⁶ Kelima *matan* tersebut dapat diposisikan sebagai kumpulan kitab-kitab matan atau pokok. Sebenarnya,

¹⁶ Ada dua model penulisan teks dalam tradisi tulis di kalangan intelektual Muslim sepanjang sejarahnya yakni model narasi (*natsar*) dan model sajak-puitis dalam bentuk sajak yang teratur (*naẓam*). Kedua model memiliki kelebihan masing-masing. Model narasi mudah dipahami namun cenderung melebar dalam pembahasannya, sedangkan model sajak cenderung padat dan efisien kata sehingga mudah dihapal tetapi perlu pendalaman pemahaman yang menyeluruh.

kelimanya memiliki kerangka dan episteme pemikiran yang sama dan juga berasal kerangka pemikiran *kalâm* yang dibangun di era pertengahan.

Sementara itu, meskipun tidak banyak dikenal, kitab *al-'Aqâid al-Dinîyah* yang ditulis oleh 'Abd al-Rahmân b. Saqqâf b. Ḥusayn al-'Alawî al-Ḥusaynî yang terdiri dari empat jilid kecil-kecil juga penting untuk dicatat di sini sebagai referensi sekaligus bagian dari wajah diskursus pewacanaan *kalâm*/tauhid di kalangan pesantren pada khususnya dan masyarakat Muslim pada umumnya. Secara umum, kitab ini sesungguhnya tidak jauh isinya dengan kitab-kitab tauhid lain yang berisi tentang prinsip-prinsip iman (*arkân al-îmân*). Namun, pola pengkajian dan pembelajarannya yang gradual dari yang paling sederhana di jilid pertama dan kedua, mulai agak serius di jilid ketiga dan jilid keempat menjadikan kitab ini cukup komprehensif dari sisi sistematika dan metode pengakajiannya. Jilid pertama dan kedua untuk santri atau murid ibitidaiyah kelas satu sampai tiga, sementara jilid tiga dan empat untuk santri atau murid ibitidaiyah dari kelas empat sampai enam. Jilid pertama dan kedua disusun dalam bentuk Tanya-jawab ringan. Sementara dalam jilid ketiga dan keempat disusun dalam bentuk esai padat dengan bahasa dan pewacanaan yang cukup serius. Namun demikian sangat disayangkan tulisan ini belum dapat menjelaskan di mana dan bagaimana kitab itu ditulis. Yang jelas, pengkajian kalam di Indonesia baik untuk masyarakat umum, siswa-siswa di pendidikan dasar maupun menengah tidak kekurangan referensi yang sesuai. Hal ini menunjukkan bagaimana pengkajian kalam telah memiliki dasar pijak, pola, dan metode pengembangan. Namun demikian dapat dipastikan bahwa seluruh pewacanaan yang ada masih bertumpu pada pola pewacanaan yang dikembangkan di era pertengahan; sebuah pewacanaan yang cenderung monolog dan ortodoktif.

Di luar teks-teks berbahasa Arab yang ditulis oleh ulama-ulama abad pertengahan tersebut di atas, terdapat beberapa buku *kalâm* yang ditulis dengan aksara Arab *pegon* yang ditulis oleh ulama Indonesia dan dijadikan referensi di kalangan pesantren dan masyarakat. Di antara buku *kalâm* dalam bahasa Arab *pegon* adalah kitab dengan judul *Niat Ingsun Ngaji* karya KH. Badawi Hanafi, salah seorang pengasuh PP Ihya Ulumuddin Kasugihan Cilacap. Hal yang sama juga dilakukan oleh KH. Said Armiyya pendiri pondok at-Tauhidhiyyah menulis kitab *Ta'lim al-Mubtadi'in fi 'Aqâid al-Dîn* dalam dua jilid. Kitab ini bahkan

ditulis dalam bahasa Jawa *ngoko* yang khas Tegal. Selain itu ada juga kitab *Tauhid Jawa* yang disusun oleh KH. Asnawi Qudus. Kitab ini menjelaskan tentang ragam kajian dalam tauhid/*kalâm* dalam bahasa Jawa yang ditulis dengan aksara Arab *pegon*.¹⁷ Sementara KH Sholeh Darat Semarang juga menulis kitab *Tarjamah Sabîl al-Âbid 'alâ Jawharat al-Tawhîd*.¹⁸ Sedangkan Abî Aḥmad Bahâ' al-Dîn menulis *Syîr 'Aqâdab Islamiyah* yang berisi tentang aqidah lima puluh dalam bentuk syiir bahasa Jawa.¹⁹ Ghazali Munir menjelaskan bahwa dari tulisan-tulisan terjemahan yang sederhana tersebut di samping sebagai warisan nalar teologi Islam/*kalâm* yang dikonstruksi oleh Sholeh Darat juga sebagai sebuah karya sangat mempengaruhi pola pikir nalar agama (Islam) di masyarakat bahkan sampai hari ini.²⁰

Buku-buku berhuruf *pegon* seperti di atas dipahami sebagai bentuk kreativitas dan sekaligus proses inkulturasi pengetahuan yang sangat cerdas yang telah dilakukan oleh intelektual Muslim pada masanya. Secara genealogis gagasan dan pola penalaran tidak bisa dilepaskan dari pengaruh kalam pertengahan, namun kreativitas mereka sangat membantu menndekatkan *kalâm* kepada masyarakat karena menggunakan bahasa ibunya (Jawa, red) meskipun tetap tulisannya menggunakan huruf Arab. Dari sisi autentisitas, nampaknya tradisi literasi huruf *pegon* memang tidak sekuat ketika menggunakan bahasa aslinya, bahasa Arab. Karena itu tidak sedikit pula gagasan-gagasan *kalâm* yang ditulis dalam bahasa Arab meskipun penulisnya adalah orang Indonesia pada abad ke-18 dan 19 M.

Hal menarik dari karya-karya *kalâm* ulama Nusantara/Indonesia abad ke-18 dan 19 M. yang ditulis dalam bahasa Arab tersebut bahwa kajian mereka agak sedikit berbelok ke arah studi tasawuf. Hal itu sesungguhnya tidak lepas dari tradisi kajian sebelumnya. Kajian *kalâm* dalam konteks keindonesiaan klasik tidak dapat dilepaskan dari studi tasawuf karena nalar sufistik tentang ketuhanan memang dianggap paling pas dalam konteks keindonesiaan. Tokoh-tokoh semisal

¹⁷ KH. Asnawi Qudus, *Kitab Tauhid Jawa* (Semarang: Karya Toha Putra, 1997).

¹⁸ Sampai penelitian ini diselesaikan peneliti belum menemukan kitab karya Kiai Sholeh Darat tersebut. Informasi tersebut di antaranya ditulis oleh Ali Mas'ud, "al-Taqâlid al-Islâmiyah al-Iqlîmiyah bi Indonesia: Afkâr Shaleh Darat wa Ahmad Dahlan wa Hasyim Asy'ari", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 1 (2013).

¹⁹ Sampai penelitian ini diselesaikan peneliti belum menemukan kitab karya Kiai Sholeh Darat tersebut.

²⁰ Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Semarani* (Semarang: Walisongo Press, 2008).

Nuruddin al-Raniri, Abd al-Rauf Sinkeli, dan Abd al-Shamad al-Palimbangi, sebagaimana diposisikan oleh Martin van Bruinessen sebagai para pengkaji tauhid atau *kalâm* di masyarakat dengan ciri khas dan *mindset*-nya masing-masing. Hal yang sama juga dilakukan Nawawi al-Bantani dalam *Nûr al-Zalâm* yang merupakan penjelasan (*sharh*) dari kitab *Mandûmah ‘Aqîdat al-Awâm*²¹ dan Hasyim Asy’ari yang menulis kitab *Risâlat Abl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*. Jika Nawawi al-Bantani lebih fokus pada prinsip dasar tauhid, maka Hasyim Asy’ari menjabarkan beberapa tema dan cakupan kajian yang lebih luas meskipun dideskripsikan dan dianalisis secara singkat.²²

Dalam konteks kajian teologi Islam di Indonesia, tradisi kajian yang dilakukan oleh para ulama-ulama seperti Hasyim Asy’ari dan kawan-kawan lahir dari forum-forum non-formal, seperti pengajian di masjid-masjid khususnya Masjid al-Haram di Makkah, di mana dalam catatan Evilia Celebi—sebagaimana dikutip van Bruinessen—bahwa pada abad ke 16 ada banyak madrasah-madrasah, *takiyye* dan *zawiyah-zawiyah* meskipun pada abad-abad berikutnya sebagian besar madrasah yang ada telah berubah menjadi rumah pribadi. Namun demikian, bagi van Bruinessen, perlu diperhatikan pula bahwa meskipun ada tradisi *zawiyah* atau pesantren di Makkah namun ternyata kurikulum yang ada kebanyakan bermazhab Ḥanafî padahal di Indonesia realitas yang ada pada umumnya adalah Shâfi‘îyah. Oleh karena itu tradisi keilmuan yang ditransmisikan ke Indonesia jelas bukan dari sekolah formal atau madrasah melainkan dari pribadi-pribadi yang memang memiliki keragaman atau perbedaan pandangan atau mazhab. Salah satu tokoh yang cukup berpengaruh dalam proses transmisi ini adalah Ibrâhîm al-Kuranî.²³

Ibrâhîm al-Kuranî (1023–1101/1615– 1690) dan Aḥmad al-Qushashî—menurut penelitian Azyumardi Azra—merupakan dua sosok intelektual yang paling berpengaruh di dalam proses transmisi dan pengkajian keislaman paling dini khususnya terhadap murid-murid yang berasal dari Jawa. Konsep Jawa ini meliputi Thailand, Malaysia, Sumatra, dan Jawa itu sendiri. Di antara murid utama kedua

²¹ Nawawi al-Bantani, *Nur al-Zalâm* (Surabaya: Dar al-‘Ilm, t.th.).

²² Hasyim Asy’ari, *Risâlat Abl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* (Jombang: Maktab al-Turâth al-Islâmî, t.th.)

²³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 33-34.

guru tersebut adalah Yusuf al-Makassari, dan Abd al-Ra'uf al-Sinkili.²⁴ Santri dari Jawa ini belajar kepada al-Kuranî ataupun al-Qushashî dalam forum *ḥalâqah* di Masjid al-Haram ataupun klasikal di madrasah.

Mereka semua belajar di *ḥalqah* dan madrasah yang ada di Makkah, tetapi bukan di madrasah yang didirikan oleh penguasa pada waktu itu yakni madrasah-madrasah 'Uthmânî yang ada di Makkah. Ada kemungkinan, dan hal ini perlu dikaji ulang bahwa, tradisi madrasah di Indonesia justru berakar dari madrasah yang ada di al-Azhar Kairo atau madrasah yang berafiliasi ke al-Azhar, dan madrasah India Shaulatîyah yang ada di Mekkah. Yang terakhir ini jelas bukan afiliasi 'Uthmânî.²⁵ Lepas dari lemahnya bukti peran al-Azhar, van Bruinessen mencatat bahwa madrasah Shaulatîyah memberi dampak besar bagi eksistensi intelektualitas Muslim Indonesia di Makkah. Ada kesinambungan dan sinergisitas antara madrasah tersebut dengan tradisi *ḥalâqah* di Masjid al-Haram sehingga memunculkan tokoh Shaykh Nawawi al-Bantani (w. 1897), Ahmad Khatib (w. 1915) dan Mahfud al-Turmusi (w. 1920). Dari nama-nama tersebut, proses penyebaran gagasan *kalâm* yang terhimpun dalam beberapa teks-teks pokok yang digunakan sebagai bahan sekaligus rujukan yang kemudian menyebar di pasantren-pesantren dan masyarakat. Bahkan, tidak sedikit ulama Indonesia atau kiai pesantren yang mencoba menulis gagasan-gagasan kalam dan kemudian dibukukan menjadi sebuah kitab (kuning), seperti halnya KH. Hasyim Asy'ari dan masih banyak lainnya.

Dari sisi penulis, nama al-Bajûri atau al-Bajûri sangat dominan dalam menginspirasi dan mengembangkan gagasan-gagasan teologis di era pertengahan. Berikut perkembangan dan proses transmisinya yang terjadi di Indonesia.

Tabel I
al-Sanûsî dan Turunan *Umm al-Barâhîn*

| (Matn) Nama Kitab/Penulis | (Sharḥ) Nama kitab Sharḥ/Komentator |
|--|--|
| <i>Matn al-Sanûsîyah</i> /al-Sanûsî | <i>Ḥâsiyat al-Bâjûrî</i> /Ibrâhîm al-Bâjûrî |
| <i>Matn Jawbarat al-Tawḥîd</i> | <i>Tuḥfat al-Murîd</i> /Ibrâhîm al-Bâjûrî |
| <i>Kifâyat al-Anwâm</i> /Ahmad Fudholi | <i>Sharḥ Kifâyat al-Anwâm</i> /Tahqiq al- |

²⁴ Azyumardi Azra, "The Significance of Southeast Asia (the *Jawah* World) for Global Islamic Studies: Historical and Comparative Perspectives", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 8 (March 2015), 69-87.

²⁵ *Ibid.*, 35.

Dari silsilah di atas dapat disimpulkan bahwa sosok Abû Yûsuf al-Sanûsî, penulis *Umm al-Barâhîn*, merupakan salah satu tokoh yang berpengaruh besar bagi cikal-bakal lahirnya *mainstream* pewacanaan dan pemikiran *kalâm* di Indonesia. Di antara murid al-Sanûsî yang paling banyak dirujuk di Indonesia adalah Muhammad al-Fudhâlî dan dari al-Fudhâlî ada sosok Ibrâhîm al-Bâjurî.²⁶ Ketiga nama inilah yang kemudian mewarnai pewacanaan *kalâm* di Indonesia sampai hari ini. Pewacanaan *kalâm* yang demikian itu jika ditelusuri lebih jauh merupakan pewacanaan *kalâm* yang tumbuh dan berkembang pada era pertengahan, yakni era antara abad ke-13 sampai dengan abad ke 15 M. Pewacanaan tersebut cenderung sederhana dengan struktur logika yang sederhana, tetapi kemanfaatannya sangat besar dan sesuai dengan kondisi masyarakat Muslim Indonesia.

Struktur dan genealogi teks dan nalar *kalâm* keindonesiaan di atas kemudian berkembang ke berbagai teks-teks lainnya, seperti teks-teks yang dibuat untuk buku pelajaran atau buku daras yang diajarkan di sekolah-sekolah dasar atau Ibtidaiyah sampai sekolah menengah ke atas atau Aliyah, baik dalam bentuk utuh bahasa Arab atau sudah ditambah dengan terjemahan atau penambahan dengan menggunakan bahasa Jawa. Dengan tambahan rujukan dari berbagai buku-buku *kalâm* modern yang diproduksi di Timur Tengah dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, gagasan studi *kalâm* yang tampil di di buku-buku pelajaran kemudian terlihat kadang tidak memiliki gagasan utuh, cenderung muncul dalam potongan-potongan gagasan *kalâm* yang tidak utuh dan dibiarkan begitu saja karena ketaksadaran penulisnya tentang tema dan referensi yang digunakan. Akibatnya, sampai hari ini studi *kalâm* di Indonesia seakan masih “berjalan ditempat”.

Pesantren dan Realitas Studi *Kalâm* di Indonesia

Pesantren merupakan ujung tombak gerak dinamika *kalâm* di Indonesia. Peran pesantren dalam membangun studi *kalâm* sangat vital dan fenomenal antar-waktu karena pesantren di samping sebagai forum dan institusi pengkajian dan pengembangan masyarakat Muslim juga menjadi mata rantai sekaligus kesinambungan tradisi

²⁶ Ibrâhîm al-Bâjurî (w. 1860 M.) adalah intelektual Muslim abad ke-19 M. al-Bâjurî menjadi al-Shaykh al-Azhar ke-19. Sosoknya terkenal karena menjadi pembela dan sekaligus penguat gagasan-gagasan Ash‘ariyah yang mulai mendapat kritik tajam dari Wahabisme yang juga mulai menyebar dari Hijaz.

studi *kalâm*. Peran strategis pesantren ini tidak lepas dari eksistensinya yang tetap mampu melahirkan gagasan-gagasan strategis dan dinamis bagi upaya di atas. Strategi kolektif dan terintegrasi di antaranya menjadi salah satu kekuatan pesantren dalam menghadapi perubahan sosial. Abdurrahman Wahid merumuskan pesantren sebagai “sebuah kompleks dan lokasinya terpisah dengan kehidupan sekitarnya. Dalam kompleks itu terdiri beberapa buah bangunan, rumah kediaman pengasuh, sebuah masjid tempat pengajaran yang diberikan dan asrama, tempat tinggal para santri”.²⁷ Wahid mengedepankan dimensi integratif antara beberapa elemen fisik-simbolik yakni bangunan dalam bentuk kompleks, rumah kiyai dan masjid sebagai tempat belajar.

Gagasan dan struktur yang terintegrasi ini menempatkan pesantren tidak dapat dilepaskan dari masyarakat karena pesantren adalah bagian dari solusi-solusi cerdas yang dibangun oleh intelektual Muslim bersama masyarakat dalam mengatasi problem pendidikan (keagamaan) di masyarakat. Pesantren menjadi pusat kajian dan masyarakat menjadi ruang di mana kajian tersebut diuji dan diterapkan. Masyarakat menjadi kunci pengembangan pesantren dan pada saat yang sama pesantren juga merupakan salah satu elemen yang dapat melakukan reformasi dalam masyarakat.

Pewacanaan studi *kalâm* di Indonesia adalah pewacanaan dasar-dasar keyakinan (*arkân al-îmân*) yang terjadi di masyarakat, pewacanaan studi *kalâm* di pesantren dapat diposisikan sebagai realitas studi *kalâm* di masyarakat Indonesia, dan sebaliknya. Pesantren dan masyarakat merupakan dua elemen yang saling mengisi dan menghiasi wajah studi *kalâm* di Indonesia. Pesantren adalah simbol-simbol produksi wacana sementara masyarakat menjadi laboratorium yang selalu hidup dan dinamis dalam menguji dan menerapkan produksi keilmuan yang dibangun pesantren.²⁸

Jumlah yang pasti tentang pesantren memang tidak dapat ditentukan tetapi fakta di laporan-laporan penelitian menunjukkan bahwa pesantren berjumlah ribuan. Meskipun ada ribuan pesantren

²⁷ Abdurrahman Wahid, *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1988), 45.

²⁸ Azyumardi Azra berpendapat bahwa apa yang dilakukan dalam proses produksi pengetahuan di pesantren tidak semata proses produksi tetapi juga ada proses reproduksi dan bahkan proses vernakularisasi. Azyumardi Azra, “Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Dunia Islam Melayu-Indonesia”, dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia-Melayu* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009), 437.

namun kajian-kajian *kalâm* di pesantren relatif dapat dihitung jari. Artinya, meskipun ada banyak pesantren namun referensi dan berikut gagasan-gagasan *kalâm* yang diberikan di pesantren relatif terbatas dibanding dengan kajian-kajian lain semisal hukum Islam (*fiqh*) studi al-Qur'ân, dan kajian lainnya. Fakta keterbatasan tersebut dapat dilihat dari penelitian yang dilakukan van Bruinessen²⁹ tentang kitab kuning di pesantren dan studi referensi pokok kajian Islam di pusat-pusat peradaban di Jawa yang dilakukan oleh Agus Iswanto.³⁰

Sejarah pesantren dimulai berbarengan dengan masuknya Islam di Indonesia. Islam sampai ke Indonesia tidak dengan atau melalui peperangan tetapi melalui jalur damai baik dalam proses dakwah maupun melalui proses interaksi masyarakat, seperti perdagangan maupun migrasi. Pesantren terbentuk karena proses keingintahuan masyarakat tentang agama yang diyakini dan kemudian direspons oleh para pendakwah untuk dikumpulkan di suatu tempat yang disebut dengan surau, tajug, musala, dan masjid.

Menurut Deny Lombard, hanya melalui lembaga pesantren, Islamisasi Jawa dapat dipahami. Hal ini juga disebutkan dalam *Babad Tanah Jawa* yang menceritakan bagaimana Islam bersama para tokoh penyebar Islam (Walisongo) berkembang dan diterima oleh masyarakat Jawa. Dakwah Walisongo diawali dengan membangun lembaga pendidikan Islam (pesantren), seperti yang dilakukan oleh Sunan Ampel. Selanjutnya, para penyebar Islam ini mendirikan kerajaan Islam di Demak, dengan Raden Fatah sebagai rajanya.³¹

Dalam perjalanan sejarahnya, pesantren kemudian menjelma sebagai pusat transmisi pengetahuan keagamaan masyarakat Indonesia. Gagasan-gagasan tentang *kalâm* diwacanakan dan ditanamkan sebagai sebagai sebuah keyakinan di kalangan santri atau pelajar dan masyarakat. Proses demikian sudah memakan waktu berartus-ratus tahun. Oleh karena itu, tidak dapat dibayangkan bagaimana proses pengerasan keyakinan terbentuk sedemikian rupa. Keyakinan terhadap agamanya tersebut sangat kokoh sehingga sulit untuk dihapus atau dipindahkan ke agama lain atau bentuk keyakinan yang lain yang meskipun masih satu agama yakni Islam.

²⁹ van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning", 121-146.

³⁰ Agus Iswanto, "Syariat dalam Islam Jawa: Intertekstualitas Naskah Kempalan Kitab-kitab Islam Koleksi Musium Sonobudoyo" dalam *Jurnal Analisa*, Vol. 21, No. 2 (Desember 2014), 215-226.

³¹ Deny Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian 2: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2005), 67.

Secara umum, sebagaimana yang telah diteliti oleh beberapa ilmuwan seperti Muslim Abdurrahman³² dan Mastuhu, pesantren memiliki tipologinya masing-masing, ada pesantren yang diklaim sebagai pesantren modern, tradisional, salaf, dan lainnya. Tipologi demikian juga berpengaruh pada materi dan metode pengkajian teologi Islam seperti apa yang hendak disampaikan kepada santri. Tipologi pesantren secara langsung maupun tidak langsung dapat menunjukkan adanya tipologi pola pengkajian teologi Islam yang dibangun di pesantren tersebut. Alasannya, tipologi juga akan menentukan sistem kepemimpinan, sistem instruksi, kebijakan serta pilihan-pilihan materi atau kitab yang diajarkan kepada santrinya. Apapun tipologinya, pengajian *kalâm* merupakan salah satu kegiatan rutin di pesantren.

Pengkajian atau dalam bahasa yang formal seiring disebut sebagai pengkajian ini dilaksanakan secara kolektif atau dalam istilah pesantren disebut dengan pengajian *bandongan*, yakni pengkajian kitab kuning tentang *kalâm* yang dilakukan seorang kiai atau guru dengan membacakan teks berbahasa Arab sekaligus memaknainya dalam bahasa Jawa. Pada saat yang sama para santri mencatat makna-makna tersebut di bagian bawah kalimat atau kata yang tidak dipahami dengan menggunakan huruf *pegon* atau kata-kata Jawa tetapi dalam bentuk tulisan atau huruf-huruf Arab. Di samping metode *bandongan*, pengajian *kalâm* juga ada yang menggunakan metode *sorogan*, yakni metode prifat dalam bentuk seorang santri yang membaca teks-teks kitab kuning berbahasa Arab di hadapan kiai atau gurunya, pada saat yang bersamaan guru akan menyimak dan sekaligus membetulkan jika terjadi kekeliruan atas pembacaan santri tersebut.³³

Sejauh yang penulis ketahui, baik dengan metode *bandongan* apalagi *sorogan*, pengajian *kalâm* di pesantren-pesantren dapat dikatakan sangat langka. Ada banyak faktor yang menyebabkan pengajian *kalâm* di pesantren sebagai suatu aktivitas yang langka. Faktor keyakinan di kalangan umat Islam menjadi salah satunya. Keyakinan dalam arti

³² Muslim Abdurrahman, "Mengenal Ciri Pesantren di Jawa Timur: Ke Arah Menyusun Tipologi" dalam *Pesantren: Profil Kiyai, Pesantren dan Madrasah* (Jakarta: Badan Litbang Depag, 1981), 9-35.

³³ Di pesantren Sunda dikenal dengan istilah *ngalogat*, yakni menerjemahkan teks-teks Arab dalam bentuk pemaknaan langsung oleh kiai untuk kemudian dilakukan proses penerjemahan atau pemaknaan antar-baris yang dilakukan oleh santri. Aktivitas *ngaji kitab* ini dalam pesantren Jawa menggunakan tradisi pemaknaan ala *utawi iki iku* dan seterusnya.

harfiah tentunya yang menyebutkan bahwa keimanan itu bukan diwacanakan, tetapi dilakukan dan dihayati. Latar demikian melahirkan pemahaman bahwa pengajian *kalâm* bukan suatu pilihan utama. Faktor lainnya adalah fakta sejarah yang menunjukkan bahwa studi *kalâm* tidak dilakukan secara massal melainkan individual. Di samping kedua faktor tersebut, dorongan individual atau dari masyarakat untuk memahami dan mengkaji fiqh serta bahasa (Arab) di pesantren justru lebih besar dibandingkan dengan dorongan untuk memahami *kalâm*.

Meski demikian, bukan berarti tidak ada pengkajian *kalâm* di pesantren. Pengkajian *kalâm* di pesantren dilakukan di kelas-kelas sebagai bagian dari mata kajian yang wajib dipelajari oleh santri, baik dalam bentuk tradisional ala pesantren seperti kelas *I'dâd* dan seterusnya ataupun kelas dalam strata pendidikan modern seperti Madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, dan seterusnya. Ada banyak kitab tentang teologi Islam yang dijadikan sebagai referensi di kalangan pesantren untuk diajarkan atau diajarkan kepada santrinya.

Sebagai rujukan atau bahan ajar atau referensi, teks-teks *kalâm* di Indonesia, khususnya yang berkembang di pesantren, ada yang berbentuk *naẓam* (*manẓûmah*), tanya jawab (*al-as'îlah wa al-ajwîbah*) dan kitab *nathar*. Ketiga pola teks tersebut pada umumnya merupakan teks yang dikategorikan teks-teks yang sederhana dan mudah dipahami. Teks-teks *kalâm* demikian, kecuali beberapa teks tertentu, menjadi karakteristik umum teks-teks keagamaan yang berkembang di abad pertengahan Islam. Pada saat yang sama—penting untuk dicatat di sini—bahwa jenis teks tidak semata sebuah pilihan tetapi juga menunjukkan konstruksi nalar dan metode pembelajaran. Teks-teks puitis seperti *manẓûmah* cenderung padat dan dan dibaca dan dihapalkan lebih mudah, tetapi susah untuk dipahami. Sementara teks tanya-jawab lebih mudah dipahami dan dirasionalisir tetapi bukan untuk dihapalkan kata atau kalimatnya, demikian juga teks yang berbentuk *nathar* atau prosa. Dari ketiga jenis teks di atas ada yang paling ringan sampai yang cukup berat untuk dipahami. Hal itu sebagaimana yang dijelaskan dalam tabel berikut ini.

Tabel II
Jenis Referensi Pewacanaan *Kalâm*

| | | | |
|----------------------|--------------|--|---------------|
| Jenis/bobot Kitab | <i>Naẓam</i> | Tanya- jawab/ <i>al-as'îlah wa al-ajwîbah</i> | <i>Nathar</i> |
|----------------------|--------------|--|---------------|

| | | | |
|--------------------------|-----------------------------------|---|---|
| Ringan/ <i>I'dâdîyah</i> | <i>'Aqîdat al-'Anwâm</i> | <i>Durûs al-'Aqâ'id al-Dînîyah</i> jilid I | <i>Matn al-Sanûsîyah</i> <i>Matn al-Bâjurî</i> |
| Sedang/ <i>Wuṣṭâ</i> | <i>al-Jarîdab</i> | <i>Durûs al-'Aqâ'id al-Dînîyah</i> jilid II | <i>Jamharat al-Tawḥîd</i> |
| Sulit/ <i>Uḥyâ</i> | <i>al-Shaybânîyah al-Jawharah</i> | - | <i>Kifâyat al-'Anwâm al-Dasûqî</i> |

Untuk jumlah dan statistik kitab-kitab tauhid/*kalâm* yang diajarkan di Pesantren, penulis menggunakan data yang dikumpulkan oleh van Bruinessen. Dari ratusan referensi kitab kuning yang digunakan di Pesantren—menurut van Bruinessen—hanya sekira 17 % yang bertemakan tauhid/*kalâm*, sementara yang tertinggi adalah kitab-kitab fiqh (20%), tata bahasa Arab (12%), dan ḥadîth (8 %).³⁴ Dari 17% tema *kalâm* tersebut penggunaannya tersebar di pelosok-pelosok pesantren yang ada di Indonesia dan penggunaannya sebagai referensi dan kurikulum di pesantren-pesantren dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

Tabel III
Penyebaran Kitab Tauhid / *Kalâm* di Pesantren

| Daerah Jumlah Pesantren | Sumatra 4 | Kalsel 3 | Jabar 9 | Jateng 12 | Jatim 18 | Jumlah 46 | Tingkat Pendidikan |
|--|-----------|----------|---------|-----------|----------|-----------|--------------------|
| البراهين أم السنوسي الدسوقي | 2 | 0 | 2 | 0 | 1 | 5 | العالية |
| الشرقاوي العوام كفاية | 2 | 0 | 3 | 3 | 3 | 11 | الثانوية |
| الدورري نجان العوام عقيدة | 0 | 1 | 1 | 0 | 5 | 7 | الخواص |
| الظلام نور التوحيد جوهر المرید تحفة المجيد فتح | 1 | 1 | 0 | 0 | 1 | 3 | الثانوية |
| جواهر الكلامية | 4 | 1 | 2 | 2 | 8 | 17 | العالية |
| | 1 | 0 | 5 | 2 | 3 | 11 | الثانوية |
| | 0 | 0 | 0 | 4 | 9 | 13 | الإبتدائية |
| | 0 | 1 | 1 | 0 | 1 | 3 | الثانوية |
| | 1 | 0 | 3 | 2 | 1 | 7 | الثانوية |
| | 0 | 1 | 0 | 0 | 2 | 3 | الثانوية |
| | 2 | 1 | 1 | 2 | 2 | 8 | الخواص |
| | 0 | 0 | 1 | 3 | 5 | 9 | الثانوية |
| | 0 | 0 | 1 | 5 | 2 | 8 | الثانوية |

³⁴ van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 155.

| | | | | | | | |
|------------------------------------|---|---|---|---|---|---|----------|
| الحميدية حصن عقيدة الإسلامية | 1 | 0 | 0 | 1 | 2 | 4 | الثانوية |
|------------------------------------|---|---|---|---|---|---|----------|

Tabel di atas menunjukkan secara jelas bahwa referensi-referensi studi *kalâm* di Pesantren diproduksi pada era pertengahan dalam Islam, yakni era abad ke-13 M. atau abad ke-7 H. Kitab-kitab tersebut lahir untuk kepentingan pembelajaran dan pemahaman dasar tentang studi *kalâm* di suatu masyarakat yang dianggap belum memiliki kemampuan dasar tentang *kalâm*. Dalam satu perspektif, realitas studi *kalâm* tersebut tentu dianggap baik, namun dalam konteks yang lain, gambaran di atas menunjukkan bahwa studi *kalâm* di Pesantren nampaknya berjalan di tempat. Padahal, sebagaimana diakui bahwa pesantren merupakan pusat kajian dan penggembelangan keislaman yang selama ini diakui keahliannya. Oleh karena itu, sangat disayangkan jika kemudian dalam waktu yang cukup lama tidak ada evaluasi baik materi maupun bahan ajar studi *kalâm*.

Masa Depan Studi *Kalâm* di Indonesia

Dikusi *kalâm* berjalan seiring dengan kebutuhan masyarakat untuk memahami dan membangun keyakinan agama, Tuhan, utusan-utusan Tuhan, dan ajarannya. Karena itu studi *kalâm* berjalan seiring perjalanan pemahaman keagamaan (Islam) di masyarakat. Namun seiring dengan perkembangan zaman, studi *kalâm* tidak cukup menjadi penopang pemahaman keagamaan, studi *kalâm* harus maju ke depan sebagai corong Islam dalam menghadapi persoalan dan kompleksitas zaman. Mengapa harus *kalâm*? Karena *kalâm* menjadi pintu gerbang dan sekaligus pemantik bagi terbukanya kemungkinan perubahan dan keterbukaan Islam untuk menerima perubahan dan mampu berjalan seiring dengan perubahan yang terjadi di masyarakat. Itulah modernitas. Jika ditarik keluar, persoalannya apakah Islam *compatible* dengan modernitas. Dalam konteks *kalâm*, persoalan ini kemudian dicarikan solusinya oleh intelektual modern di dunia Islam baik di Timur Tengah maupun di Asia. Hal ini terutama muncul sejak modernitas muncul dan menjadi perbincangan di kalangan intelektual Muslim pada abad ke-18 M.

Dengan deskripsi genealogi *kalâm* di atas, cukup jelas darimana asal-usul dan alur perkembangan dan bagaimana realitas pewacanaan

kalâm di Indonesia. Semua itu membawa tantangan realitas kemodernan. Ada peluang-peluang yang memungkinkan untuk dapat berkembang dan juga terdapat faktor-faktor yang dapat memberi kontribusi bagi masyarakat dan agama. Namun, pada saat yang sama realitas di atas juga masih memiliki banyak kendala dan tantangan untuk terealisasinya harapan-harapan yang dimaksud.

Memahami prospek dan kendala menjadi penting untuk dapat mengidentifikasi peluang-peluang kemungkinan terjadinya perkembangan pemikiran sekaligus kemampuan mengidentifikasi pelbagai kendala atau persoalan yang ada. Di saat yang sama, dengan menempatkan prospek masa depan studi kalam di Indonesia juga ada kemampuan untuk mengukur diri seperti apa dan sejauh mana kekuatan yang ada di alam eksistensi kajian studi *kalâm*. Karena, kekuatan atau potensi yang ada juga sekaligus mengidentifikasi besarnya ancaman. Semakin lemah eksistensi *kalâm* semakin besar kemungkinan keterancaman atau kepunahan studi tersebut di masa yang akan datang.

Umat Islam Indonesia merupakan satu-satunya komunitas Muslim terbesar di dunia hingga saat ini. Keragaman dan besarnya masyarakat secara kuantitas menjadi prospek tersendiri bagi pengembangan studi *kalâm* di Indonesia, khususnya dalam konteks masa depan. Pada saat yang sama, produksi-produksi keilmuan juga masih terus berjalan dan dapat lebih berkembang lagi baik dari sisi metodologi, epistemologi maupun materi kajian yang diwacanakan. Produksi-produksi keilmuan yang ada sekarang masih sebatas pemberian informasi untuk dijadikan sebagai dasar keyakinan dalam beragama di masyarakat. Padahal, ruang lingkup pemberian informasi masih jauh dari kemungkinan lahirnya pewacanaan. Oleh karena itu, produksi-produksi keilmuan masih memungkinkan untuk dikembangkan lebih lanjut dari sekadar pemberian informasi.

Perkembangan masyarakat dari waktu ke waktu tidak dapat diprediksi secara pasti. Artinya, pengembangan studi *kalâm* masa depan masih terdapat banyak peluang yang memungkinkan untuk dipikirkan dan dirumuskan ulang. Pada abad modern, Ahmad Khan menulis *Jadîd Ilm al-Kalâm (New ilm al-Kalâm)*. Khan mengusung apa

yang ia sebut sebagai *unquestioned belief* dan *critical belief*³⁵ yang digunakan untuk mengembangkan studi *kalâm* masa depan.

Abu al-‘Ala al-Maududi juga melakukan hal sama. Ia menawarkan konsep *theo-democracy* sebagai oposisi dari *secular democracy* untuk membangun sebuah konsep negara yang paripurna. Lepas dari persoalan pro-kontra terhadap pandangan al-Maududi, ia berhasil memberikan jawaban prospektif terhadap konsep *kalâm* di satu sisi dan problematika negara di sisi lain. Hal yang sama juga telah dilakukan oleh Hasyim Asy’ari, Ahmad Dahlan, Nur Cholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan masih banyak intelektual Muslim lain yang secara kontinyu menggarisbawahi pentingnya pemahaman teologis yang tidak lepas dari konteks zamannya.

Yang jelas, studi atas nalar *kalâm* di masyarakat (intelektual) Muslim di Indonesia telah dilakukan dalam konteks korelasinya dengan dimensi modernitas dengan segala aspek, *episteme* dan pengaruhnya bagi kehidupan. Korelasi modernitas ini mau tidak mau memaksa para pemikir Muslim untuk menafsir ulang sejarah dan gagasan *kalâm* agar dapat *compatible* dengan prinsip-prinsip modernitas di atas. Meskipun dengan ragam latar, metode, dan orientasi yang berbeda-beda, namun pola dan paradigma pemikiran *kalâm* dalam konteks kekinian jelas ada kesamaan. Fauzan Saleh menyebutnya sebagai proses dan tantangan.³⁶ Hal yang sama juga diamini oleh Abdul Halim, di mana menurutnya aspek rasionalitas menjadi kunci bagi proses pembaruan masyarakat.³⁷ Sementara Machasin juga menunjukkan adanya inkonsistensi dalam metode pengkajian *kalâm* (*kalâm*) di Indonesia terutama dari sisi metodologi dan epistemologisnya. Menurut Machasin, kajian-kajian *kalâm* Islam (*kalâm*) yang dikembangkan semestinya memiliki metode yang sesuai dengan apa yang hendak dideskripsikan, bukan sebaliknya.³⁸

Dari paparan di atas, jelas kiranya bahwa dalam konteks kekinian problem studi dan pengembangan tauhid yang paling pokok adalah

³⁵ Tulisan tersebut peneliti dapatkan dalam bentuk terjemahan ke dalam bahasa Inggris dalam Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), 307-332.

³⁶ Fauzan Saleh, *Modern Trend in Islamic Theological Discourse in 20th Indonesia: Critical Study* (Leiden: Brill, 2003).

³⁷ Abdul Halim, *Teologi Islam Rasional: Apresiasi atas Wacana dan Praktis Harun Nasution* (Jakarta: Ciputat Press, 2001)

³⁸ Machasin, “Metode Pengkajian Ilmu Kalam di Indonesia”, *Laporan Penelitian Individual* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996).

perubahan pada isu sentral kajian. Sudah tidak zamannya lagi berdebat tentang keesaan Tuhan, karena semua agama sudah sejak lama diterima di masyarakat. Namun bukan berarti persoalan selesai. Dinamika sosial dan tumbuhkembangnya teknologi yang berakibat pada perusakan alam telah mendorong berbagai pihak agar agama memberi kontribusi signifikan bagi problem dan kerusakan alam. Persoalan ini kemudian dirumuskan dalam konsep *environment theology* atau *eco-theology*. Oleh karena teologi lingkungan mendesak untuk dirumuskan dan ini menjadi pekerjaan rumah bagi masa depan studi tauhid.

Jika *environment theology* ada pada wilayah *social theology*, maka dimensi-dimensi yang lebih bersifat personal juga perlu digarap lebih lanjut. Artinya, *individual theology* juga masih perlu dibangun lebih lanjut. Alasannya, sampai saat ini masih ada jarak atau persoalan antara realitas keimanan seorang Muslim dengan idealitas keyakinan yang selalu diimani. Prinsip-prinsip keyakinan atau keimanan yang ada di relung hati setiap Muslim kadang-kadang tidak sesuai dengan perbuatan seorang Muslim. Jarak ini muncul karena ada asumsi bahwa keyakinan adalah persoalan hati yang tidak dapat diekspresikan dengan tindakan atau kata-kata. Padahal, sesungguhnya prinsip-prinsip keimanan atau keyakinan harus sejajar dengan norma-norma dalam bertindak. Dengan demikian, dalam konteks aplikasi dan atau tindakan *individual theology* itu mewujudkan menjadi *individual morality*. Perbedaannya, jika *individual theology* lebih menitikberatkan pada dimensi praksis-*attitude*, maka *social theology* lebih menekankan pada proses dan dimensi ortodoksi suatu ajaran.

Catatan Akhir

Secara garis besar pemikiran bahwa tradisi pemikiran *kalâm* di Indonesia mulai berkembang seiring dengan masuknya Islam di Indonesia. Generasai pertama pewacanaan *kalâm* dikembangkan secara oral melalui gerakan-gerakan dakwah dengan memberi pencerahan teologis kepada masyarakat yang dilakukan, baik oleh orang-orang terpelajar, pendakwah atau masyarakat pebinis yang berasal dari Arab, Persia, maupun Gujarat (India). Mereka memulai berdakwah secara orang per-orang dari ke-9 M dan kemudian dilakukan secara sistematis dan massif mulai abad ke-13 M. Pewacanaan *kalâm* generasi pertama atau dari abad ke-9 M sampai abad ke 15 M. di kepulauan Nusantara dilakukan secara integral dengan pewacanaan lain yang terkait dengan Islam sebagai agama

yang sedang disebarkan di masyarakat. Generasi *kedua* yang dimulai dari abad ke-16 M. sampai abad 19 M. merupakan masa formasi tradisi pewacanaan *kalâm* di Indonesia yang dilakukan dengan proses penguasaan dan transmisi pengetahuan secara sistematis, baik dalam bentuk produksi maupun reproduksi kajian di pusat-pusat pengkajian yakni di Makkah, Madinah, dan di Kairo, tempat di mana calon-calon intelektual Muslim dari Indonesia menempa ilmu pengetahuan keagamaan. Generasi *ketiga* yakni dari abad ke-20 M. sampai sekarang merupakan generasi modern yang memahami, mengkaji, dan mengembangkan wacana teologi Islam di Indonesia. Generasi terakhir ini bersentuhan dengan berbagai peradaban dan teknologi-teknologi kemodernan. Pengkajian *kalâm* dilakukan secara formal di institusi-institusi pendidikan formal seperti sekolah dan madrasah dan non formal, yakni pesantren dan pusat-pusat pengkajian dengan metode dan pendekatan yang jelas dalam kerangka struktur atau konsep pengetahuan modern yang terus berkembang hingga saat ini.

Meskipun telah melalui tiga tahap dan dilakukan dalam waktu yang cukup panjang atau hampir 1100 tahun, dari sisi materi atau tema, kajian *kalâm* masih terfokus pada persoalan-persoalan dasar-dasar keyakinan (*arkân al-îmân*) dan kaidah-kaidah atau pokok kajian lain yang berjumlah 50 atau 60 (*'uqûid khamsîn* atau *'uqûid sittîn*). Artinya, secara materi sebetulnya kajian *kalâm* di Indonesia sangat tertinggal dan jalan di tempat. Fakta demikian pada akhirnya dapat diajukan satu tesis kajian bahwa studi *kalâm* di Indonesia masih jauh dari ideal, tidak ada pembaruan bahan ajar, materi ajar maupun evaluasi pembelajaran karena *kalâm* semata diposisikan sebagai keyakinan dengan tanpa melihat subjek yang meyakinkannya. Padahal, jika studi *kalâm* berjalan baik dan maju pesat baik di pesantren maupun di institusi pendidikan formal, maka dampak positifnya bukan saja pada kualitas pemahaman materi kajian tetapi juga pada kualitas keagamaan, bahkan juga pada kualitas keberagaman masyarakat dalam konteks kekinian. Ke depan, studi *kalâm* hendaknya dapat dipahami tidak sekadar keyakinan, tetapi juga sejarah produksi pengetahuan tentang keyakinan yang mampu melahirkan keyakinan. Karena itu jika produksi pengetahuan tersebut ditelaah ulang untuk tujuan yang lebih benar, baik, dan lebih berkualitas lagi, maka bukan tidak mungkin justru proses tersebut akan melahirkan keyakinan yang juga lebih benar dan lebih berkualitas lagi.

Daftar Rujukan

- ‘Abduh, Muḥammad. *Risâlat al-Tawḥîd*. Kairo: Maṭba‘at al-Khayrîyah, 1334 H.
- Abdurrahman, Muslim. “Mengenal Ciri Pesantren di Jawa Timur: Ke Arah Menyusun Tipologi” dalam *Pesantren: Profil Kiyai, Pesantren dan Madrasah*. Jakarta: Badan Litbang Depag, 1981.
- Ahmad, Muhammad Saleem. “Islam in Southeast Asia: A Study of Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia”, *Islamic Studies*, Vol. 19. No. 1, 1980.
- al-Attas, Syed M. Naquib. *The Oldest Known Malay Manuscript: A Seventh Century Malay Translation of the ‘Aqa’id of al-Nasafî*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1988.
- al-Bantani, Nawawi. *Nur al-Zalâm*. Surabaya: Dar al-‘Ilm, t.th.
- Asy’ari, Hasyim. *Risâlat Abl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah*. Jombang: Maktab al-Turâth al-Islâmî, t.th.
- Azra, Azyumardi. “Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Dunia Islam Melayu-Indonesia”, dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia-Melayu*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009.
- . “The Significance of Southeast Asia (the *Jawah* World) for Global Islamic Studies: Historical and Comparative Perspectives”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 8, March 2015.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Bagdhâdî (al), ‘Abd al-Qâhir. *Kitâb al-Farq bayn al-Firâq*. Kairo: Maktabah Ibn Sînâ, t.th.
- . *Kitâb Uṣûl al-Dîn*. Istanbul: Dâr al-Funûn, 1928.
- Bruinessen, Martin van. “Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning”, dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands. Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*. Berne: University of Berne, 1994.
- . *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Drewes, G.W.J. “A New Light on the Coming of Islam in Indonesia”, *Bijdragen tot de- Taal-, Land-en Volkenlande* Deel 124, 4de, Afl, 1968.
- Ess, Josef van. “The Beginning of Islamic Theology” dalam J.E. Murdoch, *The Cultural Context: In Medieval Learning*. Holland: Dordrecht, 1975.

- Halim, Abdul. *Teologi Islam Rasional: Apresiasi atas Wacana dan Praktis Harun Nasution*. Jakarta: Ciputat Press, 2001.
- Hall, Kenneth R. "Traditions of Knowledge in Old Javanese Literature", *Journal of South East Asia Studies*, Vol. 36, No. 1, Februari 2005.
- Iswanto, Agus. "Syariat dalam Islam Jawa: Intertekstualitas Naskah Kempalan Kitab-kitab Islam Koleksi Musium Sonobudoyo" dalam *Jurnal Analisa*, Vol. 21, No. 2, Desember 2014.
- Lombard, Deny. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian 2: Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 2005.
- Machasin. "Metode Pengkajian Ilmu Kalam di Indonesia", *Laporan Penelitian Individual*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.
- Mas'ud, Ali. "al-Taqa'lid al-Islamiyah al-Iqlimiyyah bi Indonesia: Afkar Shaleh Darat wa Ahmad Dahlan wa Hasyim Asy'ari", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 1, 2013.
- Munir, Ghazali. *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Semarani*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Qudus, KH. Asnawi. *Kitab Tauhid Jawa*. Semarang: Karya Toha Putra, 1997.
- Saleh, Fauzan. *Modern Trend in Islamic Theological Discourse in 20th Indonesia: Critical Study*. Leiden: Brill, 2003.
- Soebardi. "Santri-Religius Elements as Reflected in the Book of Tjentini", *Bijdragen tot de Taal- Land-en Volkenkunde*, Deel 127, 3de, 1971.
- Takhawî (al), Abû Ja'far. *'Aqîdat al-Takhawîyyah*. Bairut: Dâr Ibn Hâzm, 1995.
- Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.
- Wahid, Abdurrahman. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Wolfson, Herry Austryn. *The Philosophy of Kalâm*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Zuhri, H. *Pengantar Studi Tauhid*. Yogyakarta: SUKA Press, 2014.