

KARAKTERISTIK PERTUMBUHAN PESANTREN DI BIMA
(Telaah Historis Sekuens Kemunculan Lembaga Pendidikan Islam)

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Pendidikan Agama Islam
pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya**



Oleh:
Mukhlis
NIM. F23116091

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Mukhlis

NIM : F23116091

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 1 Juli 2020

Saya yang menyatakan,



Mukhlis

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Karakteristik Pertumbuhan dan Perkembangan Pondok Pesantren di Bima Nusa Tenggara Barat” yang ditulis oleh Mukhlis ini telah disetujui pada tanggal 11 Juli 2020

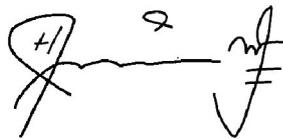
Oleh:

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, sweeping loop on the left and a series of smaller, connected strokes on the right.

Prof. Dr. H. Imam Bawani, M.A.

PROMOTOR

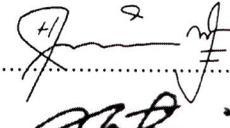
A handwritten signature in black ink, featuring a stylized 'H' on the left, a horizontal line with a small '2' above it, and a final flourish on the right.

Dr. Hanun Asrohah, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “Karakteristik Pertumbuhan Pesantren di Bima: Telaah Historis
Sekuens Kemunculan Lembaga Pendidikan Islam”
yang ditulis oleh Mukhlis ini telah disetujui
pada tanggal 2 November 2020

Tim Penguji:

- | | | |
|--------------------------------------|----------------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. | (Ketua/Penguji) |  |
| 2. Dr. Suryani, S.Ag., S.Psi., M.Si. | (Sekretaris Penguji) |  |
| 3. Prof. Dr. H. Imam Bawani, M.A. | (Promotor/Penguji) |  |
| 4. Dr. Hj. Hanun Asrohah, M.Ag. | (Promotor/Penguji) |  |
| 5. Prof. Dr. H. M. Taufik, M.Ag. | (Penguji Utama) |  |
| 6. Dr. H. Junaedi, M.Ag. | (Penguji) |  |
| 7. Dr. H. Ah. Zakki Fuad, M.Ag. | (Penguji) |  |

Surabaya, 2 November 2020



Ketua,
Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Mukhlis
NIM : F23116091
Fakultas/Jurusan : Doktor (S3) Pendidikan Agama Islam (PAI)
E-mail address : mukhlis@uinmataram.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KARAKTERISTIK PERTUMBUHAN PESANTREN DI BIMA (Telaah Historis Sekuens

Kemunculan Lembaga Pendidikan Islam)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 17 November 2020

Penulis

(Mukhlis)

ABSTRAK

Penelitian yang mendalam tentang pertumbuhan pesantren sebagai fenomena unik di berbagai daerah urgen dilakukan sehingga dapat diperoleh penggambaran yang komprehensif tentang pertumbuhan pesantren di Indonesia. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan karakteristik pertumbuhan pesantren di Bima - Nusa Tenggara Barat. Ada tiga pertanyaan penelitian yang diajukan, yaitu: 1) Mengapa lembaga pendidikan pesantren di Bima baru muncul pertama kali sekitar 350 tahun setelah masuk dan berkembangnya Islam dan setelah kemunculan madrasah serta sekolah Islam? 2) Bagaimana pertumbuhan lembaga pendidikan pesantren di Bima? dan 3) Bagaimana motif pendirian pondok pesantren di Bima.

Penelitian ini memadukan teknik penelitian kepustakaan dan lapangan dalam kerangka metode kualitatif. Setelah melakukan analisis data kepustakaan dan lapangan, peneliti menyimpulkan sebagai berikut: 1) Keterlambatan munculnya pesantren di Bima disebabkan oleh: (a) pola islamisasi yang *top-down*, di mana raja memeluk Islam, menjadikan Islam sebagai agama kerajaan, dan menata semua bidang kehidupan keberagamaan rakyat, termasuk pendidikan, (b) *Resource* keulamaan terekrut seluruhnya dalam struktur keulamaan kesultanan mulai dari level pusat (istana) hingga ke level desa yang jumlahnya lebih dari 350 orang, dan juga terserap menjadi guru formal di madrasah milik kesultanan, (c) Kesultanan melakukan institusionalisasi lembaga pendidikan dalam bentuk madrasah dan sekolah yang jumlahnya mencapai 31 buah (1951) dan menjadi 75 buah (1968); 2) Pertama kali pesantren muncul di Bima pada tahun 1968 dan tidak mengalami penambahan hingga waktu sepuluh tahun kemudian, 1978. Tren pertumbuhan pesantren dalam 30 tahun periode awal (1968-1997) lambat dimana muncul 16 pesantren baru; 11 di antaranya eksis hingga kini, sedangkan 5 pesantren tutup. Tren pertumbuhan pada periode kedua (1998-2018) sangat cepat dimana muncul 61 pesantren baru; 41 di antaranya eksis hingga kini dan 20 lainnya tutup. Jadi, hingga tahun 2018 muncul 77 pesantren di Bima; 52 di antaranya masih eksis sedangkan 25 tutup. 3) Motif yang melatari pendirian pesantren di Bima beragam. Secara prioritas motif-motif itu meliputi: (a) motif pendidikan, (b) motif dakwah, (c) motif pemberdayaan, (d) motif ekonomi, (e) motif ideologi agama, dan (f) motif ideologi mazhab/organisasi. Dua motif pertama merupakan motif utama dan bersama; empat motif lainnya, dalam derajat yang bervariasi, dimiliki secara spesifik dan berbeda aksentuasinya di antara para pendiri pesantren.

ABSTRACT

In-depth research on the growth of pesantren as a unique phenomenon in various provinces and districts is so urgent that a comprehensive picture of the growth and development of pesantren in Indonesia is to be available. This study aims to describe the characteristics of growth of pesantren in Bima, West Nusa Tenggara. There are three research questions in this study, namely: 1) Why did the pesantren as educational institution in Bima firstly appear around 350 years after the entry and development of Islam in the area, and emergence of madrasah and Islamic school? 2) How is the characteristic of growth of pesantren in Bima? and 3) What are the motives for the establishment of pesantren in Bima?

Combining library and field research techniques under the qualitative method framework, this study found: 1) The delay of pesantren emergence in Bima due to: (a) the top-down pattern of islamization, once the King of Bima became Muslim he made Islam his kingdom official religion, and organized all areas of people's religious life, including education matter, (b) *Ulama* resources were recruited in the structure of the sultanate *ulama* organization from the central level (palace) to the village one which numbered more than 350 people. They were also signed as formal teachers in madrasahs built and controlled by the sultanate, (c) The Sultan conducted institutionalization of Islamic education in form of madrasahs and schools which numbered up to 31 in 1951 and became 71 in 1968; 2) The first pesantren appeared in Bima in 1968, and did not increase until ten years later, 1978. The trend of pesantrens growth in 30 years of initial period (1968- 1997) was slowly where 16 new pesantren emerged; 11 of them exist until now, while 5 were closed. The growth trend in the second period (1998-2018) was very rapid where 61 new pesantren emerged; 41 of them exist until now and 20 others were closed. So, overall until 2018, 77 pesantrens have emerged in Bima; 52 of them still exist while 25 were closed. 3) The motives underlying the figures to establish a pesantren in Bima are quite diverse. Prioritized motives include: (1) educational motives, (2) preaching motives, (3) empowerment motives, (4) economic motives, (5) religious ideological motives, and (6) school ideology motives / organization. The first two motives are main and common motives shared by all the pesantren founders, while the rest four, to varying degrees, have specific and different accents among the figures.

مُلَخَّصُ البَحْثِ

إنَّ الدِّرَاسَةَ عَن تَارِيخِ المَعَاهِدِ وَتَطَوُّرِهَا كَظَاهِرَةٍ إِقْلِيمِيَّةٍ لَهَا أَهْمِيَّتُهَا فِي وَضْعِ تَصَوُّرٍ كَامِلٍ وَشَامِلٍ عَن تَطَوُّرِ المَعَاهِدِ فِي إندُونِيسِيَا بِصِفَةِ عَامَّةٍ. فَيَهْدَفُ هَذَا البَحْثُ إِلَى وَصْفِ تَارِيخِيّ لِتَطَوُّرِ المَعَاهِدِ فِي بِيَمَا نُوسَا تَنَجَارَا العَرَبِيَّةِ. وَبِنَظَرٍ هَذَا البَحْثُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَسْئَلَةٍ وَهِيَ (١) لِمَاذَا تَأَخَّرَتْ نَشْأَةُ المَعَاهِدِ التَّرْبَوِيَّةِ فِي بِيَمَا بِ ٣٥٠ سَنَةً بَعْدَ دُخُولِ الإِسْلَامِ وَتَطَوُّرِهِ وَبَعْدَ تَطَوُّرِ المَدَارِسِ الإِسْلَامِيَّةِ؟ (٢) كَيْفَ نَشَأَتْ المَعَاهِدُ فِي بِيَمَا؟ (٣) مَا هِيَ دَوَافِعُ تَأْسِيسِ المَعَاهِدِ فِي بِيَمَا؟

وَظَفَ هَذَا البَحْثُ كُلاًّ مِنْ الأَسْلُوبِ المَكْتَبِيِّ وَالمَبْدَائِيِّ فِي إِطَارِ المَدْحَلِ الكِنْفِيِّ، وَبَعْدَ تَحْلِيلِ بَيَانَاتِهِ المَبْدَائِيَّةِ بِمَا فِيهَا المَخْطُوطَاتِ فَقَدْ تَوَصَّلَ هَذَا البَحْثُ إِلَى النَتَائِجِ الآتِيَّةِ: (١). يَرْجِعُ تَأَخُّرُ نَشْأَةِ المَعَاهِدِ إِلَى عِدَّةِ أَسْبَابٍ: (أ) إِنَّ عَمَلِيَّةَ اعْتِنَاقِ السُّلْطَنَةِ للإِسْلَامِ تَمَّ بِطَرِيقَةٍ تَنَارُفِيَّةٍ حَيْثُ أَسْلَمَ السُّلْطَانُ (المَلِكُ) فَاتَّخَذَ الإِسْلَامَ دِينًا رَسْمِيًّا لِسُلْطَنَتِهِ وَنَظَّمَ كُلَّ جَوَانِبِ الحَيَاةِ الدِّيْنِيَّةِ بِنِظَامٍ إِسْلَامِيٍّ بِمَا فِي ذَلِكَ مَجَالِ التَّرْبِيَّةِ. (ب) إِنَّ جَمِيعَ العُلَمَاءِ (عَدَدُهُم ٣٥٠ عَلِيْمًا) تَمَّ تَوْظِيفُهُمْ كَعُلَمَاءِ السُّلْطَنَةِ مِنَ المَسْتَوَى الرِّئَاسِيِّ (قَضَرَ السُّلْطَانُ) إِلَى الفِرَى وَالأَرِيَافِ كَمَا تَمَّ تَعْيِينُهُمْ مُعَلِّمِينَ فِي المَدَارِسِ التَّابِعَةِ لِسُلْطَنَتِهِ. (ج) قَامَتِ السُّلْطَنَةُ بِرِعَايَةِ المَوْسَّسَاتِ التَّرْبَوِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ عَلَى شَكْلِ المَدَارِسِ الإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي بَلَغَ عَدْدُهَا ٣١ مَدْرَسَةً فِي ١٩٥٢ وَازْدَادَ عَدْدُهَا لِيَبْلُغَ ٧٥ مَدْرَسَةً فِي ١٩٦٨. (٢) نَشَأَتْ المَعَاهِدُ أَوَّلَ مَا نَشَأَتْ عَامَ ١٩٦٨ م أَوْ بَعْدَ انْتِهَاءِ سُلْطَنَةِ بِيَمَا بِسَبْعِ عَشْرَةَ سَنَةً (عَامَ ١٩٥٠ م) وَلَمْ يَشْهَدْ أَيُّ تَطَوُّرٍ بَعْدَ ذَلِكَ بِعُقْدِ (عَامَ ١٩٧٨). وَكَانَ تَطَوُّرُ المَعَاهِدِ فِي الفَتْرَةِ الأُولَى (١٩٦٨ - ١٩٩٧) بِطَبِيعَةٍ حَيْثُ نَشَأَتْ ١٦ مَعْهَدًا فَقَطْ، ١١ مِنْهَا مَازَالَتْ مَفْتُوحَةً حَتَّى الآنَ وَالأُخْرَى الحَمْسَةُ قَدْ أُغْلِقَتْ أَبْوَابُهَا. أَمَّا تَطَوُّرُ المَعَاهِدِ فِي الفَتْرَةِ الثَّانِيَّةِ (١٩٩٨ - ٢٠١٨) سَرِيعٌ جِدًّا حَيْثُ تَأَسَّسَتْ ٦١ مَعْهَدًا ٤١ مِنْهَا مَفْتُوحَةً حَتَّى الآنَ وَ ٢٠ مِنْهَا قَدْ أُغْلِقَتْ. إِذَنْ، بَلَغَ عَدَدُ المَعَاهِدِ الَّتِي تَأَسَّسَتْ فِي بِيَمَا حَتَّى عَامَ ٢٠١٨ م ٧٧ مَعْهَدًا ٤١ مِنْهَا مَازَالَتْ مَفْتُوحَةً وَ ٢٥ مِنْهَا أُغْلِقَتْ. (٣) أَمَّا الدَّوَابِعُ وَالأَهْدَافُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا تَمَّ تَأْسِيسُ المَعَاهِدِ فِي بِيَمَا فَهِيَ مُخْتَلَفِيَّةٌ أَهْمُهَا: (١) الدَّوَابِعُ التَّرْبَوِيَّةُ (٢) الدَّوَابِعُ الدَّعْوِيَّةُ (٣) الدَّوَابِعُ التَّمَكِينِيَّةُ (٤) الدَّوَابِعُ الإِقْتِصَادِيَّةُ (٥) الدَّوَابِعُ العَقِيدِيَّةُ (٦) الدَّوَابِعُ المَذْهَبِيَّةُ. أَمَّا الدَّافِعِيَّتَانِ الأُولَيَانِ فَهُمَا مُشْتَرِكَتَانِ بِحَيْثُ انْطَلَقَ مِنْهُمَا جَمِيعُ مَوْسِسِي المَعَاهِدِ. وَأَمَّا الدَّوَابِعُ الأُخْرَى فَانْطَلَقَ مِنْهَا بَعْضُ المَوْسِسِينَ دُونَ بَعْضِهِمْ وَاحْتَلَفَتْ بَيْنَهُمْ فُؤُوهَا.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL DALAM	ii
PERSEMBAHAN	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PERSETUJUAN PROMOTOR DISERTASI	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI	vi
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP	vii
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI	viii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	x
KATA PENGANTAR	xi
ABSTRAK	xiv
DAFTAR ISI	xvii
DAFTAR TABEL	xx
DAFTAR GAMBAR	xxii
DAFTAR LAMPIRAN	xxiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Pertanyaan Penelitian	17
C. Tujuan Penelitian	17
D. Kegunaan Penelitian	18
E. Kajian Teoretik	19

	F. Penelitian Terdahulu	25
	G. Sistematika Penulisan	36
BAB II	KAJIAN PUSTAKA	38
	A. Aspek Kesejarahan Pesantren	38
	B. Pesantren Sebagai Institusi Pendidikan Islam	76
	C. Motif Pendirian Pesantren	84
BAB III	METODE PENELITIAN	95
	A. Jenis dan Pendekatan	95
	B. Jenis dan Sumber Data	97
	C. Teknik Pengumpulan Data	98
	D. Teknik Analisis Data	103
	E. Teknik Pengecekan Keabsahan Data	105
BAB IV	KONTEKS SOSIAL HISTORIS ISLAM DI BIMA	107
	A. Sejarah Daerah Bima	107
	B. Masuknya Islam ke Bima	113
	C. Islam di Bawah Kesultanan Bima	133
BAB V	PERTUMBUHAN PESANTREN DI BIMA	151
	A. Praktek Pendidikan Islam dalam Masyarakat Bima	151
	1. <i>Uma Guru, Langga, Sigi, Asi</i>	152
	2. Madrasah dan Sekolah	166
	B. Kemunculan Pesantren di Bima	180
	1. Gambaran Umum.....	180
	2. Pertumbuhan Pesantren pada Periode 1968 – 1997.....	187

3. Pertumbuhan Pesantren di Bima Periode 1998 sampai 2018	196
C. Motif Pendirian Pesantren di Bima	204
1. Motif Pendidikan	204
2. Motif Dakwah	206
3. Motif Pemberdayaan	215
4. Motif Ekonomi	221
5. Motif Ideologi Agama	223
6. Motif Ideologi Mazhab/Organisasi	232
7. Tinjauan atas Motif Pendirian Pesantren	235
BAB VI PENUTUP	242
A. Kesimpulan	242
B. Implikasi Teoretik	245
C. Keterbatasan Studi dan Rekomendasi	247
DAFTAR PUSTAKA	249

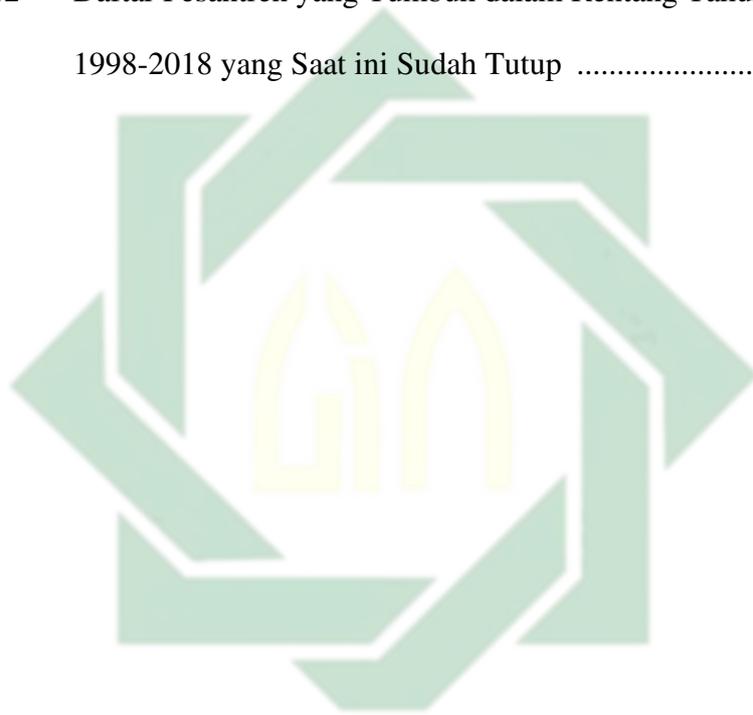
LAMPIRAN-LAMPIRAN

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR TABEL

Tabel 4.1	Perbandingan Kutipan Naskah BO tentang Tahun Masuknya Islam ke Bima	126
Tabel 4.2.	Daftar Kejenelian dan Pejabat <i>Lebesae</i> di Kesultanan Bima ..	147
Tabel 5.1	Daftar Madrasah yang Didirikan Selama Masa Pemerintahan Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin (1915-1951)	173
Tabel 5.2	Daftar Madrasah yang Didirikan oleh Badan Hukum Syara' Kesultanan Bima Tahun 1952-1968	177
Tabel 5.3	Daftar Madrasah yang Didirikan oleh Yayasan Islam Bima Tahun 1967-1989	179
Table 5.4	Daftar Pesantren di Kabupaten Bima Menurut Tahun Berdirinya dalam Rentang Tahun 1968-2018	183
Table 5.5	Daftar Pesantren di Kota Bima Menurut Tahun Berdirinya dalam Rentang Tahun 1968-2018	186
Tabel 5.6	Daftar Pesantren yang Berdiri dalam Rentang Tahun 1968-1997 dan Eksis hingga Tahun 2018	193
Tabel 5.7	Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Tiga Periode Sepuluh Tahunan Selama Rentang Tahun 1968-1997	194
Tabel 5.8	Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Enam Periode Lima Tahunan Selama Rentang Tahun 1968-1997	196
Tabel 5.9	Pertumbuhan Pesantren di Bima dalam Rentang Tahun 1998 hingga 2018	198

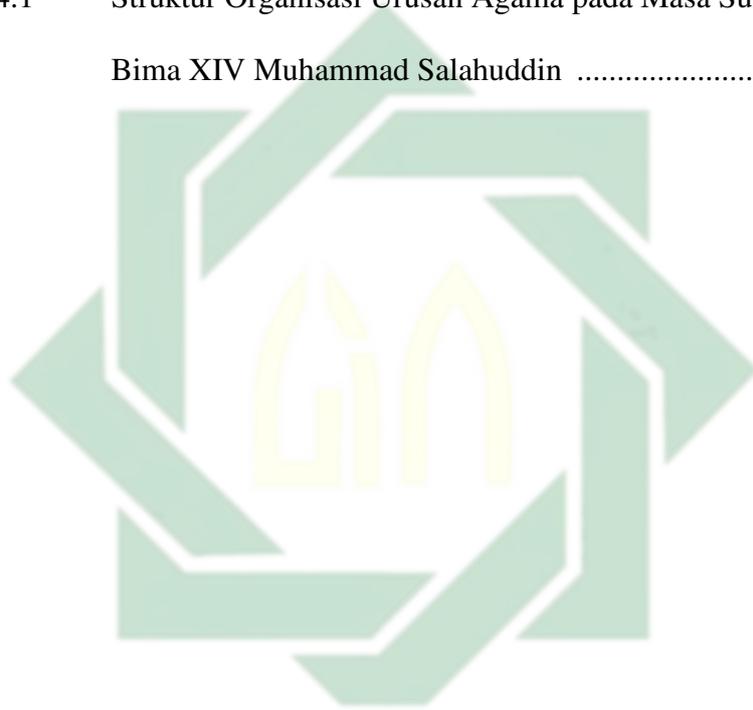
Tabel 5.10	Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Dua Periode Sepuluh Tahunan Selama Rentang Tahun 1998-2018	200
Tabel 5.11	Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Empat Periode Lima Tahunan Selama Rentang Tahun 1998-2018	201
Tabel 5.12	Daftar Pesantren yang Tumbuh dalam Rentang Tahun 1998-2018 yang Saat ini Sudah Tutup	202



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3.1	Skema analisis kualitatif model interaktif diadopsi dari Matthew B. Miles and A. Michael Huberman	105
Gambar 4.1	Struktur Organisasi Urusan Agama pada Masa Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin	142



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 Peta Bima
- Lampiran 2 Glosarium Bahasa Bima
- Lampiran 3 Daftar *Cepe Lebe* dan Desa Wilayah Kewenangan Tugasnya
(Diterbitkan oleh Sekretaris Wilayah Daerah Tingkat II Kabupaten
Bima Tanggal 30 Oktober 1982)



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kajian tentang pondok pesantren (selanjutnya disebut pesantren saja) dalam berbagai aspeknya telah banyak mengundang ketertarikan para peneliti sehingga telah banyak pula dihasilkan karya tulis ilmiah dan populer yang menghiasi berbagai perpustakaan dan toko buku. Hasil-hasil kajian tentang pesantren itu, bila dicermati, hampir selalu mengambil objek dan *setting* Jawa, Madura atau Sumatera. Hal itu dapat dimengerti karena di tiga pulau itulah pesantren mengalami masa-masa awal pembentukannya. Jawa adalah tempat untuk pertama kali pesantren dirintis pada abad ke-18 kemudian dikembangkan dan dilembagakan hingga mencapai bentuknya sebagaimana sekarang. Eksistensi pesantren di Jawa telah sangat mapan sedemikian rupa sehingga lembaga pesantren di pulau itu dipandang sebagai barometer kemajuan dan model untuk pengembangan pesantren di pulau/daerah lain di Indonesia. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila pesantren yang dipandang sebagai yang terbesar, termaju, atau terbaik mula-mula terdapat di Jawa.

Aneka hasil kajian tentang pesantren telah banyak ditulis baik yang berbentuk laporan penelitian formal-akademik untuk meraih gelar kelulusan pada jenjang pendidikan tertentu (S1 [sarjana], S2 [magister], S3 [doktor]) maupun produk penelitian non formal-akademik untuk kebutuhan seminar-seminar, publikasi ilmiah, eksekusi program tertentu, dan penetapan kebijakan terkait

pesantren. Hasil-hasil kajian itu dapat ditemukan di beberapa perpustakaan, terutama di lingkungan perguruan tinggi (PT) Islam dan umum. Dari kategori hasil kajian formal-akademik, tidak sedikit yang berbentuk disertasi, suatu laporan penelitian yang diakui memiliki bobot akademis yang tertinggi. Sebagai contoh, di dua PTAIN tertua di Indonesia, yaitu UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, telah dihasilkan belasan penelitian disertasi tentang pesantren. Ada pula disertasi dari PT umum, seperti yang ditulis oleh Mastuhu,¹ dan bahkan beberapa disertasi dihasilkan dari PT di luar negeri, seperti yang ditulis oleh Karel A. Steenbrink,² Zamakhsyari Dhofier,³ Abdurrahman Mas'ud,⁴ Ronald Alan Lukens-Bull.⁵ Sebagian terbesar dari disertasi itu, mencapai hingga 75%, mengambil objek dan *setting* penelitian tentang pesantren di pulau Jawa; hanya sekitar 25% disertasi lainnya dengan *setting* di luar Jawa, yaitu di Madura, Sumatera Barat, dan Sulawesi Selatan. Kenyataan itu patut untuk menimbulkan rasa prihatin, karena geliat dan dinamika pesantren di luar Jawa menjadi agak terabaikan dan luput dari kajian-kajian ilmiah. Tetapi, pada sisi yang lain,

¹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1994).

² Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, terj. Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman (Jakarta: LP3ES, 1991 [cet. II]). Judul asli dari buku itu adalah *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Recente Ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht* (terbit tahun 1974).

³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994). Buku itu merupakan terjemahan dari disertasinya, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java" (Disertasi -- The Australian National University, 1981).

⁴ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004); *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006). Dua buku adalah terjemahan dari disertasinya, "The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teaching" (Disertasi -- University of California Los Angeles [UCLA], 1997).

⁵ Ronald Alan Lukens-Bull, *Jihad a la Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, terj. Abdurrahman Mas'ud et.al. (Yogyakarta: Gama Media, 2004). Buku itu adalah terjemahan dari disertasinya, "A Peaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", (Disertasi -- Arizona State University, Arizona, 1997).

kenyataan itu sekaligus menjadi peluang untuk melakukan pengkajian yang serius tentang pesantren di luar tiga pulau tersebut dari berbagai aspeknya.

Hasil-hasil kajian tersebut, dari sudut pandang keluasan cakupannya, dapat dikelompokkan menjadi dua. Kelompok pertama mengkaji satu atau lebih pesantren tertentu secara partikuler dengan menganalisis unsur-unsur yang ada di dalamnya yang, menurut Dhofier, meliputi kiai, santri, kajian kitab, masjid, dan pondok;⁶ menurut Mastuhu meliputi unsur organik dan anorganik.⁷ Pesantren, dalam kelompok kajian ini, terkadang ditilik pula dengan tinjauan dari aspek perubahan atau dinamika internal dan eksternal, atau *endogenous* dan *exogenous*. Perubahan *endogenous* adalah perubahan dalam sebuah sistem yang ditimbulkan oleh kekuatan-kekuatan yang interdependen dan efek-efek umpan-balik dalam sistem itu sendiri; sedangkan perubahan *exogenous* adalah perubahan dalam suatu sistem yang dipengaruhi oleh sebab-sebab yang berasal dari luar sistem itu⁸ Kajian dalam kelompok pertama ini permulaannya diinspirasi oleh ketertarikan kepada pesantren tertentu, dan keluasan lingkungnya dibatasi oleh relevansinya dengan pesantren yang telah dipilih sebagai objek penelitian. Penelitian dalam kelompok ini sangat banyak jumlahnya.

Penelitian-penelitian dalam kelompok kedua mengkaji pesantren dalam konteks studi kawasan dengan menjadikannya sebagai suatu fenomena kewilayahan di daerah atau pulau tertentu. Pesantren yang dikaji dalam kelompok

⁶ Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

⁷ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*.

⁸ Nancy Brandon Tuma, "Social Dynamics", *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, Vol. 04, eds. Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery (New York: Macmillan Reference USA, 2000), 2664

ini tidak dipilih secara preliminier sebelum penelitian, tetapi ditemukan di wilayah atau daerah yang diteliti. Seluruh pesantren yang ditemukan dalam wilayah penelitian diperlakukan sebagai sebuah fenomena unik kewilayahan; meskipun tidak tertutup kemungkinan, untuk alasan tertentu, satu atau lebih dari pesantren-pesantren itu secara partikuler dianalisis lebih luas dan mendalam. Penelitian dalam kelompok kedua ini, kalau tidak dikatakan langka, masih sangat sedikit jumlahnya. Di antara penelitian yang dapat dimasukkan dalam kelompok kedua ini adalah penelitian yang dilakukan oleh Steenbrink,⁹ Dhofier,¹⁰ Hanun Asrohah,¹¹ dan Abu Hamid.¹² Dari sejumlah penelitian yang termasuk dalam kelompok kedua ini sebagian besar berwilayah penelitian di Jawa.

Penelitian tentang pesantren sebagai fenomena kewilayahan berfokus pada identifikasi sejarah dan dinamika pertumbuhan serta perkembangan pesantren di suatu wilayah. Batasan wilayah, dalam hal ini, bisa mencakup teritori baik sempit seperti sebuah daerah kabupaten, pulau, atau provinsi, maupun luas seperti sebuah negara, region, atau bahkan benua. Hasil identifikasi itu bisa memberikan gambaran tentang karakteristik tertentu berkaitan dengan pertumbuhan dan perkembangan pesantren di daerah tertentu. Secara leksikal, kata karakteristik

⁹ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*.

¹⁰ Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

¹¹ Hanun Asrohah, *Pelebagaan Pesantren Asal Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa* (Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Informasi Penelitian dan Diklat Keagamaan Depag. RI, 2004). Buku ini berasal dari disertasi penulisnya untuk meraih gelar doktor di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tahun 2002. Lihat juga Hanun Asrohah, *Transformasi Pesantren: Pelebagaan, Adaptasi, dan Respon Pesantren Menghadapi Perubahan Sosial* (Jakarta: Dwiputra Pustaka Jaya, 2012).

¹² Abu Hamid, "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan", dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, Taufik Abdullah ed. (Jakarta: Rajawali, 1983), 395-408.

berarti “mempunyai sifat khas sesuai dengan perwatakan tertentu”.¹³ Kata itu memiliki sejumlah padanan atau kata yang bertalian makna dengannya, seperti distingtif, eksklusif, idiosinkratik, individual, partikular, partikelir, privat, spesifik; tipikal, akhlak, karakter, kepribadian, perangai, perilaku, personalitas watak, sifat, dan tabiat.¹⁴ Keseluruhan kata itu menunjuk kepada pengertian adanya atribut yang khas atau spesifik tentang subjek yang dibicarakan, baik sebagian atau keseluruhannya, dibandingkan dengan yang lain. Ketika dihubungkan dengan pertumbuhan dan perkembangan pesantren di suatu wilayah tertentu, maka kata karaktersitik itu memberikan pengertian bahwa pertumbuhan dan perkembangan pesantren di daerah yang dibicarakan itu memiliki kekhasan ciri pada keseluruhan atau sebagian aspeknya dibandingkan dengan yang terdapat di wilayah lainnya.

Kata pertumbuhan dan perkembangan kerap kali dibedakan pengertiannya. Dalam kamus, kata pertumbuhan berarti “hal (keadaan) tumbuh”,¹⁵ terbentuk dari kata dasar “tumbuh” yang berarti timbul, bertambah besar atau sempurna, sedang berkembang, terbit, dan terjadi.¹⁶ Adapun kata perkembangan berarti “perihal berkembang”,¹⁷ dan kata “berkembang” itu sendiri berarti “menjadi besar (luas, banyak, dan sebagainya), memuai,” dan “menjadi bertambah sempurna”.¹⁸ Secara terminologis pertumbuhan merujuk kepada proses dimana bertambahnya jumlah

¹³ BPPB Kemdikbud (Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan), “Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring”, 2016, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/karakteristik> diakses 1 Agustus 2020.

¹⁴ BPPB Kemdikbud, “Tesaurus Tematis Bahasa Indonesia Daring”, 2020, <http://tesaurus.kemdikbud.go.id/tematis/lema/karakteristik> diakses 1 Agustus 2020.

¹⁵ BPPB Kemdikbud, “Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring”, 2016 <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/pertumbuhan>. diakses 1 Agustus 2020.

¹⁶ Ibid., <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tumbuh>, diakses 1 Agustus 2020.

¹⁷ Ibid., <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/perkembangan>, diakses 1 Agustus 2020.

¹⁸ Ibid., <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/berkembang>, diakses 1 Agustus 2020.

yang disertai pula penambahan ukuran, berat, dan tinggi yang sifatnya *irreversible* (tidak bisa kembali dalam keadaan awal), sehingga sifatnya lebih kuantitatif. Di sisi lain, perkembangan merujuk kepada proses diferensiasi, organogenesis, *reversible* (atau dapat terulang) dan berujung pada terbentuknya keadaan yang baru dan lebih lengkap sehingga sifatnya lebih kualitatif. Baik pertumbuhan maupun perkembangan memiliki karakteristik masing-masing yang boleh jadi aktualisasinya berbeda sama sekali atau memiliki kemiripan dan kesamaan antara satu individu dengan individu lainnya. Dihubungkan dengan subjek dalam tulisan ini fokusnya dibatasi hanya pada karakteristik pertumbuhan pesantren di Bima.

Karakteristik pertumbuhan pesantren dapat pula ditilik dari segi pola kemunculannya. Dalam sejarah, pola kemunculan pesantren bisa bermula dari sekedar sebuah tempat belajar mengaji yang diinisiasi oleh seseorang yang memiliki ilmu agama Islam, lalu terkumpul santri yang belajar kepadanya yang semakin lama bertambah banyak jumlahnya, kemudian berkembang menjadi sebuah pondok pesantren yang dilengkapi dengan unsur, sarana, dan prasarana pendukungnya.¹⁹ Senada dengan pola yang tradisional itu, penelitian yang dilakukan oleh Abu Hamid menemukan lima pola pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Sulawesi Selatan, yaitu: (pola I) pesantren hanya berbentuk rumah kiai di mana para santri datang belajar mengaji kepadanya; (pola II) ketika jumlah santrinya bertambah banyak dan ketika rumah kiai tidak mampu

¹⁹ Proses berdirinya pesantren yang demikian itu pada awal mulanya dikemukakan oleh beberapa penulis dengan menyitir keterangan yang diberikan oleh S.C. Hurgronje. Lihat, Joko Sayono, "Historiografi Pesantren Perspektif Metodologis: Antara Ada dan Tiada", *Sejarah dan Budaya*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2010), 26.

menampungnya, maka dibangunlah masjid di dekat rumah kiai yang berfungsi sebagai pusat kegiatan pendidikan selain rumah kiai; sebagian santri menginap di masjid atau rumah-rumah penduduk di sekitar pesantren; (pola III), ketika jumlah santri yang menginap tidak tertampung lagi oleh masjid dan rumah-rumah penduduk, maka didirikan pondok-pondok di sekitar rumah kiai untuk tempat tinggal bagi mereka; (pola IV) pesantren mulai mengenal dan mengadopsi sistem pembelajaran klasikal melalui lembaga pendidikan formal madrasah dan sekolah; (pola V) pesantren mewujudkan menjadi suatu lembaga pendidikan yang kompleks dan modern, bahkan ada yang membuka cabang di daerah-daerah lain.²⁰

Hasil penelitian Hamid di atas memperkuat temuan para peneliti sebelumnya, seperti Steenbrink dan Dhofier, serta sejalan dengan penelitian yang lebih kemudian, seperti yang dilakukan oleh Asrohah. Dari semua penelitian itu dapat disimpulkan dua hal, yaitu: (1) Secara kewilayahan, dalam hal ini Jawa dan Sulawesi Selatan, kemunculan pesantren jauh mendahului kemunculan madrasah. Pesantren telah hadir semenjak abad ke-17 dan berperan penting sebagai wadah pendidikan dan dakwah Islam di daerah tempatnya tumbuh, sedangkan madrasah baru hadir pada paruh pertama abad ke-20; (2) Kehadiran sebagian dari madrasah merupakan hasil dari pengembangan kelembagaan pesantren tertentu sebagai respons dan adaptasinya terhadap perkembangan sistem pendidikan modern yang diintrodusir oleh penjajah Belanda dan efek dari gerakan pembaharuan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. Dua poin itu menjadi penciri umum pertumbuhan dan perkembangan pesantren di berbagai wilayah di Indonesia.

²⁰ Lihat Hamid, "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan".

Pertumbuhan pesantren pada masa sekarang tidak selalu mengikuti pola tradisional kemunculan pesantren sebagai mana ditemukan oleh para peneliti di atas, khususnya Hamid. Ada beberapa fenomena baru yang menunjukkan pola yang berbeda dalam proses berdirinya sebuah pesantren di suatu daerah tertentu. Dalam hal ini, Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama) mengidentifikasi adanya tiga pola baru, yaitu: (1) Pondok pesantren yang berasal dari sekolah atau madrasah; (2) Pondok pesantren yang berdirinya merupakan suatu paket langsung yang lengkap dan integral; dan (3) Pondok pesantren yang didirikan oleh komunitas homogen yang berkepentingan untuk menjaga kesinambungan keilmuan yang mereka miliki dan meningkatkan wawasannya.²¹ Tidak tertutup kemungkinan, jika penelitian-penelitian lebih lanjut tentang pertumbuhan pesantren dilakukan di lebih banyak wilayah di Indonesia, ditemukan pola baru yang berbeda dari tiga pola yang tersebut. Oleh karena itu, penelitian dalam bidang tersebut tetap urgen dilakukan.

Di antara wilayah yang kurang terjamah oleh kajian tentang kemunculan pesantren sebagai fenomena kewilayahan—padahal di wilayah itu lembaga pendidikan pesantren sedang mengalami pertumbuhan dan perkembangan—adalah provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB), khususnya Bima. Bima, hingga tahun 2002, adalah nama salah satu dari tujuh daerah kabupaten/kota dalam wilayah administratif provinsi NTB. Enam daerah kabupaten/kota yang lainnya adalah Kota Mataram (ibukota provinsi), Kabupaten Lombok Barat, Kabupaten

²¹ Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah: Pertumbuhan dan Perkembangannya* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 2003), 11.

Lombok Tengah, Kabupaten Lombok Timur, Kabupaten Sumbawa, dan Kabupaten Dompu. Pada tahun 2002 Kabupaten Bima dimekarkan menjadi Kota Bima²² dan Kabupaten Bima; tahun 2005, Kabupaten Sumbawa dimekarkan menjadi Kabupaten Sumbawa dan Kabupaten Sumbawa Barat; dan tahun 2010, Kabupaten Lombok Barat dimekarkan menjadi Kabupaten Lombok Barat dan Kabupaten Lombok Utara. Jadi, hingga tahun 2010 itu di wilayah NTB sudah terdapat sepuluh kabupaten/kota. Dalam tulisan ini nama Bima digunakan untuk merujuk kepada dua wilayah sekaligus, Kabupaten Bima dan Kota Bima, kecuali apabila disebutkan secara terpisah. Selain itu, ketika nama Bima ditulis dalam frasa “etnis Bima”, maka itu merujuk kepada nama etnis yang merupakan penduduk asli dan menjadi penduduk mayoritas di Bima hingga saat ini. Selain etnis asli itu, di Bima juga terdapat penduduk dari beberapa etnis pendatang, seperti etnis Bugis, Samawa, Sasak, Flores, Bali, Jawa, Madura, Arab, dan Cina.

Karakteristik keberagaman penduduk Kota Bima dan Kabupaten Bima adalah mayoritas muslim. Dari 128.290 pemeluk agama di Kota Bima, menurut data BPS tahun 2019, komposisinya adalah Islam 126.389 orang (98,52 %), Protestan 938 orang (0,80 %), Katolik 683 orang (0,51 %), Hindu 258 orang (0,14 %), dan Budha 22 orang (0,03 %).²³ Dari 499.823 pemeluk agama di Kabupaten Bima, menurut data BPS tahun 2017, komposisinya adalah Islam 497.417 orang (99,51 %), Protestan 238 orang (0,05 %), Katolik 1.921 orang (0,38 %), Hindu

²² Kota Bima dibentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2002 tentang Pembentukan Kota Bima di Provinsi Nusa Tenggara Barat yang disahkan pada tanggal 10 April 2002; Lembaran Negara RI Tahun 2002 Nomor 26.

²³ Badan Pusat Statistik Kota Bima, *Kota Bima dalam Angka 2020* (Bima: BPS Kota Bima, 2020), 63-64, 100.

225 orang (0,05 %), dan Budha 22 orang (0,004 %).²⁴ Jika data statistik dari dua daerah itu digabung dan disederhanakan maka jumlah pemeluk agama adalah 628.113 orang di mana 623.806 orang (99,31 %) di antaranya adalah pemeluk Islam dan sisanya, 4.307 orang (0,69 %) merupakan gabungan pemeluk agama Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha.

Dominannya jumlah muslim di Bima dengan sendirinya berkonsekuensi pula pada banyaknya jumlah tempat ibadah Islam (masjid, langgar, dan musala) untuk mendukung pelaksanaan ibadah dan kegiatan keislaman lainnya, serta berdirinya aneka lembaga pendidikan Islam baik formal –seperti madrasah, pesantren, sekolah Islam, dan perguruan tinggi Islam– maupun nonformal dalam bentuk sentra-sentra pendidikan al-Qur'an di masjid, musala, dan rumah-rumah penduduk serta majelis taklim.

Istilah lembaga pendidikan Islam itu sendiri mengandung pengertian yang luas sehingga membutuhkan klarifikasi ketika diangkat sebagai objek kajian. Menurut Muhaimin, lembaga pendidikan Islam, bila ditilik dari aspek program dan praktik penyelenggaraannya, dapat dikelompokkan ke dalam enam jenis, yaitu: (1) Pondok pesantren atau madrasah diniyah—dalam UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional disebut sebagai pendidikan keagamaan (Islam) formal seperti pondok pesantren/madrasah diniyah (ula, wustha, `ulya, dan ma`had `ali); (2) Madrasah dan pendidikan lanjutannya, seperti IAIN, STAIN, dan UIN yang bernaung di bawah Kementerian Agama; (3) Pendidikan umum yang bernapaskan Islam, yang diselenggarakan oleh dan/atau berada di bawah naungan

²⁴ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Kabupaten Bima dalam Angka 2018* (Bima: BPS Kota Bima, 2018), 143.

yayasan dan organisasi Islam; (4) Pelajaran agama Islam di sekolah/madrasah/ perguruan tinggi sebagai suatu mata pelajaran atau mata kuliah, dan/atau program studi; (5) Pendidikan Islam dalam keluarga atau tempat-tempat ibadah dan/atau forum-forum kajian keislaman, majelis taklim, dan institusi-institusi lainnya yang diselenggarakan oleh masyarakat; (6) Pendidikan di sekolah/ perguruan tinggi pada umumnya atau di luar sekolah yang disemangati oleh ajaran dan nilai-nilai Islam yang dikembangkan oleh pendidik atau tenaga kependidikan muslim yang memiliki komitmen, loyalitas, dan dedikasi tinggi terhadap Islam.²⁵

Khusus mengenai lembaga pendidikan pesantren, data dari Kantor Wilayah (Kanwil) Departemen Agama (Depag) NTB tahun 2008 menunjukkan bahwa di Bima terdapat 46 pesantren masing-masing 9 pesantren di Kota Bima dan 37 pesantren di Kabupaten Bima.²⁶ Pesantren-pesantren itu terbagi dalam tiga tipe menurut tipologi yang dibuat oleh Depag, yaitu: pesantren salafiyah/tradisional (tipe 1), khalafiyah/ashriyah/modern (tipe 2), dan campuran/kombinasi (tipe 3).²⁷

²⁵ Lihat Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 20-21.

²⁶ Departemen Agama Kanwil NTB, "Data Pesantren Tahun 2008 Departemen Agama Kanwil NTB", (Mataram: Departemen Agama Kanwil NTB, 2008).

²⁷ Pesantren salafiyah/tradisional (tipe 1) adalah pondok pesantren yang menyelenggarakan pembelajaran dengan pendekatan tradisional; pembelajaran ilmu-ilmu agama Islam dilakukan secara individual atau kelompok dengan konsentrasi pada kitab-kitab klasik, berbahasa Arab, atau dikenal dengan sistem wetonan/sorogan/bandongan; penjenjangan tidak didasarkan pada satuan waktu, tetapi pada tamatnya atau tuntasnya suatu kitab yang dipelajari, dan santri dapat naik jenjang dengan mempelajari kitab yang tingkat kesukarannya lebih tinggi. Pesantren khalafiyah/ashriyah/moderen (tipe 2) adalah pondok pesantren yang menyelenggarakan kegiatan pendidikan dengan pendekatan moderen dalam bentuk satuan pendidikan formal, baik madrasah (Madrasah Ibtidaiyah [MI], Madrasah Tsanawiyah [MTs], Madrasah Aliyah [MA], atau Madrasah Aliyah Khusus [MAK]) maupun sekolah (Sekolah Dasar [SD], Sekolah Menengah Pertama [SMP], Sekolah Menengah Umum [SMU], dan Sekolah Menengah Kejuruan [SMK]) dengan sistem klasikal. Pesantren campuran/kombinasi (tipe 3) adalah pondok pesantren yang model penyelenggaraan pendidikannya merupakan perpaduan antara semua karakteristik dari dua tipe sebelumnya; sistem wetonan/sorogan/bandongan dan sistem *ala* satuan pendidikan formal

Tipologi demikian digunakan dalam instrumen atau formulir pendataan pesantren yang dikeluarkan oleh Depag.²⁸ Data yang lebih baru yang dirilis oleh Kementerian Agama (Kemenag) Kabupaten Bima dan Kemenag Kota Bima menunjukkan penambahan jumlah pesantren di daerah itu. Tahun 2013 terdapat 63 pesantren di Bima, masing-masing 12 pesantren di Kota Bima dan 51 di Kabupaten Bima. Angka-angka itu, pada tataran permukaan, menunjukkan adanya dinamika pertumbuhan lembaga pendidikan pesantren di Bima. Pada level analisis yang lebih dalam verifikasi terhadap angka-angka itu penting untuk dilakukan; demikian pula mengungkap pola dan karakteristik pertumbuhan itu sendiri.

Fenomena pesantren di Bima dapat dikatakan sebagai fenomena baru. Pesantren tertua yang masih bertahan hingga saat ini berdiri tahun 1968, yaitu Pesantren Darul Furqan yang terletak di desa Dodu kecamatan Rasanæ Timur, Kota Bima. Itu berarti sistem pendidikan pesantren di bumi Bima baru berusia 52 tahun pada tahun 2020. Kenyataan itu agak mencengangkan bila dihubungkan dengan usia masuk dan berkembangnya Islam di daerah tersebut yang sudah mencapai lebih dari 410 tahun. Menurut informasi dalam salah satu naskah kuno warisan dari Kesultanan Bima, Islam masuk ke tanah Bima pada tahun 1609; dan masyarakat Bima secara masif telah menganut Islam sejak paruh pertama abad ke-17.²⁹ Dibandingkan dengan banyak daerah lain yang juga telah berabad-abad

moderen diterapkan secara simultan. Lihat Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah: Pertumbuhan dan Perkembangannya* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 2003), 28-31.

²⁸ Depag. RI, "Formulir Pendataan Pondok Pesantren Tahun Pelajaran 2006/2007" (Jakarta: Bagian Perencanaan Data Sekretariat Dirjen Pendidikan Islam Depag RI, 2006), 1-2.

²⁹ Terdapat kontroversi di kalangan sejarawan tentang waktu dan asal kedatangan Islam ke Bima. Setidaknya terdapat enam pendapat yang berbeda di kalangan sejarawan yang mengkaji masalah

menerima Islam dan mayoritas penduduknya muslim —seperti Jawa, Madura, Sumatera, dan Lombok— Bima dapat dibilang sangat terlambat mengadopsi sistem pendidikan *a la* pesantren. Di Jawa, misalnya, cikal bakal pesantren telah lahir sejak abad ke-18 dan mengalami perkembangan pesat pada abad ke-19.³⁰ Sebagian pesantren mampu bertahan hingga sekarang dari semenjak pertama berdirinya, tumbuh dan berkembang, sedangkan sebagian lagi tidak mampu bertahan, tutup tertelan jaman.³¹ Demikian pula di Lombok, yang letaknya berdekatan dengan dan sebagai tetangga pulau bagi Bima, lembaga pendidikan Islam pesantren telah marak berdiri pada awal abad ke-20 dan cikal bakalnya telah dirintis sejak abad ke-19. Faktor apa yang membuat Bima terlambat dalam mengadopsi sistem pendidikan pesantren merupakan pertanyaan yang menarik untuk ditelusuri jawabannya.

Selain fenomena kemunculannya yang relatif baru dalam konteks Bima, latar belakang inisiatif pendirian pesantren pun penting untuk diungkapkan. Hal ini berkaitan dengan tujuan dan motif-motif yang dimiliki oleh para inisiator pendirian pesantren itu sendiri. Tindakan mereka mendirikan pesantren tidak saja penting untuk dimengerti tentang proses, tempat dan waktunya, tetapi lebih dari itu adalah alasan mereka. Hal terakhir itulah yang berkaitan dengan motif, yaitu

itu dengan menyebutkan angka tahun yang berbeda-beda, yaitu 1450 atau 1540 (pendapat Zollinger), 1050 H atau 1640 M (pendapat Ahmad Amin), 1028 H atau 1608 M (pendapat M. Fachrir Rahman), 1617 (pendapat Abdullah Tajib), 26 April 1619 M (pendapat Syukri H. Ibrahim), dan 1609 (pendapat Abdullah Ahmad). Masalah ini akan diuraikan secara tersendiri pada bagian lain dalam tulisan ini.

³⁰ Asrohah, *Pelembagaan Pesantren*. Asrohah, *Transformasi Pesantren*.

³¹ Sebuah penelitian yang dilakukan oleh Abu Hamid di Sulawesi Selatan menunjukkan bahwa banyak pesantren yang pernah tumbuh, kemudian hilang karena berbagai sebab dan muncul lagi pesantren sejenisnya di tempat lain. Lihat Hamid, "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren Sulawesi Selatan", 395.

sesuatu yang tersembunyi dalam relung kejiwaan, namun mempunyai pengaruh yang menentukan terhadap tindakan seseorang. Setiap tindakan, dari perspektif *action theory* (teori tindakan), berkaitan dengan enam asumsi, yaitu tentang tujuan hendak dicapai, sarana untuk mencapai tujuan, situasi yang melingkupi, pengetahuan pelaku tentang tindakannya, persepsi pelaku tentang situasi, dan norma atau nilai yang mengarahkan pilihan tujuannya.³² Informasi yang berkaitan dengan enam asumsi itu dapat menjelaskan motif suatu tindakan, termasuk tindakan para inisiator pendirian pesantren di Bima.

Sejarah 52 tahun perpesantrenan di Bima (1968-2020) melahirkan 52 lembaga pesantren yang mampu dan masih eksis hingga tahun 2017, dan belum ada kemunculan pesantren baru setelah itu hingga tahun 2020.³³ Data keseluruhan pesantren yang pernah tumbuh di Bima belum tersedia hingga saat ini. Angka 52 pesantren itu hanya menunjukkan jumlah pesantren yang mampu beroperasi dan eksis hingga saat ini. Selain 52 pesantren itu ada sejumlah pesantren yang pernah muncul di Bima namun kemudian tidak mampu lagi melanjutkan eksistensinya, alias tutup atau mati. Data tentang mereka perlu diungkap berbarengan dengan pesantren yang masih eksis saat ini untuk memberikan gambaran tentang dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima. Dalam hal ini, 52 tahun sejarah pesantren itu perlu dibagi ke dalam periodisasi tertentu. Dalam rentang tahun itu terdapat peristiwa besar yang mempengaruhi kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia dalam semua bidang, termasuk pendidikan

³² Perci S. Cohen, *Modern Social Theory* (New York: The Free Press, 1967), 69.

³³ Kementerian Agama Kabupaten Bima, "Data Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2020" (Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2020); Kementerian Agama Kota Bima, "Data Pesantren Kota Bima Tahun 2020" (Bima: Kementerian Agama Kota Bima, 2020)

Islam, yaitu peralihan era Orde Baru ke Orde Reformasi pada tahun 1998. Dengan mengambil patokan pembagian pada momentum reformasi pada tahun 1998 itu, maka dinamika pertumbuhan pesantren di Bima bisa disajikan dalam rentang periode pertama (tahun 1968 sampai 1997) dan periode kedua (tahun 1998 sampai 2020); dapat pula diungkapkan bagaimana karakteristik pertumbuhan pesantren pada masing-masing periode itu. Bila masing-masing dari dua periode waktu itu dibagi lagi ke dalam rentang waktu yang lebih kecil, misalnya sepuluh tahunan atau lima tahunan, maka akan dapat dipotret dinamika pertumbuhan pesantren di mana tampak adanya peningkatan jumlah pesantren yang mencolok pada rentang tahun tertentu, dan sebaliknya terjadi sedikit atau bahkan nihil pertambahan pada rentang yang lain. Kemunculan pesantren baru di Bima dari tahun ke tahun tidak serta merta menambah pesantren dari jumlah sebelumnya. Sebagian pesantren terindikasi tutup alias mati sehingga kemunculan pesantren baru tidak menambahkan angka jumlah pesantren. Fenomena matinya pesantren lama dan tumbuhnya pesantren baru merupakan sebuah dinamika tersendiri. Ditambah lagi dengan angka-angka statistik yang telah dikemukakan di atas jelas menunjukkan adanya dinamika pertumbuhan pesantren di Bima.

Kehadiran pesantren di Bima tidak saja terlambat tetapi juga menunjukkan keunikan bila dihubungkan dengan urutan kehadiran lembaga pendidikan Islam lainnya di daerah tersebut, dalam hal ini madrasah dan sekolah Islam. Sebagaimana lazim terjadi di Jawa, pesantren mendahului kemunculan dua jenis lembaga pendidikan itu. Hal itu ditunjukkan dalam temuan Steenbrink dalam penelitiannya tentang sejarah pendidikan Islam di Indonesia. Dikemukakannya

bahwa perkembangan tiga bentuk lembaga pendidikan itu mengikuti pola linear dari pesantren hingga madrasah dan sekolah.³⁴ Temuan penelitian Steenbrink itu dikonfirmasi oleh penelitian Asrohah yang menemukan bahwa lembaga pendidikan Islam dalam bentuk pesantren jauh lebih dahulu hadir sebelum madrasah dan sekolah Islam.³⁵ Kedua penelitian itu seolah menegaskan adanya pola yang linear, setidaknya dalam konteks Jawa dan Madura, perkembangan lembaga pendidikan Islam, yaitu bermula dari pesantren kemudian madrasah dan sekolah. Tetapi, dalam konteks Bima, pola linear itu tidak berlaku. Lembaga pendidikan Islam dalam bentuk pesantren untuk pertama kali baru muncul pada tahun 1968 dan sepuluh tahun kemudian baru muncul pesantren yang kedua. Madrasah dan sekolah justru telah tumbuh dan berkembang jauh lebih dahulu dari pesantren. Madrasah pertama, Darut Tarbiyah, sudah berdiri tahun 1931, dan sekolah Islam pertama, Sekolah Keputrian Islam, lahir tahun 1950. Artinya, madrasah lahir 37 tahun lebih dahulu, dan sekolah Islam 18 tahun lebih awal dari pesantren. Secara akumulatif, hingga tahun kemunculan pertama pesantren (1968), tercatat ada 74 madrasah dan sekolah di Bima.³⁶ Mengapa pola pertumbuhan lembaga pendidikan di Bima berlangsung seperti itu merupakan hal yang penting untuk diteliti lebih lanjut.

Paparan data di atas memberikan suatu indikator yang jelas tentang fenomena kemunculan dan dinamika pesantren di Bima, dan oleh karena itu

³⁴ Lihat Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*. Bab I dari buku itu bahkan diberi judul “dari pesantren hingga madrasah dan sekolah”.

³⁵ Lihat Asrohah, *Pelebagaan Pesantren*.

³⁶ Yayasan Islam Kabupaten Bima, “Yayasan Islam Kabupaten Bima Fungsi dan Tugas-Tugasnya”, Bundel Laporan yang disampaikan kepada Walikota Bima tanggal 24 Oktober 2003 (Bima: YIKB, 2003).

mengundang kuritas untuk mengurai lebih jauh tentang dinamika dan karakteristik pertumbuhan dan perkembangan pesantren di daerah itu. Dinamika itu dipapar tidak saja dalam konteks internal setiap pesantren tetapi juga dalam konteks bagaimana keterkaitan antara dinamika internal itu dengan dinamika eksternal yang lebih luas, yaitu dinamika keislaman dan sosial-kultural masyarakat Bima secara umum.

B. Pertanyaan Penelitian

Berdasarkan latar belakang permasalahan yang diuraikan di atas, peneliti mengajukan tiga pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Mengapa lembaga pendidikan pesantren di Bima baru muncul sekitar 350 tahun setelah masuk dan berkembangnya Islam dan setelah kemunculan madrasah dan sekolah Islam?
2. Bagaimana pertumbuhan lembaga pendidikan pesantren di Bima dari awal kemunculannya (1968) hingga tahun 2018?
3. Bagaimana motif pendirian pondok pesantren di Bima?

C. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan pertanyaan-pertanyaan penelitian yang telah dikemukakan di atas, penelitian ini menggariskan tujuannya sebagai berikut:

1. Menyuguhkan penjelasan historis tentang mengapa kehadiran lembaga pendidikan pesantren di Bima terkesan sangat terlambat, yaitu baru muncul pertama kali pada tahun 1968, jauh setelah 350 tahun islamisasi massif, dan setelah kemunculan madrasah dan sekolah Islam di daerah tersebut.

2. Menyajikan penjelasan tentang tren dan dinamika pertumbuhan lembaga pendidikan pesantren di Bima.
3. Menjelaskan tentang motif-motif pendirian pesantren di Bima.

D. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan Teoretik

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran bagi para akademisi (perguruan tinggi), peneliti, dan insan pesantren terutama dalam kaitannya dengan upaya merekonstruksi perspektif teoretik tentang keterhubungan antara dinamika pertumbuhan pesantren dan dinamika sosial budaya masyarakat muslim lokal. Harapan ini muncul, karena penelitian ini memijak pada suatu asumsi bahwa pesantren yang *notabene* adalah lembaga pendidikan yang tumbuh dan mapan di Jawa telah bersenyawa dengan konteks sosial, kultural, dan kesejarahan di Jawa. Oleh karena itu, ketika lembaga itu dikenalkan dan dicobasemaikan di daerah lain yang berbeda konteks sosial, kultural dan sejarahnya dari Jawa, maka sejumlah perbedaan dan adaptasi akan terjadi. Dari sinilah penelitian ini menaruh harapan untuk dapat memberikan sekelumit sumbangsih pemikiran terkait dengan hal tersebut. Hasil penelitian ini juga akan menyuguhkan uraian tentang periodisasi dan pola-pola pertumbuhan pesantren di Bima, yang semua itu diharapkan bermanfaat bagi bahan rujukan dan diskusi dalam penelitian-penelitian lebih lanjut.

2. Kegunaan Praktis

Dengan memahami adanya keterhubungan antara dinamika pertumbuhan dan perkembangan pondok pesantren, di satu sisi, dan dinamika sosial dan budaya masyarakat muslim lokal, di sisi lain, diharapkan akan muncul respons positif dari pihak-pihak terkait (pendiri, pengelola, pemerintah daerah, perguruan tinggi, dan masyarakat) agar memberikan perhatian yang lebih baik terhadap dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima. Pihak pendiri dan pengelola dapat memanfaatkan hasil penelitian ini untuk meningkatkan *elan vital* dan *performance* mereka demi memacu perkembangan pesantren binaannya menuju ke arah yang lebih baik. Bagi pihak pemerintah daerah (Kota Bima dan Kabupaten Bima), hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu pertimbangan dalam membuat kebijakan-kebijakan daerah yang bernuansa mendorong kepada perbaikan dan peningkatan kualitas pesantren Bima. Akhirnya, masyarakat pada umumnya dapat menimba guna dari penelitian ini dalam bentuk pengetahuan tentang dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima sehingga mereka dapat menetapkan bentuk partisipasi yang sesuai untuk mendukung dan menggiatkan dinamika tersebut ke arah kemajuan.

E. Kajian Teoretik

Pesantren hadir semenjak periode pertama yang berawal sejak Islam datang ke Indonesia.³⁷ Telaah tentang asal-usul dan sejarah awal pesantren di Indonesia

³⁷ Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), 7. Daulay membagi sejarah pendidikan Islam di Indonesia ke dalam tiga periode, yaitu: (1) Periode awal sejak kedatangan Islam ke Indonesia hingga masuknya ide-ide pembaruan pemikiran Islam pada awal abad ke-20; (2) Periode masuknya ide-ide pembaruan

memunculkan kontroversi tiga pendapat, yaitu: (1) pesantren merupakan hasil islamisasi dari model pendidikan agama Hindu-Budha, yaitu *mandala* dan *asrama*, sebelum Islam datang ke Indonesia; (2) pesantren merupakan adopsi model pendidikan madrasah dan *zawiyah* di Timur Tengah pada akhir abad ke-18 M; (3) pesantren merupakan perpaduan antara sistem pendidikan Hindu-Budha dan sistem pendidikan Islam Timur Tengah, karena menyerap elemen-elemen dari kedua sistem pendidikan tersebut. Pesantren yang pertama dan tertua adalah pesantren Tegalsari di Panaraga yang didirikan tahun 1742. Tetapi, pesantren mulai melembaga dan mengalami perkembangan pesat mulai pada awal abad ke-19 M.³⁸ Menurut Steenbrink, sejarah pesantren akan lebih dipahami sepenuhnya bila dihubungkan dengan problematika kontroversi sejarah masuknya Islam ke Indonesia.³⁹ Kontroversi itu, menurut Azumardi Azra, berkaitan dengan tiga topik utama, yaitu: (1) tempat asal dan waktu kedatangan Islam ke Indonesia, (2) para pembawa Islam ke Indonesia dan motif mereka, dan (3) fase perkembangan Islam di Indonesia.⁴⁰

Dalam konteks sejarah lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia, kehadiran pesantren lebih awal dibandingkan dengan madrasah dan sekolah Islam. Menurut Steenbrink, pesantren merupakan perkembangan lebih lanjut sebagian dari lembaga-lembaga pendidikan berbentuk rumah guru ngaji dan sekaligus

pemikiran Islam di Indonesia pada awal abad ke-20; dan (3) Lahirnya Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional dan Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

³⁸ Asrohah, *Pelembagaan Pesantren*.

³⁹ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 23.

⁴⁰ Azyumardi Azra (Ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: YOI, 1989), xii-xiii. Uraian lebih rinci tentang kontroversi sejarah masuknya Islam ke Indonesia, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998 [cet. ke-4]), 24-36.

merupakan lembaga transisi menuju diadopsinya bentuk-bentuk madrasah dan sekolah. Perkembangan bentuk lembaga pendidikan Islam itu mengikuti pola linear dari pesantren hingga madrasah dan sekolah.⁴¹ Pendapat itu dikonfirmasi oleh pula penelitian lain yang menemukan bahwa lembaga pendidikan Islam dalam bentuk pesantren jauh lebih dahulu hadir sebelum madrasah dan sekolah Islam.⁴²

Dua penelitian di atas menghasilkan temuan yang senada dengan penelitian yang lebih awal namun dalam konteks wilayah yang berbeda yang dilakukan oleh George Makdisi. Makdisi menemukan bahwa di Baghdad, pada abad ke-11, terjadi evolusi lembaga pendidikan dari masjid (*mosque-college*), masjid dengan asrama di dekatnya (masjid *khān*), dan madrasah. Jadi, sebelum kemunculan madrasah telah terlebih dahulu muncul lembaga pendidikan berbentuk kompleks masjid dan asrama (*khān*) di sekitarnya. Sebelumnya lagi, lembaga pendidikannya adalah masjid biasa namun ada kegiatan kajian-kajian ilmu agama di dalamnya.⁴³ Masjid *khān* itu, bila dicermati karakteristiknya dalam paparan yang diberikan oleh Makdisi, menyerupai pesantren di Indonesia.

Kajian tentang asal-usul dan sejarah pesantren, dari segi pola dan model penulisannya, ada dua model, yaitu diakronik dan sinkronik. Pola diakronik menyajikan paparan historis suatu peristiwa dengan mengikuti urutan kejadiannya dalam rentang waktu dari awal hingga batas waktu yang cukup panjang dan mengesampingkan konteks yang lebih luas, seperti peristiwa-peristiwa lain yang

⁴¹ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*.

⁴² Lihat Asrohah, *Pelembagaan Pesantren*.

⁴³ George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 24, No. 1 (1961), 53-54.

terjadi pada masa yang sama. Sebaliknya, pola sinkronik memaparkan peristiwa atau keadaan dalam lingkup waktu yang terbatas, tetapi diurai dalam konteks yang lebih luas dan mendalam serta menelusuri keterkaitannya dengan peristiwa-peristiwa lain yang semasa.⁴⁴ Pola yang pertama merupakan karakter dasar penulisan sejarah. Pola yang kedua merupakan hasil dialog dan interaksi keilmuan sejarah dan keilmuan lain, khususnya sosiologi dan antropologi, sehingga memungkinkan sajian kajian historis lebih kaya makna.⁴⁵ Kedua pola tersebut dipadukan penggunaannya dalam tulisan ini; pada bagian tertentu pola sinkronik menonjol dan pada bagian lainnya pola diakronik lebih mengemuka.

Pesantren sebagai suatu sistem institusi pendidikan meliputi sejumlah unsur di dalamnya yang dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu organik dan anorganik. Unsur organik meliputi pimpinan, guru, murid, dan pengurus; sedangkan unsur anorganik mencakup dana, sarana, dan alat-alat pendukung baik yang bersifat perangkat keras (*hardware*) maupun perangkat lunak (*software*). Dihubungkan dengan sistem pendidikan pesantren maka unsur organiknya adalah kiai, ustaz, santri, dan pengurus pondok pesantren; sedangkan unsur anorganiknya meliputi masjid atau surau sebagai pusat kegiatan peribadatan, sekolah atau ruang-ruang belajar sebagai pusat kegiatan belajar-mengajar, rumah kiai dan ustaz, pondok tempat tinggal para santri, dan sejumlah perangkat lunak, seperti tujuan,

⁴⁴ Selain perbedaan antara model diakronik dan sinkronik, menurut Kuntowijoyo, penulisan sejarah juga harus membedakan antara model *structure* dan *conjecture*, ilmu nomotetis dan ideografis. Lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*. edisi ke-2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 43-46.

⁴⁵ Uraian tentang hubungan timbal balik antara sejarah dan ilmu-ilmu sosial serta manfaat yang dapat diambil oleh masing-masing keilmuan itu, lihat Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Bentang, 2005), cet. ke-5, khususnya Bab V, 108-125. kajian yang lebih komprehensif lagi ada dalam Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. oleh Mestika Zed dan Zulfami, edisi ke-3 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003).

kurikulum, kitab atau sumber belajar, metode pengajaran, perpustakaan, pusat dokumentasi, penerangan, keterampilan, dan pusat pengembangan masyarakat.⁴⁶

Penelitian ini juga menilik anasir pesantren dalam dua kategori tersebut.

Pertumbuhan dan perkembangan pesantren memiliki dinamikanya sendiri yang dapat dilihat dari perspektif perubahan *endogenous* dan *exogenous*. Perubahan *endogenous* adalah perubahan dalam sebuah sistem yang ditimbulkan oleh kekuatan-kekuatan yang interdependen dan efek-efek umpan-balik dalam sistem itu sendiri; sedangkan perubahan *exogenous* adalah perubahan dalam suatu sistem yang dipengaruhi oleh sebab-sebab yang berasal dari luar sistem itu. Prinsip interdependensi dan umpan balik dalam suatu sistem memunculkan perubahan *endogenous*, karena adanya tindakan (*action*) salah satu elemen sistem akan menimbulkan tindakan balasan (*counteraction*) dari elemen yang lain; demikian pula perubahan pada suatu variabel akan memunculkan perubahan yang berlawanan atau memperkuat dari variabel lainnya.⁴⁷

Dari pespektif dinamika *endogenous* pesantren dipandang sebagai satu sistem tersendiri yang dilengkapi dengan unsur-unsur yang membentuknya. Unsur-unsur itu, menurut Dhofier, ada lima, yaitu pondok, masjid, pengajaran kitab klasik, santri, dan kiai,⁴⁸ atau, menurut Mastuhu, ada dua, yaitu unsur organik dan anorganik.⁴⁹ Dari perspektif dinamika *exogenous*, pesantren dipandang sebagai salah satu subsistem di dalam subsistem yang lebih besar, misalnya sistem pendidikan Islam atau yang lebih besar lagi adalah sistem

⁴⁶ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 19 dan 25.

⁴⁷ Nancy Brandon Tuma, "Social Dynamics", 2664.

⁴⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

⁴⁹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 19 dan 25.

pendidikan nasional. Dalam konteks ini pesantren berada dalam interaksi dengan sistem-sistem lain di sekitarnya. Oleh karena itu, pada suatu saat dan dalam sisi tertentu, dinamika pesantren dipengaruhi oleh dinamika sistem lain, dan pada saat dan dalam sisi yang lain, pesantren memberikan pengaruhnya terhadap sistem yang lain.

Tindakan tokoh tertentu mendirikan pesantren penting untuk dimengerti motifnya. Setiap tindakan setidaknya memiliki empat aspek, yaitu apa yang dilakukan, kapan dilakukan, bagaimana cara dilakukan, dan mengapa dilakukan. Aspek keempat berhubungan dengan motif, yaitu sesuatu yang tersembunyi dalam relung kejiwaan, namun mempunyai pengaruh yang menentukan terhadap tingkah laku manusia. Motif merupakan alasan-alasan untuk bertindak yang kekuatan atau kepentingannya beragam, dan memiliki kapasitas untuk menjadi aktif atau laten, dan beroperasi secara eksplisit atau implisit.⁵⁰ Dalam kaitannya dengan tindakan seseorang, teori tindakan (*action theory*) mengembangkan enam asumsi untuk memahaminya, yaitu: (1) Pelaku memiliki tujuan tertentu; (2) Terdapat pilihan sarana-sarana untuk mencapai tujuan; (3) Dipengaruhi oleh situasi-situasi tertentu; (4) Dipengaruhi oleh pengetahuan pelaku tentang tindakannya; (5) Terdapat persepsi pelaku tentang situasi; (6) Pelaku memiliki norma-norma dan nilai-nilai tertentu yang mengarahkan pilihan tujuannya.⁵¹ Enam asumsi tersebut digunakan dalam penelitian ini untuk memahami tindakan mendirikan sebuah pesantren baik oleh individu maupun sekelompok orang.

⁵⁰ Rex A. Wright, "Motivation Theory Essentials: Understanding Motives and Their Conversion into Effortful Goal Pursuit", dalam *Motivation and Emotion*, Vol. 39 No. 6 (December, 2016), 1-2.

⁵¹ Perci S. Cohen, *Modern Social Theory* (New York: The Free Press, 1967), 69.

Motif suatu tindakan dapat diungkap dengan memahami makna subjektif si pelaku terhadap tindakannya. Makna subjektif itu merujuk kepada pemaknaan si aktor berdasarkan motif-tujuan atau disebut juga motif-supaya (*in order to motive*) yang sebelumnya mengalami proses intersubjektivitas karena terkait dengan hubungan antar manusia.⁵² Perilaku manusia baik kata-kata maupun tindakan, dari perspektif fenomenologi, merupakan produk dari cara seseorang menafsirkan dunianya.⁵³ Jadi, tindakan individu muncul disebabkan oleh sesuatu, dan itu disebut dengan motif-sebab (*because motive*). Berdasarkan dua jenis motif tersebut, tindakan tertentu individu bisa dijelaskan dengan formulasi kalimat “Individu A melakukan B sebab ...” (motif-sebab) dan “Individu A melakukan B agar supaya ...” (motif-tujuan).⁵⁴ Dalam konteks penelitian ini, formulasi kalimatnya adalah, misalnya, “Tokoh Fulan mendirikan pesantren A karena ...” (motif-sebab) dan “Tokoh Fulan mendirikan pesantren A agar...” (motif-tujuan).

F. Penelitian Terdahulu

Menemukan karya tulis ilmiah dan populer yang membahas tentang pesantren di berbagai perpustakaan dan toko buku tidaklah terlalu sulit untuk. Hal itu disebabkan karena pesantren dalam banyak aspeknya telah dijadikan sebagai subjek kajian dalam tugas akhir mahasiswa di perguruan tinggi (PT) mulai dari

⁵² George Ritzer and Barry Smart, *Handbook of Social Theory* (London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications, 2001), 59-60.

⁵³ Robert Bogdan and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method: A Phenomenological Approach to the Social Sciences* (New York: John Wiley and Sons, 1995), 35-36.

⁵⁴ Pola identifikasi motif seperti itu pernah diterapkan untuk menjelaskan tindakan penolakan kiai, santri, dan petani dalam proses perubahan sosial bidang pertanian di beberapa desa di Jawa Timur. Lihat Ach. Fatchan dan Basrowi, *Pembelotan Kaum Pesantren dan Petani di Jawa* (Surabaya: Yayasan Kampusina, 2004).

tingkat Strata 1 (skripsi), Strata 2 (tesis) hingga Strata 3 (disertasi). Khusus untuk penelitian disertasi, karya itu telah banyak dihasilkan baik di perguruan tinggi Islam (IAIN dan UIN) maupun perguruan tinggi umum. Di IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,⁵⁵ misalnya, sejak tahun 1990 telah dihasilkan sejumlah disertasi tentang pesantren, seperti karya Zul Asyri,⁵⁶ Haidar Putra Daulay,⁵⁷ Bahri Gazali,⁵⁸ Imam Bawani,⁵⁹ M. Ridlwan Nasir,⁶⁰ Amir Faisal,⁶¹ M. Saiful Ahyar,⁶² Muhtaram,⁶³ Sembodo Ardi Widodo,⁶⁴ Zubaidi,⁶⁵ Amir Mahmud,⁶⁶ Abdullah,⁶⁷ dan Abd. Halim Soebahar.⁶⁸ Di IAIN/UIN Syarif Hidayatullah⁶⁹ juga,

⁵⁵ IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bertransformasi menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta berdasarkan Surat Keputusan Menteri Pendidikan Nasional dan Menteri Agama Nomor 01/0/SKB/2004 dan Nomor ND/B.V/I/Hk.001/058/04 Tanggal 23 Januari 2004, diperkuat dengan Keputusan Presiden Nomor 50 Tahun 2004 Tanggal 21 Juni 2004.

⁵⁶ Zul Asyri, "NU: Studi tentang Paham Keagamaan melalui Lembaga Pendidikan Pesantren" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1990).

⁵⁷ Haidar Putra Daulay, "Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Tinjauan dari Kurikulum Pendidikan Islam" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1991).

⁵⁸ Bahri Gazali, "Pengembangan Lingkungan Hidup Masyarakat: Kasus Pesantren An-Nuqayah Madura" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995).

⁵⁹ Imam Bawani, "Pesantren Anak-Anak Sidayu, Gresik, Jawa Timur: Studi tentang Sistem Pendidikan dan Perkembangannya" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995).

⁶⁰ M. Ridlwan Nasir, "Dinamika Sistem Pendidikan: Studi di Ponpes Kabupaten Jombang" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996).

⁶¹ Amir Faisal, "Tradisi Keilmuan Pesantren: Studi Banding antara Nurul Iman dan As-Salam" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001).

⁶² M. Saiful Ahyar, "Konseling Islami di Ponpes: Studi tentang Peranan Kiyai" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003).

⁶³ Muhtaram, "Pondok Pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Jateng" (Disertasi -- IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004).

⁶⁴ Sembodo Ardi Widodo, "Pendidikan Islam Pesantren: Studi Komparatif Struktur Keilmuan Kitab Kuning dan Implementasinya di PP. Tebuireng Jombang dan Muallimin Muhammadiyah Jogjakarta" (Disertasi -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005).

⁶⁵ Zubaidi, "Fikih Sosial KH. Sahal Mahfudz: Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda Pati Jateng" (Disertasi -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006).

⁶⁶ Amir Mahmud, "Pesantren dan Pergerakan Islam (Studi tentang Alumni Pesantren Al-Mukmin Ngruki Sukoharjo dan Fundamentalisme Islam)" (Disertasi -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008).

⁶⁷ Abdullah, "Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah terhadap Kurikulum Ponpes Modern Islam As-Salam Surakarta Tahun 2006/2007" (Disertasi -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008).

sejak tahun 1990, telah dihasilkan sejumlah disertasi tentang pesantren, di antaranya adalah: Jalaluddin,⁷⁰ Marwazi,⁷¹ Bahaking Ramah,⁷² Hanun Asrohah,⁷³ Hasbi Indra,⁷⁴ Siti Zubaidah,⁷⁵ Agus Chodir Balyai,⁷⁶ Muljono Damopolii,⁷⁷ Abd. Wahid Hasyim,⁷⁸ Moh. Asror Yusuf,⁷⁹ Syamsuddin Arief,⁸⁰ Ahmad Syafi'ie,⁸¹ Ali Anwar,⁸² Husnul Yaqin,⁸³ M. Suparta,⁸⁴ dan Muhyiddin Tohir Tamimi.⁸⁵

⁶⁸ Abd. Halim Soebahar, "Ponpes di Madura: Studi tentang Proses Transformasi Kepemimpinan Akhir Abad XX" (Disertasi -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008).

⁶⁹ IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta berubah menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 031 Tahun 2002 Tanggal 20 Mei 2002.

⁷⁰ Jalaluddin, "Santri Asromo K. H. Abdul Halim: Studi Tentang Pembaharuan Pendidikan Islam" (Disertasi -- IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990)

⁷¹ Marwazi, "Konsep Pendidikan dalam Kitab Ta'lim al-Muta'allim Karya al-Zarnuzi dan Aplikasinya di Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Mojo Kediri" (Disertasi -- IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998).

⁷² Bahaking Ramah, "Pembaharuan Pendidikan Pesantren As'adiyah Sengkang Wajo Sulawesi Selatan" (Disertasi -- IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2000).

⁷³ Hanun Asrohah, "Pelebagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa" (Disertasi -- IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2002).

⁷⁴ Hasbi Indra, "Pemikiran K. H. Abdullah Syafi'ie tentang Pendidikan Pesantren dan Praksisnya" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003).

⁷⁵ Siti Zubaidah, "Peran Agama dalam Terapi dan Rehabilitasi Korban Narkoba di Pondok Pesantren Modern Darul Ichsan Bogor" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003).

⁷⁶ Agus Chodir Balyai, "Model Pengajaran Bahasa Arab di Pesantren: Studi di Ponpes Darul Arqam Muhammadiyah Garut" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006)

⁷⁷ Muljono Damopolii, "Pembaruan Pendidikan Islam di Makassar: Studi Kasus Pesantren Modern Pendidikan al-Qur'an IMMIM Tamalanrea Makassar" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006).

⁷⁸ Abd. Wahid Hasyim, "Pesantren dan Politik: Studi tentang Sikap Politik Kiai Pesantren di Jawa Timur 1998-2004" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007).

⁷⁹ Moh. Asror Yusuf, "Pandangan Teologis Kyai dan Santri di Pesantren Jawa Timur" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007).

⁸⁰ Syamsuddin Arief, "Jaringan Pesantren di Sulawesi Selatan (1928-2005)" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007); disertasi Arief ini telah diterbitkan oleh Badan Litbang dan Diklat Depag RI, Jakarta (2008).

⁸¹ Ahmad Syafi'ie, "Orientasi Pengembangan Pendidikan Pesantren Tradisional: Kasus Pondok Pesantren al-Masturiyah Sukabumi" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

⁸² Ali Anwar, "Pembaruan Pendidikan di Pesantren: Studi Kasus Pesantren Lirboyo Kediri" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

⁸³ Husnul Yaqin, "Sistem Pendidikan Pesantren di Kalimantan Selatan" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

⁸⁴ M. Suparta, "Perubahan Orientasi Pondok Pesantren: Kasus Ponpes Maskumambang Gresik dan al-Fatah Magetan" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

Selain disertasi dari perguruan tinggi Islam terdapat pula disertasi dari perguruan tinggi umum baik di dalam negeri maupun di luar. Di dalam negeri terdapat disertasi yang ditulis oleh Mastuhu,⁸⁶ dan dari perguruan tinggi di luar negeri, terdapat disertasi yang ditulis oleh Karel A. Steenbrink,⁸⁷ Zamakhsyari Dhofier,⁸⁸ Abdurrahman Mas'ud,⁸⁹ Ronald Alan Lukens-Bull.⁹⁰ Jumlah penelitian disertasi tentang pesantren dari berbagai seginya yang telah disebutkan penulis di atas mencapai 34 buah. Meskipun itu belum seluruhnya, namun jumlah itu cukup mengesankan, karena ia sekaligus menginformasikan telah lahir 34 orang doktor dalam bidang kajian tentang pesantren. Selain dikaji dalam penelitian skripsi, tesis, dan disertasi, pesantren juga menjadi subjek dalam penelitian para dosen dan peneliti baik yang diinisiasi secara individual maupun oleh lembaga-lembaga pemerintah dan/atau lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM).

Hampir setiap karya ilmiah yang mengkaji tentang pesantren senantiasa menyempatkan diri, tentu saja dengan kadar dan keluasan yang beragam, mengupas sejarah pertumbuhan dan perkembangan pesantren sebagai suatu lembaga pendidikan Islam. Ada yang mengupasnya secara sepintas saja karena hal itu tidak menjadi inti pembahasan,⁹¹ tetapi ada pula yang mengurainya secara

⁸⁵ Muhyiddin Tohir Tamimi, "Kontribusi Wakaf dalam Menghasilkan Pendidikan Islam yang Berkualitas: Kasus Pondok Modern Gontor dan Pesantren Wali Songo Ngabrar Ponorogo" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009).

⁸⁶ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*.

⁸⁷ Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah*.

⁸⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

⁸⁹ Mas'ud, "The Pesantren Architects".

⁹⁰ Lukens-Bull, *Jihad ala Pesantren*.

⁹¹ Karya-karya yang termasuk dalam kelompok ini adalah buku yang menyajikan tentang sejarah pendidikan Islam di Indonesia dimana di dalamnya biasanya dikemukakan sekelumit tentang sejarah pesantren. Sebagai contoh adalah Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidayakarya Agung, 1996); Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta:

mendalam karena masalah itu memang menjadi inti atau bagian utama pembahasan dalam karya itu. Karya-karya yang awal yang memberikan perhatian pada pertumbuhan dan perkembangan pesantren banyak ditulis oleh sarjana Belanda baik pada masa sebelum maupun setelah Indonesia merdeka. Mereka adalah J. F. G. Brumund, F. Fokkens, Th. G. Th. Pigeaud, C. Snouck Horgronje, Karel A. Steenbrink,⁹² dan Martin van Bruinessen.⁹³

Sejauh masih terkait dengan pembahasan tentang sejarah awal pertumbuhan pesantren di Jawa, karya-karya para penulis asal Belanda itu dan negara lain, seperti Dennis Lombard,⁹⁴ serta peneliti dalam negeri, seperti Zamakhsyari Dhofier,⁹⁵ Mastuhu, dan Sartono Kartodirjo, telah didiskusikan dalam penelitian disertasi yang dilakukan oleh Hanun Asrohah, *Pelebagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa* (2002) dan *Transformasi Pesantren: Pelebagaan, Adaptasi, dan Respon Pesantren dalam Menghadapi Perubahan Sosial* (2012). Dari hasil telaahannya itu Asrohah memfokuskan penelitiannya pada adanya kontroversi tentang asal usul lembaga pesantren dan sejarah awal pertumbuhannya di Jawa dalam penelitian-penelitian terdahulu yang dilakukan oleh J. F. G. Brumund, F. Fokkens, Th. G. Th. Pigeaud, Dennis Lombard, Zamakhsyari Dhofier, dan Martin van Bruinessen. Brumund, Fokkens, Pigeaud, dan Lombard berpendapat bahwa pesantren memiliki kaitan historis dengan dan

Raja Grafindo Persada, 1999); Mansur dan Mahfud Junaedi. *Rekonstruksi Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Kelembagaan Agama Islam Depag. RI, 2005); Zuhairini dkk, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara dan Ditjen Binbagais Depag. RI, 2006); Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam*.

⁹² Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*.

⁹³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

⁹⁴ Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Jilid III (Jakarta: Gramedia, 1997).

⁹⁵ Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

merupakan hasil islamisasi dari model pendidikan agama Hindu-Budha—*mandala* dan *asrama*—sebelum Islam datang ke Indonesia. Dhofier dan Bruinessen menolak pendapat tersebut dan menyatakan bahwa pesantren merupakan adopsi model pendidikan madrasah dan *zawiyah* di Timur Tengah pada akhir abad ke-18 M. Berdasarkan penelitiannya, Asrohah menyimpulkan bahwa pesantren di Jawa merupakan perpaduan antara sistem pendidikan Hindu-Budha dan sistem pendidikan Islam Timur Tengah, karena menyerap elemen-elemen dari kedua sistem pendidikan tersebut. Penelitian yang simpulannya bernuansa sintesis atas dua pertentangan pendapat itu juga menandakan bahwa pesantren yang pertama dan tertua adalah pesantren Tegalsari di Panaraga yang didirikan tahun 1742. Pesantren kemudian melembaga dan berkembang dengan pesat mulai pada awal abad ke-19 M.⁹⁶ Hasil kajiannya itu kemudian lebih dikembangkannya melalui analisis dari perpektif proses adaptasi dan respons pesantren menghadapi perubahan sosial.⁹⁷

Sesuai dengan batas cakupan kajiannya, penelitian Asrohah telah menyajikan penelusuran yang cukup komprehensif tentang asal-usul dan sejarah awal pelebagaan dan perkembangan pesantren di Jawa hingga awal abad ke-19 M. Bagaimana perkembangan pesantren di Jawa setelah abad ke-19 M dan sejarah awal serta perkembangan pesantren-pesantren di luar Jawa adalah masalah-masalah yang tidak tercakup dalam lingkup kajian penelitian itu, dan sekaligus

⁹⁶ Asrohah, “Pelebagaan Pesantren...”. Disertasi ini telah diterbitkan lengkap dalam bentuk buku dan edisi ringkas dalam bentuk artikel. Dalam bentuk buku, lihat Asrohah, *Pelebagaan Pesantren*. Dalam bentuk artikel, lihat Hanun Asrohah, “Pelebagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa”, *Akademika Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 2 (Maret, 2006), 37-60.

⁹⁷ Asrohah, *Transformasi Pesantren*.

menjadi wilayah kajian bagi penelitian-penelitian selanjutnya. Hasil penelitian Asrohah itu menunjukkan bahwa kehadiran pesantren di Jawa memiliki preseden historis dan kultural dalam bentuk model pendidikan mandala dan asrama *ala* Hindu-Budha. Preseden itu membuat masyarakat Jawa relatif mudah dan cepat mengadopsi serta mengembangkan sistem pendidikan pesantren. Bagaimana jika pesantren dikenalkan dan diadopsi ke dalam masyarakat yang tidak memiliki konteks preseden historis dan sosial-kultural seperti itu? Apakah pesantren akan mengalami pertumbuhan dan perkembangan yang baik seperti di Jawa? Dua pertanyaan itu, dan pertanyaan-pertanyaan lain yang relevan, dapat menjadi titik pembeda penelitian ini dari penelitian Asrohah.

Dalam konteks perkembangan pesantren setelah masa kemerdekaan Indonesia, penelitian lebih banyak diarahkan kepada pergumulan pesantren dalam menghadapi dan menyesuaikan diri dengan berbagai tuntutan perkembangan iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi) dan perubahan sosial, serta pergulatannya untuk meneguhkan eksistensi sebagai lembaga pendidikan dalam sistem pendidikan nasional. Oleh karena itu, bermunculan penelitian tentang pesantren dengan subjek kajian sekitar masalah orientasi pendidikan, dinamika kelembagaan, dinamika keilmuan, kurikulum, metode pembelajaran, kepemimpinan, peran dakwah Islam, peran sosial-budaya, keterlibatan politik para kiai, dan fungsi pengembangan masyarakat. Sebagai contoh adalah penelitian disertasi yang dilakukan oleh Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (1994).

Penelitian Mastuhu itu secara spesifik mengkaji sistem pendidikan pesantren dalam konteks tantangan tuntutan pembangunan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ada nuansa keprihatinan yang mendalam sang peneliti terhadap kondisi umum sistem pendidikan pesantren saat itu (1990-an) yang lebih berorientasi keakhiratan, sehingga tercipta kesenjangan dengan tata pikir baru masyarakat moderen yang rasional dan juga tantangan pembangunan nasional. Dengan menjadikan enam pondok pesantren di Jawa Timur⁹⁸ sebagai objek studi kasus, Mastuhu menetapkan fokus penelitiannya yang meliputi tiga hal, yaitu: (1) Apa unsur-unsur sistem pendidikan pesantren yang perlu dikembangkan dan yang tidak perlu dipertahankan, (2) Apa nilai-nilai luhur dalam sistem pendidikan pesantren yang perlu dikembangkan dan yang tidak perlu dipertahankan, dan (3) Bagaimana perspektif dan antisipasi pesantren dalam menghadapi tantangan jaman.⁹⁹

Penelitian disertai lain yang sangat dekat substansinya dengan milik Mastuhu dilakukan oleh M. Ridlwan Nasir dengan judul *Dinamika Sistem Pendidikan: Studi di Pondok-pondok Pesantren Kabupaten Jombang Jawa Timur* (1995).¹⁰⁰ Dengan menerapkan penghampiran analisis model *multi-case study*,

⁹⁸Enam pondok pesantren yang dijadikan objek studi kasus itu adalah: (1) Pondok Pesantren Guluk Guluk (Pondok Pesantren An-Nuqoyah di Desa Guluk-Guluk Kecamatan Guluk-Guluk, Sumenep, Madura); (2) Pondok Pesantren Sukorejo (Pondok Pesantren Salafiyah Ibrahimiyah di Desa Sukorejo Kecamatan Asembagus, Situbondo); (3) Pondok Pesantren Blok Agung (terletak di Desa Blok Agung Kecamatan Jajak, Banyuwangi); (4) Pondok Pesantren Tebuireng (terletak di Desa Tebuireng Kecamatan Diwek, Jombang); (5) Pondok Pesantren Paciran (Pondok Pesantren Karangasem Muhammadiyah di Desa Paciran Kecamatan Paciran, Lamongan); (6) Pondok Pesantren Gontor (Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor Ponorogo di Desa Gontor Kecamatan Mlarak, Ponorogo).

⁹⁹ Ibid. 5-6.

¹⁰⁰ Nasir, "Dinamika Sistem Pendidikan". Disertasi ini telah dipublikasikan menjadi buku. Lihat M. Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Nasir meneliti empat pesantren di Kabupaten Jombang Jawa Timur¹⁰¹ dengan fokus kajian pada masing-masing sistem pendidikannya.

Penelitian yang dilakukan baik oleh Mastuhu maupun Nasir memapar secara singkat saja sejarah dan konteks sosial pesantren-pesantren yang dikaji, karena elaborasi fokus penelitian mereka lebih mengarah kepada aspek-aspek internal sistem pendidikan pesantren. Mastuhu merinci objek kajiannya ke dalam 12 aspek, yaitu: tujuan, filsafat dan tata nilai, struktur organisasi, lingkungan kehidupan pesantren, kiai dan ustaz, santri, pengurus, interaksi pelaku, kurikulum dan sumber belajar, proses kegiatan belajar mengajar dan evaluasi, pengelolaan dan dana, sarana dan alat-alat pendidikan. Sedangkan Nasir membedahnya ke dalam 8 aspek, yaitu: status kelembagaan, struktur organisasi, pola kepemimpinan kiai, perubahan pola kepemimpinan, sistem pengajaran kitab kuning, sistem madrasah, dan sistem sekolah umum. Berbeda dari dua penelitian itu, penelitian ini, sebaliknya, justru hendak mengurai aspek eksternal lembaga pendidikan pesantren, dalam hal ini adalah konteks historis dan sosial-kulturalnya di Bima.

Kenyataan menunjukkan bahwa sebagian besar penelitian tentang pesantren mengambil lokasi di pulau Jawa, Madura, dan Sumatera. Hal itu dapat dimaklumi karena tiga pulau itulah yang menjadi tempat mula persemaian pesantren sehingga tumbuh dan berkembang sebagaimana keadaan sekarang. Di tengah langkanya penelitian disertasi tentang pesantren di luar tiga pulau tersebut, terdapat penelitian disertasi dilakukan oleh Syamsuddin Arief dengan judul *Jaringan*

¹⁰¹ Empat pondok pesantren yang diteliti itu adalah: (1) Pondok Pesantren Mamba'ul Ma'arif, Denanyar; (2) Pondok Pesantren Darul Ulum, Rejoso; (3) Pondok Pesantren Bahrul Ulum, Tambak Beras; (4) Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Tebuireng.

Pesantren di Sulawesi Selatan (1928-2005).¹⁰² Arief memfokuskan penelitiannya pada terbentuknya jaringan vertikal dan horisontal pesantren di Sulawesi Selatan yang bersumbu pada figur Anregurutta Haji Muhammad As'ad (pendiri pesantren As'adiyah), tidak pada dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren. Jaringan itu sendiri mencakup sebagian saja dari pesantren-pesantren yang ada di Sulawesi Selatan. Penelitian lain yang memotret sistem pendidikan madrasah dan pesantren di Sulawesi Selatan dilakukan oleh Abu Hamid.¹⁰³ Oleh karena tidak diarahkan secara khusus pada kajian tentang pesantren, melainkan tentang pola pertumbuhan pendidikan Islam di daerah itu secara umum, penelitian Hamid itu hanya memberikan gambaran yang sangat ringkas tentang pertumbuhan pesantren dan bagaimana dinamikanya dalam konteks sosial dan kultural masyarakat Islam di Sulawesi Selatan. Dengan demikian, *core* penelitian yang saya lakukan ini pun berbeda dari yang dimiliki oleh peneliti tersebut.

Ada dua penelitian disertasi termutakhir yang paling dekat subjek dan lokasinya dengan penelitian ini, yaitu penelitian disertasi yang dilakukan oleh Nurhilaliati dan Abdul Malik. Nurhilaliati meneliti tentang kepemimpinan perempuan di pondok pesantren dengan mengambil kasus pesantren Al-Kautsar yang terletak di desa Ranggo kecamatan Pajo kabupaten Dompu.¹⁰⁴ Kabupaten Dompu adalah kabupaten tetangga terdekat Kabupaten Bima. Secara kultural, masyarakat Dompu dan Bima mewarisi bahasa, adat dan tradisi yang sama;

¹⁰² Arief, "Jaringan Pesantren ..."

¹⁰³ Hamid, "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan", 323-457.

¹⁰⁴ Nurhilaliati, "Kepemimpinan Perempuan dalam Lembaga Pendidikan Islam (Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Kautsar Ranggo Pajo Dompu NTB" (Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018).

jikapun ada perbedaan di antara keduanya, itu hanya bersifat variatif dan tidak substantif atau fundamental. Penelitian Nurhilaliati ini secara partikular mengkaji kepemimpinan perempuan di satu pesantren saja dengan mengajukan empat masalah, yaitu apa faktor yang melatarbelakanginya, bagaimana aktualisasi kepemimpinannya, bagaimana respon masyarakat pemangku kepentingan terhadap kepemimpinannya, dan apa faktor pendukung dan penghambat keberhasilan kepemimpinannya. Dari penelitian ini tidak diperoleh gambaran tentang pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Dompu secara umum.

Abdul Malik melakukan penelitian keterhubungan antara pola pendidikan dengan isu radikalisme Islam di pondok pesantren di Bima, dengan mengambil kasus pada dua pesantren yang ditampilkan dengan nama inisial Pesantren U dan Pesantren M.¹⁰⁵ Penelitian Malik tidak memberikan gambaran historis tentang pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima. Malik, secara partikular, hanya memotret dua pesantren yang menjadi objek penelitiannya. Diungkapkan dalam penelitian ini bahwa pola pendidikan di pesantren U dan M berciri otoriter, hegemonik, indoktrinatif, cenderung rigid, cenderung eksklusif, cenderung provokatif, dan klaim kebenaran (*truth claim*). Dengan pola pendidikan yang demikian, maka Malik mengidentifikasi dua pesantren tersebut sebagai pesantren yang mengembangkan pola pendidikan radikal, dan berpotensi menyemai radikalisme.

Berbeda dari penelitian-penelitian yang telah dibahas di atas, penelitian ini terfokus pada pengungkapan sebab lambatnya kemunculan pesantren di Bima dan

¹⁰⁵ Abdul Malik, "Pola Pendidikan Pesantren dan Radikalisme" (Disertasi -- Universitas Negeri Yogyakarta, Yogyakarta, 2016).

dikaitkan dengan sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Bima. Penelitian ini juga mengungkapkan karakteristik pertumbuhan pesantren di Bima semenjak awal kemunculannya hingga kondisi terkininya serta motif pendiriannya.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan disertasi ini disajikan dalam sekuens enam bab. Pada Bab I yang merupakan bab pendahuluan dipaparkan uraian tentang pondasi dan arah bagi penelitian ini secara keseluruhan. Pada bab ini dijelaskan tentang latar belakang penelitian yang disusul dengan pengajuan pertanyaan-pertanyaan penelitian. Tujuan penelitian merupakan topik berikutnya yang dipaparkan dalam hubungan yang logis dengan pertanyaan penelitian. Untuk menjelaskan aspek urgensi penelitian ini maka dikemukakan uraian tentang kegunaan penelitian. Uraian berikutnya menyajikan kajian teoretik dan menjelaskan posisi penelitian ini dalam konteks penelitian-penelitian terdahulu. Bab ini diakhiri dengan uraian tentang sistematika penulisan.

Pada Bab II peneliti memaparkan tentang kajian pustaka. Paparan dalam bab ini dibutuhkan untuk membangun perspektif sebagai alat bantu dalam analisis data penelitian. Sesuai dengan substansi dalam pertanyaan penelitian, maka uraian dalam kajian pustaka ini mencakup tiga topik utama, yaitu tentang aspek kesejarahan pesantren, pertumbuhan pesantren sebagai institusi pendidikan, dan motivasi pendirian pesantren. Pada bab berikutnya, Bab III, peneliti menyajikan uraian tentang metode penelitian. Pada bagian ini peneliti menggariskan langkah teknis metodologis penelitian ini secara keseluruhan.

Uraian dari Bab I hingga Bab III meletakkan dasar-dasar konseptual dan praktis penelitian ini. Bab berikutnya, Bab IV, mulai menyentuh lokasi penelitian dengan menyusun uraian tentang konteks sosial dan historis Islam di Bima. Uraian itu dipandang perlu untuk mendeskripsikan latar bagi pertumbuhan dan perkembangan pesantren. Dalam bab ini dipaparkan topik-topik yang meliputi sejarah daerah Bima, sejarah masuknya Islam ke Bima dan dampaknya terhadap tatanan sosial dan politik di Kerajaan Bima, perkembangan dakwah dan pendidikan Islam di Bima. Pada bab berikutnya (Bab V) dipaparkan tentang inti dari penelitian ini, yaitu tentang kemunculan, pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima. Dipaparkan dalam bab ini tiga topik utama, yaitu praktek pendidikan Islam dalam masyarakat Bima, tumbuhnya pesantren, dan motif pendirian pesantren. Dengan pembahasan pada bab ini dan didukung pembahasan bab-bab sebelumnya maka jawaban terhadap pertanyaan penelitian ini ditemukan.

Memungkasi seluruh pembahasan dalam penelitian ini, peneliti menyajikan bab penutup (Bab VI), yang di dalamnya disajikan empat sub bab, yaitu kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan rekomendasi. Peneliti menyimpulkan jawaban atas pertanyaan penelitian yang dikemukakan pada Bab I. Kesimpulan itu memiliki sejumlah implikasi teoretik; peneliti menyajikannya dalam konteks keterkaitan temuan penelitian ini dengan bangunan teori terkait dengan pesantren. Pada bagian terakhir peneliti menyampaikan sejumlah rekomendasi yang relevan dari hasil penelitian ini untuk diarahkan kepada pihak-pihak yang karena tugas, fungsi, wewenang atau tanggung jawabnya terlibat dalam pergulatan dan dinamika pesantren di Bima.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Aspek Kesejarahan Pesantren

1. Pesantren dan Sejarah Masuknya Islam

Perjalanan sejarah pendidikan Islam di Indonesia hingga saat sekarang ini telah melewati tiga periode, yaitu: (1) Periode awal sejak kedatangan Islam ke Indonesia hingga masuknya ide-ide pembaruan pemikiran Islam pada awal abad ke-20. Pendidikan Islam pada periode ini terkonsentrasi di pesantren, dayah, surau atau masjid dengan titik fokus pembelajaran pada ilmu agama yang bersumber dari kitab-kitab klasik; (2) Periode masuknya ide-ide pembaruan pemikiran Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. Pendidikan Islam pada periode ini ditandai dengan lahirnya madrasah-madrasah. Lembaga-lembaga pendidikan Islam telah mengadopsi sistem pendidikan modern dalam hal metode, sistem klasikal, dan manajemen pengelolaan; sebagian di antaranya telah memasukkan pelajaran umum dalam kurikulumnya; (3) Lahirnya Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang kemudian digantikan oleh Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Pada periode ini pendidikan Islam telah terintegrasi ke dalam sistem pendidikan nasional.¹

Berdasarkan periodisasi sejarah tersebut jelaslah bahwa pesantren hadir semenjak periode pertama yang berawal sejak Islam datang ke Indonesia. Telaah tentang asal-usul dan sejarah awal pesantren di Indonesia memunculkan beberapa

¹ Daulay, *Sejarah Pertumbuhan*, 7.

kontroversi, sebagaimana diungkap oleh Karel A. Steenbrink² dan Hanun Asrohah³ dalam penelitian mereka. Dalam penelitiannya, Asrohah telah mendiskusikan dengan cukup detail problem kontroversial tersebut dan memetakan dua kubu pendapat. Pendapat pertama—dikemukakan oleh J. F. G. Brumund, F. Fokkens, Th. G. Th. Pigeaud, Dennis Lombard—menyatakan bahwa pesantren memiliki kaitan historis dengan dan merupakan hasil islamisasi dari model pendidikan agama Hindu-Budha—*mandala* dan *asrama*—sebelum Islam datang ke Indonesia. Pendapat kedua—dikemukakan oleh Zamakhsyari Dhofier dan Martin van Bruinessen—menyatakan menyatakan bahwa pesantren merupakan adopsi model pendidikan madrasah dan *zawiyah* di Timur Tengah pada akhir abad ke-18 M. Asrohah menyimpulkan, dan kesimpulan itu dapat dikatakan sebagai kubu ketiga, bahwa pesantren di Jawa merupakan perpaduan antara sistem pendidikan Hindu-Budha dan sistem pendidikan Islam Timur Tengah, karena menyerap elemen-elemen dari kedua sistem pendidikan tersebut. Pesantren yang pertama dan tertua adalah pesantren Tegalsari di Panaraga yang didirikan tahun 1742. Tetapi, pesantren mulai melembaga dan mengalami perkembangan pesat mulai pada awal abad ke-19 M.⁴ Steenbrink menyatakan bahwa kontroversi seputar hal itu tidak dapat diselesaikan dan dipahami sepenuhnya tanpa dihubungkan dengan problematika kontroversi sejarah masuknya Islam ke Indonesia. Tetapi, mengurai kontroversi sejarah masuknya Islam ke Indonesia bukanlah pekerjaan mudah.

² Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*.

³ Asrohah, *Pelebagaan Pesantren; Asrohah, Transformasi Pesantren*.

⁴ Ibid.

Problem dan kontroversi tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia itu, menurut Azumardi Azra, meliputi tiga topik utama, yaitu: (1) tempat asal dan waktu kedatangan Islam ke Indonesia, (2) para pembawa Islam ke Indonesia dan motif mereka, dan (3) fase perkembangan Islam di Indonesia.⁵ Membahas tentang topik pertama saja memunculkan beberapa perbedaan pendapat di kalangan sejarawan yang secara umum dapat dikategorikan ke dalam 6 teori tentang asal dan kapan Islam datang: (1) Islam dari Gujarat pada abad ke-12; dianut oleh para sarjana Belanda, seperti Pijnapel (pencetus pertama teori), dan C. S. Hurgronje; atau abad ke-13 menurut J. P. Moquette yang menjadikan nisan Maulana Malik Ibrahim (822/1419) di Gresik sebagai argumen; (2) Islam dari Bengal abad ke-11; dilontarkan oleh S. Q. Fatimi; dengan argumen batu nisan Malik al-Shaleh di Pasai dan nisan Siti Fathimah (bertanggal 475/1028) di Laren Jawa Timur; (3) Islam dari pantai Coromandel pada akhir abad ke-13; dilontarkan oleh G. E. Marrison; alasannya Gujarat baru bisa ditaklukkan kekuatan Islam pada tahun 698/1297; (4) Islam dari Arab pada abad ke-1 Hijriyah atau abad ke-7 dan ke-8; dilontarkan oleh T. W. Arnold; alasannya sejak saat itu pedagang Arab telah dominan di jalur niaga Barat-Timur; (5) Islam dari Mesir, menurut Keijer, karena sama bermazhab Syafi'i; atau dari Hadramawt, menurut Niemann dan de Hollander; (6) Seminar nasional pada tahun 1969 dan 1978 yang hasilnya dihimpun dalam buku A Hasjmy (ed) menyimpulkan bahwa Islam datang langsung dari Arabia pada abad ke-1 H atau ke-7 M.⁶ Terhadap kontroversi itu Azra menyimpulkan 4 poin, yaitu: (1) Islam datang langsung dari Arabiyya, (2)

⁵ Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: YOI, 1989), xii-xiii.

⁶ A. Hasjmy, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: al-Ma'arif, 1981).

dibawa oleh para guru dan penyiar “profesional”; (3) yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa; (4) mungkin benar bahwa Islam sudah dikenal pada abad ke-7 (ke-1 H), tetapi pengaruhnya dan islamisasi nyata terjadi antara abad ke-12 dan ke-16 dengan datangnya para penyiar “profesional” pada abad ke-12 dan ke-13.⁷ Seperti halnya kajian tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia, pembahasan tentang sejarah masuknya Islam ke Bima pun tidak kurang kontroversialnya, karena melibatkan enam pendapat yang berbeda di kalangan sejarawan yang mengkaji masalah itu. Paparan tentang hal itu disajikan pada bagian tersendiri dalam tulisan ini.

2. Asal Usul dan Awal Kemunculan Pesantren

Kajian tentang asal-usul dan sejarah perkembangan pesantren telah banyak dituangkan dalam buku dan laporan penelitian. Dari segi pola kajian dan model penulisannya sebagian besar dari karya-karya itu lebih condong menerapkan model penulisan sejarah diakronik ketimbang sinkronik. Pola diakronik menyajikan paparan historis tentang suatu peristiwa dengan mengikuti urutan kejadiannya dalam rentang waktu dari awal hingga batas waktu tertentu—biasanya cukup panjang meliputi waktu puluhan hingga ratusan tahun—dan mengesampingkan konteks yang lebih luas, seperti peristiwa-peristiwa lain yang terjadi pada suatu masa yang sama. Hasilnya adalah sebuah uraian kronologis dalam suatu *timeline* tertentu. Sebaliknya, pola sinkronik memaparkan peristiwa atau keadaan dalam lingkup waktu yang terbatas, tetapi diurai dalam konteks

⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998 [cet. ke-4]), 24-36.

yang lebih luas dan mendalam serta menelusuri keterkaitannya dengan peristiwa-peristiwa lain yang semasa.⁸ Pola yang pertama sejatinya adalah karakter dasar penulisan sejarah, tetapi berkat dialog dan interaksi keilmuan sejarah dan keilmuan lain, khususnya sosiologi dan antropologi, maka pola yang kedua memungkinkan sajian kajian historis lebih kaya makna.⁹ Dalam tulisan ini, kedua pola tersebut dipadukan penggunaannya; pada bagian tertentu pola sinkronik menonjol dan pada bagian lainnya pola diakronik lebih mengemuka.

Hasil kajian tentang sejarah kemunculan dan perkembangan pesantren, sebagaimana diungkap oleh Joko Sayono,¹⁰ tidak semuanya dapat disebut sebagai karya historiografi pesantren yang memenuhi kriteria metodologi penulisan dalam ilmu sejarah, yaitu deskriptif analitis atau setidaknya deskriptif naratif. Banyak dari karya-karya itu hanya merupakan kisah tentang pesantren pada masa lalu. Oleh karena itu, Sayono mengelompokkan karya-karya itu dari perspektif metodologi penulisannya ke dalam tiga kategori, yaitu historiografi tradisional,¹¹ historiografi kolonial,¹² dan historiografi modern Indonesia¹³ tentang pesantren.

⁸ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, 43-46.

⁹ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, 108-125. Lihat juga Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*.

¹⁰ Joko Sayono, "Historiografi Pesantren Perspektif Metodologis: Antara Ada dan Tiada", *Sejarah dan Budaya*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2010), 24-32.

¹¹ Kisah pesantren dalam bingkai historiografi tradisional memberikan gambaran awal yang masih terbatas bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan keagamaan, sarana penting untuk islamisasi, dan penyeimbang kekuasaan politis dari penguasa. Karya-karya yang termasuk dalam kategori ini adalah *Serat Centhini Jilid I*, *Babad Tanah Jawa*, *Kitab Cebolek*, dan *Babad Cariyos Lelampahanipun Suwargi R. Ng. Ronggowarsito*. Ibid., 25.

¹² Penggambaran pesantren dalam pigura historiografi kolonial selain sebagai lembaga pendidikan agama yang berkualitas rendah juga sebagai lembaga berpotensi politis menjadi agen penentang kolonialisme. Karya-karya dalam kelompok yang "lebih berkesan sebagai pemetaan keberadaan pesantren untuk kepentingan kolonial" ini banyak dihasilkan oleh penulis Belanda, seperti L.W.C. Berg, J. F. G. Brugmun, Pigeaud, de Graaf, Guillot, van der Chjis, Snouck Hurgronje, dan Drewes, di samping penulis Indonesia seperti Achmad Djajadiningrat. Ibid., 25-27.

Karya-karya yang termasuk dalam kategori pertama dan kedua bahkan tidak memenuhi kriteria metodologi historiografi deskriptif naratif, apalagi deskriptif analitis; sedangkan dari kategori ketiga hanya sebagian yang memenuhi kriteria metodologi deskriptif analitis.¹⁴

Uraian yang komprehensif tentang asal usul dan awal kemunculan pesantren di Indonesia penting untuk ditemukan. Untuk itu, tentu saja, dibutuhkan penelitian yang mendalam yang di dalamnya dikemukakan beberapa pertanyaan yang penting dijawab, seperti dari mana asal usul pesantren, kapan awal kemunculannya, di mana tempat awal perintisannya, siapa para perintis awal, kapan pesantren mulai melembaga sebagai lembaga pendidikan, bagaimana proses pelembagaan itu terjadi, di mana proses pelembagaan itu berawal, dan siapa para pelopor awal pelembagaan pesantren. Beberapa penelitian yang serius telah dilakukan untuk mengkaji sebagian atau keseluruhan masalah tersebut, baik sebagai *core* atau inti penelitian maupun sebagai pendukung analisis, seperti yang dilakukan oleh Karel A. Steenbrink,¹⁵ Martin van Bruinessen,¹⁶ Dennis

¹³ Historiografi modern Indonesia tentang pesantren menerapkan secara ketat metodologi penulisan sejarah, terutama metode deskriptif analitis. Ciri khasnya adalah membahas secara mendalam salah satu atau beberapa aspek saja dari pesantren sehingga tersaji hasil kajian yang fokus dan memiliki sumbangsih keilmuan yang signifikan bagi pengembangan kajian tentang perkembangan pesantren di Indonesia. Dalam hal ini Sayono hanya menyebut beberapa contoh saja, yaitu Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Kyai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001); Abdul Jamil, *Perlawanan Kyai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K. H. Ahmad Rifai Kalisasak* (Yogyakarta: LKiS, 2001); Zainul Milal Bazawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi* (Yogyakarta: Samha, 2002); dan Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004). Ibid., 27-28.

¹⁴ Sayono, "Historiografi Pesantren", 29.

¹⁵ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*.

¹⁶ van Bruinessen, *Kitab Kuning*.

Lombard,¹⁷ Zamakhsyari Dhofier,¹⁸ Mastuhu,¹⁹ Sartono Kartodirjo, dan Hanun Asrohah.²⁰ Penelitian-penelitian tersebut telah memanfaatkan berbagai sumber kesejarahan untuk mengulas masalah sejarah awal pesantren. Oleh karena itu, saya merujuk kepada sejumlah hasil penelitian itu yang, menurut hemat saya, dapat dinilai otitatif pada bidangnya.

Kajian tentang sejarah awal pesantren di Indonesia memang tidak dapat dipisahkan dengan sejarah masuk dan berkembangnya Islam, karena pesantren adalah salah satu institusi yang sengaja didirikan dan dijadikan sebagai sentra dakwah dan pendidikan Islam oleh sebagian dari para penyebar Islam awal di Indonesia. Meskipun terdapat keterkaitan yang erat antara dua hal tersebut, tentu saja, agak berlebihan jika disimpulkan, sebagaimana yang dilakukan oleh Steenbrink, bahwa “persoalan historis tentang asal usul pesantren tidak dapat diselesaikan dan dipahami seluruhnya, sebelum problematika lainnya diselesaikan terlebih dahulu, yaitu tentang kedatangan Islam di Indonesia.”²¹ Kesimpulan Steenbrink itu mengandung kemusykilan di mana seolah-olah dia berasumsi bahwa masalah sejarah masuknya Islam ke Indonesia adalah masalah yang cukup sederhana yang dapat segera diselesaikan sebelum membahas sejarah pesantren. Kenyataan menunjukkan bahwa masalah sejarah masuknya Islam ke Indonesia cukup pelik dan mengundang kontroversi pendapat yang tajam yang melahirkan

¹⁷ Lombard, *Nusa Jawa*.

¹⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

¹⁹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*.

²⁰ Asrohah, *Pelebagaan Pesantren*.

²¹ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 23.

enam teori dengan dukungan argumentasi masing-masing sebagaimana telah dikemukakan oleh Azumardi Azra.²²

Berkaitan dengan asal-asul pesantren terdapat kontroversi yang terpola menjadi tiga pendapat. Pendapat pertama menyatakan bahwa pesantren memiliki kaitan historis dengan dan merupakan hasil islamisasi dari model pendidikan agama Hindu-Budha—*mandala* dan *asrama*—sebelum Islam datang ke Indonesia. Pendapat kedua menyatakan bahwa pesantren merupakan adopsi model pendidikan madrasah dan *zawiyah* di Timur Tengah pada akhir abad ke-18 M. Pendapat ketiga menyatakan bahwa pesantren merupakan perpaduan antara sistem pendidikan Hindu-Budha pra-Islam di Indonesia dan sistem pendidikan Islam Timur Tengah, karena menyerap elemen-elemen dari kedua sistem pendidikan itu.

Ada beberapa argumentasi yang dikemukakan oleh para penganjur pendapat pertama. Argumentasi utamanya, menurut Soegarda Purbakawatja sebagaimana dikutip oleh Steenbrink, adalah dengan menilik bentuk dan sistemnya yang mirip dengan yang ada di India dan telah dipergunakan secara umum untuk pendidikan dan pengajaran agama Hindu di Jawa sejak sebelum kedatangan Islam.²³ Di samping itu, secara etimologis, kata “santri” yang menjadi kata dasar dalam pembentukan istilah “pesantren”²⁴ itu merupakan kata serapan dari bahasa

²² Detail tentang argumentasi dari setiap pendapat itu dan para pengemunya masing-masing dapat dilihat dalam Azra, *Jaringan Ulama*, 24-36.

²³ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 20. Steenbrink menyitir pendapat itu dari Soegarda Poebakawatja, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka* (Jakarta: Gunung Agung, 1970), 13-21.

²⁴ Secara leksikal kata santri berarti “orang yang medalami agama Islam, atau orang yang beribadat sungguh-sungguh, atau orang yang saleh”. Dengan diberi imbuhan pe-an kata itu menjadi “pesantrian” lalu menjadi “pesantren” dan berarti “asrama tempat santri atau tempat murid-murid belajar mengaji dan sebagainya; pondok”. Lihat Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III (Jakarta: Bali Pustaka, 2005), 866 dan 997.

Tamil atau India. Menurut A. H. Johns, seperti disitir oleh Zamakhsyari Dhofier, kata santri itu berasal dari bahasa Tamil yang berarti guru mengaji; sedangkan menurut C. C. Berg, kata santri itu berasal dari kata *shastri* dalam bahasa India yang berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu, atau seorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu.²⁵ Kata *shastri* itu sendiri berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.²⁶ Indikator lain yang ditunjuk oleh para penganjur pendapat pertama ini sebagai penopang argumentasinya adalah adanya persamaan dalam beberapa aspek karakteristik pesantren dengan sistem pendidikan agama Hindu, yaitu: (1) penyerahan tanah oleh negara bagi kepentingan agama seperti yang terdapat dalam tradisi Hindu yang disebut dengan tanah perdikan;²⁷ (2) seluruh sistem pendidikannya bersifat agama; (3) guru tidak mendapatkan gaji; (4) penghormatan yang besar kepada guru; (5) para murid yang pergi meminta-minta ke luar lingkungan pondok;²⁸ dan (6) letak pesantren yang didirikan di luar kota,²⁹ di lokasi tanah yang diberikan oleh kekuasaan untuk kepentingan agama yang dikenal dengan istilah tanah perdikan.

²⁵ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 18. Dhofier mengutip pendapat Berg itu dari C. C. Berg, "Indonesia", dalam H. A. R. Gibb (ed), *Wither Islam? A Survey of Modern Movement in the Moslem World* (London: Victor Gollancz, 1932), 330.

²⁶ Ibid. Dhofier mengutip dari M. Chatuverdi dan B. N. Tiwari, *A Practical Hindi-English Dictionary* (Delhi: Rashtra Printers, 1970), 627.

²⁷ Kata 'perdikan', secara leksikal, berarti "orang (daerah) yang dibebaskan dari kewajiban membayar pajak kepada pemerintah (pada jaman Belanda)". Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 856. Penetapan suatu kawasan sebagai perdikan sebenarnya telah menjadi tradisi pada masa kerajaan-kerajaan Hindu/Budha dan Islam di Indonesia, khususnya untuk kepentingan pendidikan.

²⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 18-19.

²⁹ Poin yang ini adalah pendapat Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup K. H. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K. H. A. Wahid Hasjim, 1957), 43, sebagaimana dikutip oleh Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 21.

Argumentasi etimologis dari pendapat pertama itu ditolak oleh pengusung pendapat kedua. Sesuatu yang dari segi penamaan tidak berasal dari Arab tidak lantas berarti bahwa sesuatu itu tidak berasal dari Islam. Steenbrink menyatakan, “terlalu sederhana kalau istilah yang tidak diberi cap Arab [disimpulkan sebagai] bukan berasal dari Islam”.³⁰ Demikian pula halnya dengan beberapa karakteristik pesantren awal yang disebutkan oleh pendapat pertama juga dapat ditemukan dalam tradisi Islam. Sistem pendidikan yang sepenuhnya bersifat agama, guru tidak mendapatkan gaji, penghormatan yang besar kepada guru, para santri yang sering mengadakan perjalanan, dan letak pesantren yang didirikan di luar kota, di tanah perdikan, merupakan hal-hal yang sudah biasa dalam tradisi Islam. Tradisi negara menyerahkan sebidang tanah untuk kepentingan pendidikan agama dapat ditemukan dalam sistem wakaf.³¹ Begitu pula dengan metode pendidikan dalam pesantren yang bersifat individual dan pendidikannya yang dimulai dengan pelajaran bahasa Arab sebenarnya telah dipraktekkan dalam lembaga-lembaga pendidikan di Bagdad ketika menjadi pusat dan ibukota wilayah Islam.³²

Terkesan menengahi pertentangan dua pendapat di atas adalah pendapat ketiga, yang dikemukakan oleh Asrohah, yang menyatakan bahwa pesantren merupakan perpaduan antara sistem pendidikan Hindu-Budha pra-Islam di Indonesia dan sistem pendidikan Islam Timur Tengah. Alasan yang dikemukakannya adalah karena pesantren menyerap elemen-elemen dari kedua

³⁰ Ibid., 22.

³¹ Ibid.

³² Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidayakarya Agung, 1996), 13.

sistem pendidikan tersebut.³³ Asrohah menyimpulkan bahwa sistem pendidikan pesantren memiliki kesamaan dengan sistem pendidikan madrasah dan *zawiyah* di Timur Tengah dalam hal model asrama, pengajaran kitab-kitab, *rihlah ilmiah*, hubungan guru-murid, dan metode belajar-mengajar. Elemen-elemen itu dikenal oleh masyarakat Jawa melalui kontak budaya dengan Timur Tengah yang berlangsung sejak masa awal penyebaran Islam melalui hubungan perdagangan, jaringan tarekat, dan perjalanan ibadah haji. Di samping itu pesantren juga memiliki kesamaan dengan sistem pendidikan Hindu-Budha dalam hal model asrama, hubungan guru-murid, tradisi pengembaraan, dan sistem kepemimpinan. Elemen-elemen itu telah lama dikenal dalam masyarakat Jawa melalui lembaga-lembaga pendidikan *asrama* dan *mandala* dalam tradisi Hindu-Budha di Jawa pra-Islam. Akibat keberhasilan penyebaran Islam, banyak dari lembaga-lembaga pendidikan itu yang dikuasai dan diambil alih oleh orang Islam. Tetapi, demikian Asrohah memberikan catatan, proses transfer tradisi baik dari Timur Tengah maupun dari Hindu-Budha itu tidak sepenuhnya sama persis melainkan mengalami beberapa perubahan dan modifikasi, melalui proses asimilasi budaya, sesuai dengan konteks budaya masyarakat muslim Jawa.³⁴

Penelitian yang dilakukan oleh Bruinessen³⁵ dan belakangan oleh Asrohah³⁶ menyimpulkan bahwa pesantren dengan lima elemen utamanya, menurut

³³ Asrohah, *Pelembagaan Pesantren*.

³⁴ *Ibid.*, 227-228.

³⁵ Martin van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning", dalam *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and Malay World* (Berne: University of Berne, 1994), 121-145.

³⁶ Asrohah, *Pelembagaan Pesantren*.

identifikasi Dhofier,³⁷ baru muncul pada pertengahan abad ke-17. Bruinessen, dengan diksi tanpa ragu, menegaskan bahwa tidak ada bukti kuat yang menunjukkan telah ada pondok pesantren—dalam bentuknya seperti pada abad ke-19—di Jawa yang lebih tua dari pondok pesantren Tegalsari di Ponorogo yang didirikan pada tahun 1742. Di distrik yang lain di luar Ponorogo hampir tidak terdapat lembaga pendidikan Islam sama sekali atau, jika ada, hanya berlangsung di rumah-rumah pribadi atau masjid-masjid. Bruinessen menyatakan:

The pesantren of Tegalsari, the oldest that still functioned until recently, was established in 1742. The first Dutch survey of indigenous education, made in 1819, suggests that pesantren proper did not yet exist all over Java. Institutions recognizable as pesantren were reported from Priangan, Pekalongan, Rembang, Kedu, Surabaya, Madiun and Ponorogo; in other districts there was hardly any education at all, or it took place in private homes and mosques. Madiun and Ponorogo (in which Tegalsari is located) then boasted the best pesantren; it was here that children from the north coast went for education beyond the elementary level (van der Chijs 1864:215-9). There is, as far as I am aware, no unambiguous evidence for the existence of pesantren (in their 19th-century form) much before that of Tegalsari.³⁸

Penelitian yang dilakukan Asrohah memberikan uraian yang agak rinci tentang kemunculan pesantren sebelum abad ke-18, yang dalam kategorisasi di atas dapat dinilai belum memenuhi lima elemen pokok pesantren. Hasil penelitian lain yang dilakukan oleh Kementerian Agama RI menyimpulkan bahwa pesantren tertua adalah Pesantren Jan Tampes II di Pamekasan Madura yang didirikan pada tahun 1062.³⁹ Pernyataan itu tidak didukung dengan bukti-bukti kesejarahan yang

³⁷ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 44-60. Menurut Dhofier, pesantren memiliki lima unsur pokok, yaitu pondok tempat tinggal para santri, masjid sebagai sentra kegiatan ibadah, kegiatan keagamaan lainnya dan juga pengajaran, kegiatan belajar-mengajar al-Qur'an dan kitab-kitab Islam klasik, santri yang belajar, dan kiai sebagai figur sentral.

³⁸ van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning", 121.

³⁹ Suprayetno Wagiman, "The Modernization of The Pesantren's Educational System to Meet the Needs of Indonesian Communities" (Tesis – Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal. 1997), 72. Wagiman menyebutkan bahwa data tersebut dikutipnya dari Departement

memadai. Selain itu, simpulan itu juga patut diragukan bila dihubungkan dengan sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia yang secara intensif terjadi dalam periode abad ke-13 hingga ke-17. Kesimpulan yang lebih mungkin adalah bahwa pesantren muncul dalam periode tersebut.⁴⁰ Jika dihubungkan dengan hasil penelitian Bruinessen dan Asrohah, patut diduga bahwa Pesantren Jan Tampes II—jika benar-benar telah berdiri pada tahun 1062—belum memiliki kelengkapan unsur-unsur sebagaimana pondok pesantren Tegalsari yang berdiri pada tahun 1742, sehingga ia tidak dapat disebut sebagai pesantren..

Pertumbuhan pondok pesantren di luar Jawa terjadi jauh lebih kemudian dibandingkan dengan di pulau Jawa. Sebelum abad ke-20, menurut van Bruinessen, tidak terdapat lembaga pendidikan semisal pondok pesantren di Kalimantan, Sulawesi dan Lombok. Penyebaran ajaran Islam di tempat-tempat tersebut berlangsung sangat informal. Anak-anak dan orang dewasa memperoleh pelajaran dasar Islam dalam membaca al-Qur'an dari penduduk desa yang telah memiliki kemampuan di bidang itu. Ada kalanya seseorang yang telah naik haji atau saudagar dari Arab tinggal beberapa hari di suatu desa dan memberikan pengajaran umum kepada warga desa itu. Penyimak pengajian yang sangat tertarik dengan ulama itu akan mendatangnya ke dan bahkan tinggal di rumahnya; dan jika ada yang lebih ambisius lagi maka dia akan merantau ke Jawa untuk belajar lebih mendalam atau, jika memungkinkan, pergi ke Mekkah.⁴¹

Agama RI, *Nama dan Data Potensi Pondok-pondok Pesantren Seluruh Indonesia 1984/1985* (Jakarta: Departemen Agama RI), 668.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning", 121-145.

Dalam konteks Bima, apa yang dipaparkan oleh Bruinessen itu tidak sepenuhnya terjadi. Beberapa ulama dari luar memang hadir di Bima, tetapi mereka tidak menyentuh hingga ke wilayah pedesaan. Mereka hadir sebagai undangan dari Kesultanan Bima untuk memberikan pengajaran Islam kepada keluarga sultan, para pembesar istana, dan guru-guru (sebutan untuk ulama di Bima). Para guru itulah, melalui struktur keulamaan yang tersedia, kemudian menularkan ilmu yang diperolehnya itu kepada murid-murid mereka dan masyarakat pada umumnya.

3. Perkembangan Bentuk Pesantren

Awal kemunculan pesantren, menurut beberapa hasil kajian, tidak serta merta dalam bentuk sebagaimana adanya sekarang. Ia mengalami evolusi kelembagaan dari bentuk yang sangat sederhana hingga menjadi suatu sistem yang cukup lengkap elemen-elemen pendukungnya. Oleh karena itu, sebelum menjawab pertanyaan kapan untuk pertama kalinya pesantren muncul terlebih dahulu harus dibatasi apa yang dimaksud dengan pesantren itu. Dalam hal ini beberapa peneliti membedakan pesantren dari segi bentuk dan kelengkapannya antara sebelum dan sesudah pertengahan abad ke-18. "Pesantren" sebelum abad itu masih sangat sederhana di mana hanya terdapat rumah kiai (dan masjid) sebagai tempat berlangsungnya proses belajar mengajar. Sesudah abad itu mulai muncul pesantren yang sudah dilengkapi dengan pondok atau asrama tempat tinggal untuk para santri, bahkan dalam perkembangan mutakhirnya dilengkapi pula dengan madrasah dan atau sekolah mulai dari tingkat dasar hingga tinggi dengan berbagai fasilitas pendukungnya. Pesantren dalam pengertian yang telah

maju itulah yang diidentifikasi oleh Dhofier memiliki lima unsur pokok, yaitu pondok tempat tinggal para santri, masjid sebagai sentra kegiatan ibadah, kegiatan keagamaan lainnya dan juga pengajaran, kegiatan belajar-mengajar al-Qur'an dan kitab-kitab Islam klasik, santri yang belajar, dan kiai sebagai figur sentral.⁴² Pesantren dengan lima elemen pokok itulah yang berkembang dengan pesat mulai pada abad ke-19; dan lima elemen itu menjadi elemen intrinsik dalam mendefinisikan konsep pesantren atau pondok pesantren.

Dari awal kemunculannya pesantren mengalami evolusi kelembagaan dari bentuk yang sangat sederhana hingga menjadi suatu sistem yang cukup lengkap elemen-elemen pendukungnya. Bagaimana proses berdirinya suatu pesantren pada awal mulanya, beberapa penulis menyitir keterangan yang diberikan oleh Hurgronje.⁴³ Berdirinya sebuah pesantren biasanya dimulai tatkala seseorang yang memiliki ilmu agama Islam—kelak menjadi kiai—membuka pengajian (pelajaran agama) di rumahnya. Seiring dengan perjalanan waktu semakin banyak orang datang belajar, bahkan ada yang datang dari daerah yang cukup jauh, kemudian tinggal di tempat kediaman kiai itu. Lambat laun tempat itu semakin ramai oleh orang yang belajar di tempat pengajiannya itu, sehingga mendorong sang kiai—biasanya dibantu oleh anggota keluarganya dan masyarakat di sekitarnya—untuk menyediakan fasilitas pendukung, terutama rumah tempat tinggal dan masjid. Itulah yang pada akhirnya mewujud menjadi sebuah pesantren, di mana di dalamnya terdapat kiai, santri yang belajar, masjid sebagai sentra kegiatan belajar mengajar dan kegiatan keagamaan lainnya, pondok tempat tinggal para santri, dan

⁴² Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 44-60.

⁴³ Periksa, misalnya, Sayono, "Historiografi Pesantren", 26.

kegiatan belajar-mengajar baik di bawah bimbingan langsung oleh kiai maupun oleh ustaz yang telah dipercaya olehnya.

Beberapa penelitian menemukan adanya perkembangan bentuk pesantren dari sejak mula kemunculannya hingga dewasa ini. Penelitian yang dilakukan oleh Abu Hamid terhadap perkembangan bentuk pesantren di Sulawesi Selatan menemukan bahwa ada lima pola perkembangan pesantren mulai dari tahap yang paling sederhana hingga ke bentuknya yang mutakhir.⁴⁴ Pada tahap yang paling awal (pola I) pesantren hanya berbentuk rumah kiai di mana santri yang berasal dari desa atau kampung kiai itu datang belajar mengaji kepadanya. Pada tahap ini pesantren sesungguhnya dapat disebut tempat mengaji saja. Pada tahap perkembangan selanjutnya (pola II), seiring dengan munculnya pengakuan masyarakat atas kemampuan dan keahlian ilmu agama sang kiai maka santri yang datang belajar bertambah banyak jumlahnya dan sebagian dari mereka berasal dari luar desa. Hal itu membuat rumah kiai tidak mungkin lagi menjadi tempat belajar tunggal yang mampu menampung para santri yang datang menuntut ilmu itu. Oleh karena itu, maka dibangunlah masjid di dekat rumah kiai yang berfungsi sebagai pusat kegiatan pendidikan selain rumah kiai. Para santri yang berasal dari luar desa ada yang menginap di masjid atau rumah-rumah penduduk di sekitar pesantren. Hal itu dilakukan karena sebagian dari mereka yang berasal dari tempat yang jauh tidak mungkin melakukan perjalanan datang dan pulang setiap hari. Pada tahap berikutnya (pola III), ketika jumlah santri semakin banyak dan jumlah mereka yang menginap tidak tertampung lagi oleh masjid dan rumah-rumah

⁴⁴ Hamid, "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan", 395-408.

penduduk, para santri, dengan bantuan penduduk yang simpati kepada mereka, mendirikan pondok-pondok di sekitar rumah kiai untuk menjadi tempat tinggal bagi mereka. Menginap di pondok itu kemudian tidak terbatas dilakukan oleh santri dari jauh, tetapi santri dari desa pesantren itu atau sekitarnya pun ikut menginap dalam rangka lebih berkonsentrasi untuk belajar kepada sang kiai. Masjid dan rumah kiai berfungsi sebagai pusat kegiatan belajar. Pada tahap perkembangan berikutnya (pola IV), ketika sistem pembelajaran klasikal melalui lembaga pendidikan formal mulai dikenal, pesantren mengadopsi sistem pendidikan formal itu dengan mendirikan madrasah-madrasah. Namun demikian, sistem pembelajaran yang lama tetap dilanjutkan sehingga santri dapat mengikuti dua sistem pembelajaran sekaligus, yaitu yang tradisional dan madrasah. Pada tahap ini kiai tetap menjadi figur sumber belajar yang utama, tetapi dia juga mulai didampingi oleh pembantu-pembantunya yang terpilih berdasarkan kecakapan dan keilmuan yang mereka miliki. Di samping itu, pesantren juga memiliki sejumlah guru dengan beragam keahlian yang mengajar di madrasah milik pesantren itu. Pada tahap yang terakhir (pola V), ketika pesantren telah mengalami kemajuan yang sangat banyak, pesantren mewujud menjadi suatu lembaga pendidikan yang kompleks dan modern. Ia tidak saja menyelenggarakan pembelajaran non formal tradisional tetapi juga pendidikan formal mulai dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Fasilitas fisik yang dimiliki tidak terbatas pada bangunan tempat menginap (pondok atau asrama) dan belajar (ruang kelas) saja, tetapi juga terdapat perpustakaan, kantor, ruang pertemuan, dapur umum, ruang makan, toko koperasi, radio amatir, poliklinik, percetakan, dan pusat pembinaan keterampilan. Pesantren

pada tahap ini menjadi suatu organisasi modern dalam bentuk yayasan dengan memiliki aneka usaha, dan sebagian di antara pesantren itu ada yang memiliki cabang di daerah-daerah lain.

Identifikasi yang berbeda tentang perkembangan pesantren, dengan sudut tinjauan pada aspek organisasi dan manajemen, dikemukakan oleh Hadimulyo berdasarkan hasil penelitiannya terhadap dua pesantren, yaitu Pesantren Salafiyah Ibrahimiyah Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur, dan Pesantren As-Syafi'iyah Jakarta. Dikemukakannya bahwa ada tujuh tahap perkembangan pesantren, yaitu tahap perintisan, tahap peralihan, tahap formalisasi, tahap konsolidasi atau pematangan, tahap legitimasi, tahap diversifikasi, dan tahap desentralisasi.⁴⁵ Pada tahap perintisan pesantren muncul dalam bentuk yang sangat sederhana berupa tempat belajar mengaji al-Qur'an dan pelajaran salat atau ibadah lainnya hingga memperoleh pengakuan (legitimasi) baik secara sosial dari santri dan masyarakat maupun secara politis dari penguasa. Pada tahap peralihan, terjadi baik dari segi materi pembelajaran yang semakin luas karena meliputi beberapa ilmu keislaman, dari segi ketenagaan yang lalu melibatkan beberapa ustaz yang membantu tugas kiai, dari segi sistem pembelajaran yang berubah menjadi klasikal meskipun dilaksanakan di rumah kiai. Pada tahap formalisasi, sistem klasikal itu lebih diformalkan dan untuk itu dilakukan pembangunan madrasah-madrasah. Pada tahap konsolidasi dilakukan penataan manajemen pesantren dan diciptakannya berbagai aturan dan rambu sebagai pedoman dalam pengelolaan pesantren. Pada

⁴⁵ Hadimulyo, "Dua Pesantren, Dua Wajah Budaya", dalam *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, ed. M. Dawam Rahardjo (Jakarta: P3M [Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat], 1985), 107-112.

tahap legitimasi pesantren mampu memenuhi syarat-syarat legal formal sesuai dengan hukum yang berlaku; pada tahap ini pesantren melegalkan eksistensi organisasionalnya dalam bentuk yayasan. Pada tahap diversifikasi pesantren mewujudkan aneka ragam jenis dan unit kegiatan baik sebagai realisasi fungsi pendidikan keislaman maupun kemasyarakatan. Pada tahap desentralisasi, sebagai konsekuensi dari tahap diversifikasi, pesantren melakukan pendelegasian wewenang kiai untuk urusan-urusan teknis operasional, dan pengelolaan uang yang lebih profesional.

Perkembangan bentuk pesantren tidak berjalan linier mengikuti pola-pola di atas, khususnya pola-pola yang dikemukakan oleh Abu Hamid. Sebagian dari pesantren mampu berkembang dari tahap yang paling awal dan sangat sederhana menjadi semakin kompleks dengan memiliki berbagai sarana dan prasarana dalamnya. Tidak semua pesantren dapat *survive* dan berkembang menjadi pesantren besar. Sebagian di antaranya, karena berbagai sebab, tidak sempat berkembang lebih jauh dan akhirnya bubar. Sebab yang paling utama adalah diskontinuitas kepemimpinan, yaitu meninggalnya kiai pendiri pesantren itu sedangkan tidak ada penerusnya yang memiliki kapabilitas untuk melanjutkan kepemimpinannya.⁴⁶ Sebab-sebab lain tentu saja tidak sedikit jumlahnya dan

⁴⁶ Hal itu, menurut E. Shobirin Nadj, terjadi terutama dalam konteks kepemimpinan pesantren yang konvensional di mana otoritas kepemimpinan itu terpusat pada figur tunggal kiai; segala masalah kepesantrenan bertumpu pada dirinya. Berkat tempaan pengalamannya, kiai memang dapat mengatasi masalah-masalah itu dan oleh sebab itu dia mampu menampilkan dirinya sebagai pemimpin dengan kapabilitas tinggi dan karismatik. Kapabilitas dan karisma itu tidak selalu mampu dicapai oleh penerus kepemimpinan kiai itu setelah dia meninggal dunia. Oleh karena itu, ada beberapa pesantren besar lalu “mengecil” karena penerus sang kiai kurang mampu memimpinya; bahkan ada yang “mati” karena tidak ada penerusnya. Lihat E. Shobirin Nadj, “Perspektif Kepemimpinan dan Manajemen Pesantren”, dalam *Pergulatan Dunia Pesantren*

saling berhubungan dalam memengaruhi sustainabilitas sebuah pesantren. Di samping kepemimpinan dan faktor-faktor lainnya, sumber daya finansial pesantren adalah juga paling berpengaruh terhadap kemampuannya menanggung biaya operasional kelembagaan agar mampu bertahan untuk waktu yang lebih lama. Itu menjadi tantangan tersendiri mengingat pesantren adalah lembaga pendidikan swasta yang harus senantiasa melakukan upaya-upaya kreatif untuk menjamin keberlangsungan eksistensi pesantren itu sendiri. Kelemahan dari segi itu akan membuat pesantren tidak mampu menanggung biaya operasionalnya dan pada akhir akan membuatnya tidak mampu bertahan.

Pesantren-pesantren yang perkembangannya dari awal mengikuti pola-pola di atas terutama sekali adalah mereka yang merupakan rintisan perpesantrenan di Indonesia. Mereka beranjak dari kondisi yang paling sederhana (pola I) atau setingkat lebih baik (pola II atau III) kemudian berkembang menjadi kompleks dan modern (pola IV dan V). Mereka adalah pesantren yang berdiri sebelum dan pada paroh awal abad ke-20. Sebagai contoh adalah empat pesantren di kabupaten Jombang provinsi Jawa Timur yang menjadi objek penelitian M. Ridwan Nasir, yaitu: (1) Pondok Pesantren Mambaul Ma'arif, didirikan pada tahun 1917 di desa Denanyar; (2) Pondok Pesantren Darul Ulum, didirikan pada tahun 1885 di desa Rejoso; (3) Pondok Pesantren Bahrul Ulum, didirikan pada tahun 1914 di desa Tambak Beras; (4) Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, didirikan tahun 1899 di desa Tebuireng.⁴⁷

Membangun dari Bawah, ed. M. Dawam Rahardjo (Jakarta: P3M [Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat], 1985), 138-139.

⁴⁷ Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal*.

Pada awalnya pesantren Mambaul Ma'arif hanyalah tempat belajar yang sederhana yang didirikan oleh KH Bisri Syansuri yang dibuka tahun 1917 dengan hanya menampung para santri laki-laki. Dua tahun kemudian, 1919, pesantren itu mulai menerima santri perempuan. Sang kiai kemudian mendirikan Madrasah Salafiyah pada tahun 1923 yang diperuntukkan bagi santri laki-laki dengan masa belajar enam tahun. Tujuh tahun kemudian, 1930, didirikan madrasah yang sama untuk santri perempuan, tetapi dengan masa belajar empat tahun. Dua madrasah itu hanya menyajikan materi pelajaran agama Islam saja. Dalam perkembangan selanjutnya, pada tahun 1956 dan 1958 masing-masing dibuka Madrasah Tsanawiyah Putera dan Madrasah Tsanawiyah Puteri dengan mengadopsi materi pelajaran umum di samping agama Islam sebagai mata pelajaran utama. Pada tahun 1962 pihak pengelola mendirikan Madrasah Aliyah untuk santri laki-laki dan perempuan. Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah itu kemudian dialihstatuskan menjadi negeri melalui Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 14 Tahun 1969, tanggal 16 Maret 1969. Pengelola pondok pesantren Mambaul Ma'arif melangkah lebih jauh dalam mengembangkan sistem pendidikannya dengan membuka lembaga pendidikan tinggi, yaitu Fakultas Ushuluddin sebagai cabang dari Universitas Hasyim Asy'ari (UNHASA) Tebuireng pada tahun 1973. Fakultas itu kemudian diubah menjadi Fakultas Tarbiyah pada tahun 1975, dan memperoleh status dipersamakan dengan IAIN melalui Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 27 Tahun 1978, tanggal 11 Maret 1978. Lembaga pendidikan tinggi itu sekarang telah berganti status dan nama menjadi Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA). Dalam rangka meneguhkan eksistensi keorganisasiannya

secara legal formal, pondok pesantren itu membentuk diri menjadi Yayasan Mambaul Ma'arif (YAMAM) dengan Akte Notaris Nomor 37 tanggal 8 September 1962.⁴⁸

Pondok pesantren Darul Ulum Rejoso didirikan oleh KH Cholil dari Demak dan KH Tamim Irsyad dari Madura pada tahun 1885. Rintisan pendirian lembaga pendidikan itu dilakukan di suatu lokasi yang berupa daerah bambu belantara. Dua kiai itulah yang membuka lahan itu untuk membangun tempat tinggal mereka dan dua surau di mana mereka menginisiasi pengajian Islam untuk masyarakat di sekitarnya. Surau pertama digunakan oleh KH Tamim Irsyad untuk memberikan pengajian al-Qur'an dan fiqih, sedangkan surau kedua digunakan oleh KH Cholil untuk memberikan pengajian ilmu tasawuf. Hingga wafatnya dua tokoh itu (KH Tamim Irsyad wafat 1913 dan KH Cholil wafat tahun 1937) pesantren yang mereka rintis masih dalam bentuknya yang tradisional. Estafet kepemimpinan di pesantren itu dilanjutkan oleh KH Dahlan Kholil (putera KH Kholil) dan KH Romli Tamim (putera dari KH Tamim Irsyad) yang kemudian melembagakan pesantren rintisan itu dengan nama Darul Ulum pada tahun 1938. Pada tahun 1948, 11 tahun setelah estafet kepemimpinan itu (1937) atau 63 tahun sejak perintisan awalnya (1885), didirikanlah sekolah klasikal pertama yaitu Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum. Sebagai kelanjutan dari sekolah itu didirikan Madrasah Muallimin setingkat madrasah tsanawiyah pada tahun 1951. Dua madrasah itu diperuntukkan bagi santri laki-laki, dan pada tahun 1954 didirikan madrasah yang sama untuk santri perempuan. Untuk menampung alumni dari

⁴⁸ Ibid., 103-109; lihat juga Abdul Aziz Masyhuri, *Al-Magfurullah KH M. Bishri Syansuri, Cita-cita dan Pengabdiannya* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1983).

madrasah tsanawiyah itu, maka didirikanlah Madrasah Aliyah Darul Ulum. Madrasah-madrasah itu kini berstatus madrasah negeri. Pengasuh pondok pesantren kemudian membuka lembaga pendidikan umum, yaitu Sekolah Menengah Pertama (SMP) Darul Ulum pada tahun 1958, Sekolah Menengah Atas (SMA) Darul Ulum I dan II pada tahun 1965, dan Sekolah Pendidikan Guru (SPG) Darul Ulum yang pada tahun 1983 berubah menjadi SMA Darul Ulum III. Semua sekolah itu berada dalam lingkungan pondok di desa Rejoso, kecuali SMA Darul Ulum II yang didirikan di kota Jombang. Melangkah lebih jauh dalam mengembangkan sistem pendidikannya, pada tahun 1965 pondok pesantren Darul Ulum membuka jenjang pendidikan tinggi dengan nama Universitas Darul Ulum (UNDAR) dengan empat fakultas, yaitu Fakultas Alim Ulama, Fakultas Hukum, Fakultas Sosial Politik, dan Fakultas Pertanian. Dalam perkembangan selanjutnya beberapa fakultas baru dibuka. Pada tahun 1987 UNDAR membuka Sembilan fakultas, yaitu: Fakultas Hukum, Fakultas Sosial Politik, Fakultas Ushuluddin, Fakultas Ilmu Pendidikan, Fakultas Teknik, Fakultas Ekonomi, Fakultas Pertanian, Fakultas Psikologi, dan Fakultas Tarbiyah.⁴⁹

Pondok pesantren Bahrul Ulum yang terletak di pedukuhan Tambakberas memiliki riwayat pendirian yang lebih berliku dibandingkan dua pondok pesantren di atas. Sejarah pondok pesantren Bahrul Ulum bermula dari inisiatif seorang pemuda yang bernama Abdul Salam⁵⁰ yang dikenal juga dengan K.

⁴⁹ Lihat Nasir, *Mencari Tipologi Pendidikan Ideal*, 149-159; lihat juga Mustain Romli, *Pondok Pesantren Darul Ulum* (Jombang: Sekretariat Majelis Pimpinan, 1983); Masdar F. Mas'udi, *Direktori Pesantren* (Jakarta: P3M, 1986).

⁵⁰ Nama lengkapnya adalah Abdul Salam bin Abdul Jabbar bin Ahmad bin Pangeran Sambo bin Pangeran Banawa bin Joko Tingkir (Krebet) bin Lambupeteng (Brawijaya VI).

Sikhah atau K. Soikhah yang membuka hutan belantara di Jombang (sekitar desa Tambakberas) dan membangun rumah tinggalnya. Setelah 13 tahun tinggal di situ dia mendirikan 25 pondok dari bambu yang terkenal dengan sebutan *Pondok Selawe* yang mengelilingi rumah tinggalnya. Para santri di pondok itu yang datang dari berbagai daerah diajari ilmu agama dan *ilmu kanuragan* (bela diri dan kekebalan). Pondok pesantren itu dalam waktu yang cukup lama tidak mengalami perkembangan yang berarti. Dua orang menantunya, Kiai Utsman dan Kiai Sa'id yang masing-masing adalah suami dari anak perempuannya Layyinah dan Fatimah, justru merintis dan mengembangkan pondok pesantren masing-masing yang letaknya di Dukuh Gedang sekitar 500 meter sebelah selatan pondok pesantren Kiai Abdul Salam, mertua mereka. Setelah Kiai Sa'id dan Kiai Utsman wafat, Kiai Hasbullah (putra Kiai Sa'id) mewarisi dua pondok pesantren itu dan menggabungkannya menjadi satu. Gabungan dua pondok pesantren itulah yang menjadi cikal bakal pondok pesantren Bahrul Ulum masa kini. Pondok pesantren itu kemudian mengalami perkembangan yang signifikan setelah estafet pengelolaannya dilanjutkan oleh putera sulung Kiai Hasbullah (w. 1918), KH Abdul Wahab Hasbullah. Berbagai pengembangan dilakukan oleh pengasuhnya. Pondok pesantren merintis sebuah madrasah (1924), mendirikan Pondok Puteri Al-Lathifiyah dan Pondok Puteri Al-Fatimiyah (1949), mendirikan Madrasah Muallimin dan Mu'allimat (1956), membentuk Yayasan PP Bahrul Ulum (6 September 1966), mendirikan Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah (1970), mendirikan Madrasah Al-Qur'an (1980), mendirikan SMP dan SMA (1986), mendirikan Akademi Bahasa Arab (1983) yang kemudian berubah

menjadi Fakultas Tarbiyah Bahrul Ulum (FTBU). FTBU itu pun berubah lagi menjadi Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah pada tahun 1985, dan sejak 1 Oktober 1986 berubah lagi menjadi Universitas Bahrul Ulum. Selain lembaga pendidikan dalam semua jenjang mulai dari Taman Kanak-Kanak hingga perguruan tinggi, pondok pesantren Bahrul Ulum juga mengelola unit kegiatan lainnya, seperti kursus bahasa Arab dan Inggris, kursus keputerian, dan pos kesehatan.⁵¹ Pondok pesantren itu mengalami perjalanan sejarah yang panjang, lebih dari satu abad hingga mencapai keadaan sekarang yang cukup maju dengan struktur pengelolaan tidak sederhana.

Pondok pesantren Salafiyah Syafi'iyah didirikan oleh KH M. Hasyim Asy'ari pada tahun 1899 di desa Tebuireng. Nama pondok itu kemudian lebih dikenal dengan nama Pondok Pesantren Tebuireng. Pada awal pendiriannya, pondok itu hanya berupa sebuah teratak yang luasnya sekitar 6 x 8 meter yang terbagi menjadi dua petak rumah yang masing-masing digunakan untuk tempat tinggal sang kiai dan tempat salat. Lambat laun semakin banyak santri yang datang mengaji kepada kiai, dan mereka mendirikan teratak-teratak baru di sekitar teratak yang lama untuk tempat tinggal mereka. Itulah yang menjadi cikal bakal berdirinya Pondok Pesantren Tebuireng hingga menjadi bentuknya yang sekarang. Pada tahun 1916 didirikan madrasah dengan masa belajar lima tahun dan materi pelajaran yang terbanyak adalah pengetahuan agama Islam. Pada tahun 1934 didirikan Madrasah Nizamiyah yang kurikulumnya mengadopsi pengajaran pengetahuan umum hingga 70% dari keseluruhan kurikulum. Pada tahun lima

⁵¹ Lihat Nasir, *Mencari Tipologi Pendidikan Ideal*, 195-207.

puluhan dalam lingkungan Pondok Pesantren Tebuireng didirikan beberapa lembaga pendidikan, yaitu Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, dan Madrasah Muallimin. Usaha pengasuh pondok pesantren itu untuk mengembangkan sistem pendidikannya tidak berhenti sampai di situ. Pada tahun 1967, didirikan lembaga pendidikan tinggi dengan nama Universitas Hasyim Asy'ari (UNHASY) yang dalam perkembangannya memiliki empat fakultas, yaitu Fakultas Syari'ah, Fakultas Dakwah, Fakultas Tarbiyah, dan Fakultas Ushuluddin. Lebih lanjut, pengasuh mendirikan Madrasah Al-Hufaz pada tahun 1971, lalu SMP A. Wahid Hasyim dan SMA A. Wahid Hasyim pada tahun 1975. Dengan demikian pondok pesantren itu memiliki lembaga pendidikan mulai dari tingkat dasar hingga tinggi. Di samping itu terdapat pula unit-unit lembaga seperti, perpustakaan, koperasi, kesehatan, dan perbitan majalah.⁵²

Riwayat perkembangan empat pondok pesantren di atas menggambarkan perkembangan pesantren dari pola I atau II hingga ke pola V. Mereka dirintis dari suatu kondisi yang sederhana lalu menempuh masa perkembangan yang tidak pendek untuk kemudian dapat mewujudkan menjadi lembaga yang cukup kompleks. Empat pondok pesantren yang dipaparkan secara singkat riwayat perkembangan kelembagaannya di atas hanyalah sebagian saja dari banyak pondok pesantren di Jawa dan Madura yang menjalani fase-fase perkembangan yang sama atau mirip dengan mereka. Contoh lainnya adalah pondok pesantren Mamba'ul Hikam yang diteliti oleh Imam Bawani,⁵³ dan enam pondok pesantren yang diteliti oleh

⁵² Ibid., 247-267.

⁵³ Lihat Imam Bawani, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam: Studi tentang Daya Tahan Pesantren Tradisional* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1993).

Mastuhu, termasuk pondok pesantren Tebuireng yang telah dipaparkan di atas. Lima pondok pesantren lainnya adalah Pondok Pesantren An-Nuqoyah di Desa Guluk-Guluk Kecamatan Guluk-Guluk, Sumenep, Madura; Pondok Pesantren Salafiyah Ibrahimiyah di Desa Sukorejo Kecamatan Asembagus, Situbondo; Pondok Pesantren Blok Agung di Desa Blok Agung Kecamatan Jajak, Banyuwangi; Pondok Pesantren Karangasem Muhammadiyah di Desa Paciran Kecamatan Paciran, Lamongan; dan Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor Ponorogo di Desa Gontor Kecamatan Mlarak, Ponorogo.⁵⁴

Cikal bakal pondok pesantren Mamba'ul Hikam berasal dari sebuah langgar seukuran sekitar 25 meter persegi yang didirikan oleh Abdul Gafur pada tahun 1909 di desa Mantenank kecamatan Udanawu kabupaten Blitar, Jawa Timur. Dia adalah pemuda kelahiran Blungkrah, Pakis, Trenggalek, yang mulai tinggal di desa Mantenank sejak tahun 1907, setelah dia menikah dengan gadis asal desa itu. Abdul Gafur yang telah memiliki pengalaman belajar di pesantren Mangunsari (kabupaten Nganjuk) dan Pesantren Balong (kabupaten Kediri) itu pada mulanya hanya mengajak warga di sekitarnya untuk menjalankan ibadah di langgarnya itu. Setelah kegiatan itu berjalan baik, dia kemudian merintis kegiatan pengajaran al-Qur'an untuk anak-anak. Pada perkembangan selanjutnya dia menginisiasi kegiatan pengajian kitab-kitab tasawuf untuk kalangan orang dewasa. Kegiatan pengajian itu mendapat sambutan yang baik dari warga sehingga banyak yang berminat mengikutinya, dan sebagai akibatnya langgar yang mungil itu tidak mampu lagi menampung peminat pengajiannya. Untuk menampung jumlah santri

⁵⁴ Lihat Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*.

yang banyak itu, maka pada tahun 1911 dibangunlah sebuah masjid seukuran sekitar 12 x 12 meter di lokasi yang dekat dari langgar dan dibangun pula sebuah pondok dengan enam kamar untuk bermukimnya para santri. Pesantren itu terus berkembang dengan baik. Pada tahun 1920 KH Abdul Gafur mendirikan madrasah yang eksistensinya diakui oleh pemerintah Hindia Belanda 19 tahun setelah berdirinya, 1939, dan pada tahun 1960 tercatat oleh Departemen Agama dengan nama Madrasah Ibtidaiyah Nahdlatul Ulama (MINU). Pada tahun 1987, santri yang sedang menuntut ilmu di pesantren itu sudah melampaui angka 2000 orang.⁵⁵ Para santri itu terbagi dalam lima tingkatan program pengajaran kitab di madrasah, menurut keadaan pada tahun tersebut, yaitu tingkat tahajji (2 kelas, 174 santri), tingkat shifir (9 kelas, 218 santri), tingkat ibtidaiyah (3 kelas, 233 santri), tingkat tsanawiyah (9 kelas, 998 santri), dan tingkat aliyah (6 kelas, 482 santri).⁵⁶

Daftar pesantren yang berkembang dengan melewati sebagian besar atau seluruh fase di atas dapat diperpanjang dengan mengemukakan banyak penelitian tentang sejarah pesantren-pesantren terutama di Jawa. Satu hal yang segera tampak apabila hal itu dilakukan adalah bahwa, sebagaimana telah dikemukakan di atas, fase-fase perkembangan yang demikian itu pada umumnya dialami oleh pondok pesantren yang muncul pada paroh pertama abad ke-20 atau sebelumnya. Adapun pondok pesantren yang muncul setelah masa-masa itu kebanyakan tidak mengalami fase-fase perkembangan seperti yang diuraikan itu. Tidak jarang pondok pesantren yang didirikan pada masa kini langsung mewujudkan menjadi lembaga yang kompleks yang dalam kategori di atas termasuk dalam pola V. Hal

⁵⁵ Bawani, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam*, 116-121.

⁵⁶ *Ibid.*, 138.

itu dimungkinkan terjadi karena adanya kesiapan inisiator pendiriannya, baik dari segi perencanaan, pembiayaan, keorganisasian, dan pelaksanaan pembangunan yang menerapkan ilmu pengetahuan dan teknologi masa kini. Pada umumnya pula, pondok pesantren-pondok pesantren masa kini dirintis oleh sebuah lembaga (yayasan) dengan dukungan dana yang kuat. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila dalam waktu singkat muncul sebuah pondok pesantren di suatu lokasi dengan kondisi bangunan yang megah dan fasilitas fisik yang lengkap di dalamnya. Kebalikan dari kondisi itu, tidak jarang pula terjadi suatu pesantren yang diinisiasi mulai dari kondisi yang sangat sederhana dan dalam waktu yang lama mengalami perkembangan yang lambat atau hampir tidak berkembang atau bahkan mengalami kemunduran dan akhirnya tutup.

Identifikasi dari Direktorat Jenderal Kelembagaan Islam Departemen Agama tahun 2003 menyebutkan adanya beberapa fenomena baru yang menunjukkan pola yang berbeda dalam proses berdirinya sebuah pesantren. Pola itu di antaranya adalah:

1. Pondok pesantren yang berasal dari sekolah atau madrasah. Pola ini terjadi ketika sekolah umum atau madrasah yang bergerak dalam bidang pendidikan formal mendirikan asrama khusus untuk siswanya di dalam lingkungan sekolah atau madrasah. Pengasramaan itu bertujuan untuk mencetak atau menghasilkan lulusan yang menguasai secara komprehensif ilmu-ilmu yang diberikan. Selama tinggal dalam asrama, untuk mengisi waktu-waktu luang yang ada, siswa diberikan pengajian-pengajian dan pembelajaran keagamaan.

2. Pondok pesantren yang berdirinya merupakan suatu paket langsung yang lengkap dan integral. Pola ini terjadi karena adanya perencanaan yang komprehensif dan didukung dengan kesiapan finansial untuk merealisasikan infrastruktur, sarana, dan prasarana yang dibutuhkan oleh pondok pesantren yang lengkap.
3. Pondok pesantren yang didirikan oleh komunitas homogen yang berkepentingan untuk menjaga kesinambungan keilmuan yang mereka miliki dan meningkatkan wawasannya.⁵⁷

Perkembangan terkini menunjukkan bahwa lembaga pendidikan pesantren di Indonesia telah mencapai jumlah puluhan ribu dengan keadaan dan praktek penyelenggaraan yang sangat beragam. Perkembangan bentuk pesantren yang sangat dinamis membuat pengidentifikasian terhadap bentuk dan model lembaga pendidikan itu tidak mudah sehingga memancing simplifikasi kategorisasi terutama dengan alasan-alasan praktis dan kemudahan administratif. Sebagai contoh, Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 1979 tentang Bantuan kepada Pondok Pesantren melakukan kategorisasi pondok pesantren menjadi empat tipe sebagai berikut:

1. Pondok pesantren Tipe A, yaitu pondok pesantren yang seluruhnya diselenggarakan secara tradisional;
2. Pondok pesantren Tipe B, yaitu pondok pesantren yang menyelenggarakan pembelajaran secara klasikal (madrasah);

⁵⁷ Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah: Pertumbuhan dan Perkembangannya* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 2003), 11.

3. Pondok pesantren Tipe C, yaitu pondok pesantren yang hanya merupakan asrama sedangkan santrinya belajar di luar;
4. Pondok pesantren Tipe D, yaitu pondok pesantren yang menyelenggarakan dua sistem sekaligus, yakni pondok pesantren dan sekolah atau madrasah.

Diakui oleh pihak Departemen Agama bahwa kategorisasi di atas mengandung simplifikasi dan dibuat untuk alasan kebutuhan administratif semata, yaitu untuk memudahkan dalam membuat perencanaan dan pemberian bantuan kepada pondok pesantren. Pada kenyataannya tipe-tipe pondok pesantren itu lebih kompleks. Identifikasi yang dilakukan oleh Departemen Agama pada tahun 2003 menunjukkan kompleksitas itu di mana teridentifikasi bentuk-bentuk pondok pesantren sebagai berikut:

1. Pondok pesantren yang menyelenggarakan pengajian kitab-kitab klasik (salafiyah);
2. Pondok pesantren salafiyah dengan tambahan latihan keterampilan atau kegiatan santri di budang-bidang tertentu;
3. Pondok pesantren salafiyah namun juga menyelenggarakan kegiatan pendidikan formal di dalam lingkungan pondok pesantren;
4. Pondok pesantren yang menyelenggarakan kegiatan pengajian kitab yang mengarah kepada pengembangan tarekat/sufisme; sebagian santri diasramakan dan sebagian lagi tidak;
5. Pondok pesantren yang hanya menyelenggarakan kegiatan keterampilan khusus keagamaan, seperti menghafal (*tahfiz*) al-Qur'an dan majelis taklim; adakalanya santri diasramakan adakalanya pula tidak;

6. Pondok pesantren yang menyelenggarakan pengajaran pada orang-orang penyandang masalah sosial, yaitu Madrasah Luar Biasa di pondok pesantren;
7. Pondok pesantren konvergensi yang merupakan kombinasi dari sebagian atau keseluruhan tipe yang disebutkan di atas.⁵⁸

Meskipun telah mengidentifikasi hingga tujuh macam kategorisasi di atas sejatinya masih mengandung simplifikasi karena hanya melihat pesantren dari segi penyelenggaraan atau *content* pembelajarannya saja. Selain dari segi itu pesantren masih bisa ditinjau dari banyak aspeknya, baik sebagai sebuah institusi pendidikan, institusi sosial, sistem, sub sistem, atau sub kultur. Sebagai suatu institusi pendidikan pun ia masih bisa ditinjau dari aspek yang lebih spesifik lagi, misalnya dari segi rangkaian kurikulum, tingkat kemajuan dan kemodernan, keterbukaan terhadap perubahan, dan sistem pendidikannya.⁵⁹

Dari segi spesifikasi kurikulumnya, M. Arifin membedakan antara kelompok pesantren modern, *takhasşuş* dan campuran. Kelompok pesantren *takhasşuş* adalah pesantren yang secara khusus membatasi muatan pembelajarannya pada penguasaan ilmu-ilmu keislaman tertentu, seperti ilmu alat (bahasa Arab dengan berbagai pencabangnya), fiqh, ushul al-fiqh, tafsir, hadis, tasawuf, tarekat, dan *qirā'ah al-Qur'ān*); sedangkan kelompok kedua membelajarkan sebagian atau semua ilmu keislaman pada kelompok pertama ditambah dengan ilmu-ilmu umum.⁶⁰ Lebih spesifik lagi dari pembagian itu

⁵⁸ Ibid., 16.

⁵⁹ Lihat Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2009) cet. ke-6, 16.

⁶⁰ M. Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Islam (Islam dan Umum)* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), 251-252.

adalah pembagian berdasarkan pengutamaan keilmuan keislaman tertentu sehingga menjadikan pesantren tertentu identik dengan penguasaan cabang keilmuan tertentu pula. Itu dilakukan oleh Abdurrahman Wahid, sehingga dia mengidentifikasi adanya pesantren ilmu alat (mengutamakan penguasaan bahasa Arab), pesantren fiqh, pesantren qirā'ah al-Qur'ān, dan pesantren tasawuf.⁶¹ Masih berhubungan dengan muatan dan luasan materi pembelajaran dalam pesantren, bahkan tumpang tindih dengan dua kategorisasi di atas, adalah kategorisasi yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen. Dia membagi pesantren berdasarkan tingkat kompleksitas materi pembelajarannya, yaitu pesantren yang sederhana, sedang, dan maju atau modern. Dimaksudkannya dengan pesantren sederhana adalah pesantren yang hanya mengajarkan cara membaca huruf Arab dan membaca atau menghafal sebagian atau keseluruhan al-Qur'an; pesantren sedang adalah pesantren yang mengajarkan berbagai kitab, seperti kitab fiqh, aqidah, tata bahasa Arab, dan tasawuf, yang terkadang disertai prakteknya; pesantren maju adalah pesantren yang mengajarkan kitab fiqh, aqidah, dan tasawuf secara lebih mendalam dan beberapa materi pelajaran tradisional lainnya.⁶²

Sejumlah kategorisasi yang dikemukakan oleh beberapa penulis di atas menunjukkan sisi kompleksitas fenomena pesantren. Kompleksitas itu membawa konsekuensi kepada munculnya aneka identifikasi dan kategorisasi pesantren. Dalam hal ini, tidak ada kategorisasi yang serba meliputi tentangnya, sehingga

⁶¹ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1978), 25; Kafrawi, *Pembaruan Sistem Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa* (Jakarta: Cemara Indah, 1978), 47.

⁶² Martin van Bruinessen, *NU Tradisi Relasi Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21.

dapat dipandang sebagai satu kategorisasi terbaik. Sebaliknya, kategorisasi-kategorisasi itu mesti dibaca sebagai suatu rangkaian upaya simplifikasi yang saling mengisi dan saling melengkapi.

Pondok pesantren dengan semua bentuk dan tipenya yang telah dijelaskan di atas adalah bagian integral dari sistem pendidikan nasional. Pengakuan terhadap pesantren adalah bagian dari pengakuan terhadap pendidikan Islam sebagaimana dinyatakan dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (UU Sisdiknas). Ketegasan kedudukan pesantren itu dapat dikonstruksi dari beberapa statemen normatif dalam UU itu yang berkaitan langsung dan tidak langsung dengan pesantren. Pada pasal 1 dinyatakan bahwa “pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara”. Tujuan pendidikan tersebut selaras dengan tujuan yang ingin dicapai oleh pendidikan Islam yang juga menekankan nilai-nilai keagamaan, akhlak dan kecerdasan. Ini artinya keduanya memiliki tujuan yang sama dan tidak saling bertentangan. Dengan demikian penyelenggaraan pendidikan Islam dapat mendukung tercapainya tujuan pendidikan nasional, salah satunya melalui pesantren.

Bagian dari UU Sisdiknas itu yang secara khusus memberikan ketegasan yuridis tentang kedudukan pesantren dalam sistem pendidikan nasional adalah

Bagian IX. Bagian yang secara spesifik mengatur tentang pendidikan keagamaan itu memuat Pasal 30 dengan lima ayatnya yang berbunyi sebagai berikut:

- Ayat (1): Pendidikan keagamaan diselenggarakan oleh Pemerintah dan/atau kelompok masyarakat dari pemeluk agama, sesuai dengan peraturan perundang-undangan.
- Ayat (2): Pendidikan keagamaan berfungsi mempersiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agamanya dan/atau menjadi ahli ilmu agama.
- Ayat (3): Pendidikan keagamaan dapat diselenggarakan pada jalur pendidikan formal, nonformal, dan informal.
- Ayat (4): Pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, **pesantren**, pasraman, pabbajja samanera, dan bentuk lain yang sejenis.
- Ayat (5): Ketentuan mengenai pendidikan keagamaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1), ayat (2), ayat (3), dan ayat (4) diatur lebih lanjut dengan peraturan pemerintah.

Pada ayat pertama itu, ditegaskan bahwa baik pemerintah maupun kelompok masyarakat boleh/dapat secara sah menyelenggarakan pendidikan keagamaan. Dengan demikian maka pelaksanaan pendidikan keagamaan oleh lembaga pendidikan Islam atau dalam bentuk pesantren menjadi sah secara legal formal karena telah memiliki kekuatan hukum. Bahkan dalam perkembangan kekinian terdapat beberapa lembaga pendidikan Islam yang menyelenggarakan jalur pendidikan formal yang pada awal pendiriannya berstatus swasta dapat beralih status menjadi negeri karena telah memenuhi syarat dan ketentuan tertentu. Misalnya MI menjadi MIN, MTs menjadi MTsN, MA menjadi MAN dan begitu pula hal ini juga berlaku pada jenjang perguruan tinggi.

Penegerian beberapa lembaga pendidikan Islam merupakan salah satu wujud perhatian sekaligus bentuk pembinaan dan pengembangan dari pemerintah yang bertujuan untuk meningkatkan kualitas pendidikan Islam yang ada selama

ini. Secara berkala penegerian tersebut berdasarkan pada Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 104 Tahun 1962 untuk Sekolah Rakyat Islam (SRI) menjadi MIN. Sedangkan untuk penegerian MTs dan MA swasta menjadi MTS AIN dan MA AIN berdasarkan pada KMA No. 80 Tahun 1967. Pada tahun 1970 keluar KMA No. 213 Tahun 1970 yang mengatur penghentian penegerian sekolah swasta. Namun pada tahun 1978 terjadi lagi restrukturisasi madrasah melalui KMA No. 15, 16, 17 Tahun 1978 yang juga berisi perubahan nama MTs AIN menjadi MTsN dan MA AIN menjadi MAN. Kemudian pada tahun-tahun berikutnya terjadi lagi penegerian madrasah, dimulai dari tahun 1991 melalui KMA No. 137 Tahun 1991, KMA No. 244 Tahun 1993 dan KMA No. 515 Tahun 1995.⁶³

Dua ayat berikutnya, ayat (2) dan (3) pasal 30 UU Sisdiknas itu, lebih menegaskan lagi posisi pendidikan Islam dalam kancah pendidikan nasional. Jika mengacu pada tujuan yang hendak dicapai keduanya memiliki tujuan yang sama, bahkan pesan-pesan keagamaan terkesan sangat kental dalam undang-undang tersebut. Dalam hal penyelenggaraan, pemerintah memberikan kelonggaran seluas-luasnya dengan memberikan pilihan ketiga jalur pendidikan yang hendak dijalankan, sebagian atau seluruhnya. Pesantren dapat menyelenggarakan lembaga pendidikan formal berupa MI, MTs dan MA bahkan Perguruan Tinggi. Pesantren dapat juga menyelenggarakan pendidikan nonformal dalam bentuk kursus-kursus dan pelatihan keterampilan tertentu sebagai bekal *skills* bagi para santri. Bahkan

⁶³Tarmi, "Kebangkitan dan Perkembangan Madrasah di Indonesia", dalam *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, ed. Abuddin Nata (Jakarta: Grasindo, 2001), 206-207.

pesantren secara tidak disadari juga merupakan lembaga pendidikan informal melalui tata kehidupan sehari-hari dalam pesantren yang menyerupai sebuah keluarga besar. Para santri yang tinggal di dalam pesantren secara bersama-sama mengalami proses pendidikan informal yang terjadi dengan sendirinya, misalnya melalui proses keteladanan, uswah hasanah, saling tegur, saling menasihati, sikap simpati dan empati kepada teman yang sedang sakit atau kekurangan, budaya antri, latihan kesabaran dan sportivitas, kemandirian dalam mengurus diri dan kelompok, pemberian sanksi atas pelanggaran yang dilakukan (*punishment*) dan penghargaan atas prestasi yang diraih (*reward*), dan sebagainya.

Ayat (4) dalam pasal 30 UU itu benar-benar secara eksplisit meneguhkan kedudukan pesantren dalam sistem pendidikan nasional. Dalam ayat itu, secara eksplisit, dinyatakan bahwa pendidikan diniyah dan pesantren merupakan bentuk dari pendidikan keagamaan yang menjadi bagian dari pendidikan nasional. Dengan demikian undang-undang telah memberikan hak seluas-luasnya kepada para penyelenggara pendidikan pesantren untuk menyelenggarakan pendidikan keagamaan di pesantren sekaligus melakukan pengembangan sedemikian rupa, sehingga pesantren dapat menjadi lembaga pendidikan yang memiliki nilai jual yang layak untuk dipertimbangkan oleh masyarakat. Kenyataan ini juga dengan sangat jelas menunjukkan bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang diakui oleh pemerintah sebagai bagian dari dan mendukung tercapainya tujuan sistem pendidikan nasional.

Berdasarkan tinjauan historis-yuridis di atas maka pesantren memiliki kedudukan yang setara dengan lembaga pendidikan lainnya dalam konteks

penyelenggaraan pendidikan nasional. Oleh karena itu, secara normatif, lembaga pendidikan pesantren memperoleh hak-hak yang dijamin oleh UU. Tetapi, sebagaimana disinyalir oleh Nurhidayat, pengakuan atas kedudukan dan hak-hak itu mengandung sejumlah resiko dan dilema. Dalam hal ini, Nurhidayat mengidentifikasi tiga dilema sebagaimana diuraikan di bawah ini.

Pertama. Reduksi pemenuhan kewajiban pemerintah atas pembiayaan pendidikan dasar yang di-"make up" dengan istilah "bantuan" dalam program Bantuan Operasional Sekolah (BOS). Ini mengandung resiko kecenderungan timpangnya eksekusi kewenangan pemerintah dibanding pemenuhan kewajiban dan tanggung jawabnya.

Kedua. Homogenisasi-hegemonik dan birokratisasi pesantren dan pendidikan diniyah melalui instrumen evaluasi dan akreditasi yang melakukan standarisasi dalam delapan standar, yaitu isi, proses, kompetensi lulusan, pendidik dan tenaga kependidikan, sarana dan prasarana, pengelolaan, pembiayaan, dan penilaian pendidikan.

Ketiga. Intervensi kurikulum formal terstandar. Kurikulum pendidikan diniyah formal wajib memasukkan muatan pendidikan kewarganegaraan, bahasa Indonesia, matematika, dan ilmu pengetahuan alam untuk diniyah dasar serta ditambah pendidikan seni dan budaya untuk diniyah menengah. Berbagai prosedur teknis-administratif yang disyaratkan akan menyeret pendidikan diniyah dan pesantren ke dalam pusaran birokratisasi yang melelahkan. Dalam kondisi begitu, peran pesantren –dengan lembaga pendidikan diniyah di dalamnya-- akan tereduksi sebagai lembaga pendidikan semata. Padahal, dalam sejarahnya, peran

pesantren telah melingkupi enam ranah penting sekaligus, yaitu, sebagai lembaga pendidikan, keilmuan, pelatihan, pemberdayaan masyarakat, bimbingan keagamaan, dan simpul budaya. Keenam peran tersebut pada umumnya dijalankan pesantren secara bertahap. Dan, peran sebagai lembaga pendidikan adalah tahap pertama dari keseluruhan peran tersebut. Karena itu, jika energi pesantren tersita untuk pemenuhan hal-hal yang bersifat administratif-birokratis, bukan tidak mungkin peran-peran lainnya akan tereduksi secara alamiah.⁶⁴

B. Pesantren sebagai Institusi Pendidikan

Kajian tentang pertumbuhan dan perkembangan pesantren sebagai suatu sistem institusi pendidikan mempertimbangkan berbagai unsur yang terlibat di dalamnya, yaitu unsur organik dan anorganik. Unsur organik sistem pendidikan pesantren adalah kiai, ustaz, santri, dan pengurus pondok pesantren; sedangkan unsur anorganiknya meliputi masjid atau surau sebagai pusat kegiatan peribadatan, sekolah atau ruang-ruang belajar sebagai pusat kegiatan belajar-mengajar, rumah kiai dan ustaz, pondok tempat tinggal para santri, dan sejumlah perangkat lunak, seperti tujuan, kurikulum, kitab atau sumber belajar, metode pengajaran, perpustakaan, pusat dokumentasi, penerangan, keterampilan, dan pusat pengembangan masyarakat.⁶⁵

Pertumbuhan dan perkembangan pesantren merupakan suatu proses dinamis sehingga penting untuk dikaji dari perspektif dinamika baik sebagai suatu sistem kelembagaan dengan segenap subsistem yang mendukung eksistensinya maupun

⁶⁴ Nur Hidayat, "Pesantren dalam Dilema" dalam <http://www.pesantrenvirtual.com/>. Artikel diakses tanggal 4 Januari 2014.

⁶⁵ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 19 dan 25.

sebagai subsistem dalam suatu sistem sosial yang lebih luas. Konsep ‘dinamika’ adalah konsep dalam fisika, khususnya dalam bidang mekanika (*mechanics*), yaitu cabang fisika yang mengkaji tentang gerak benda dan konsep-konsep yang terkait gaya dan energi. Mekanika biasanya dibagi dalam dua bagian, yaitu kinematika (*kinematics*) yang mendeskripsikan tentang bagaimana benda bergerak, dan dinamika (*dynamics*) yang menjelaskan tentang gaya dan mengapa benda bergerak sebagaimana adanya itu.⁶⁶ Ketika konsep itu diderivasikan ke dalam kajian tentang fenomena sosial maka muncul istilah dinamika sosial dan faktor-faktor penyebab dinamika sosial. Istilah dinamika sosial digunakan dalam beragam level dan pendekatan, dari level individu hingga masyarakat, dan dalam pendekatan kualitatif (verbal) dan kuantitatif (matematis) atau kombinasi antara keduanya.⁶⁷

Ilmuwan sosial mengkaji dinamika sosial itu dalam tiga konteks utama. *Pertama*, merujuk kepada dinamika suatu fenomena (*dynamics of a phenomenon*), dengan fokus pada bagaimana fenomena itu berubah sepanjang waktu; penekanan utamanya pada fenomena sosial yang substantif. Topiknya beragam, misalnya, mulai dari dinamika kelompok (*group dynamics*) seperti interaksi di antara anggota dalam sebuah kelompok kecil, hingga dinamika pembangunan (*dynamics of development*), seperti perubahan dari sebuah masyarakat pedesaan yang

⁶⁶ Douglas C. Giancoli, *Physics Principles with Applications* (Boston: Pearson Prentice Hall, 2014), 21. Giancoli menyatakan, “The study of motion of objects, and the related concepts of force and energy, form the field called mechanics. Mechanics is customarily divided into two parts: kinematics, which is description of how objects move, and dynamics, which deals with force and why objects move they do”.

⁶⁷ Nancy Brandon Tuma, “Social Dynamics”, *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, Vol. 4, ed. Edgar F. Borgatta, et.al. (New York: Macmillan Reference USA, 2000), 2662-2663.

tradisional menjadi masyarakat *postindustrial* yang menjadi bagian dari sistem global. *Kedua*, merujuk kepada model dinamika suatu fenomena (*dynamics model of a phenomenon*), tujuannya adalah untuk memformulasikan, menguji, dan menelusuri konsekuensi-konsekuensi dari seperangkat asumsi matematis atau algoritma komputer yang dimaksudkan untuk meniru perilaku fenomena. Contohnya adalah penggunaan model “pertambahan dan pengurangan penduduk dalam suatu masyarakat”; atau model “pembentukan, reorganisasi, pelepasan, penggabungan, dan kegagalan” dalam bisnis atau organisasi lainnya; atau model “difusi suatu inovasi melalui penduduk”. *Ketiga*, merujuk kepada analisis dinamika data empiris tentang suatu fenomena, semacam analisis temporal (longitudinal) data yang menyangkut titik-titik waktu yang berbeda. Konteks ketiga ini memiliki kemiripan dengan konteks kedua. Perbedaannya adalah konteks kedua lebih fokus pada penerapan model itu sendiri, sedangkan konteks ketiga menekankan pada mengestimasi dan menguji model serta menghasilkan temuan-temuan empiris substantif dari sebuah fenomena yang, jika diinginkan, bisa digunakan untuk menganalisis dinamika fenomena lainnya.⁶⁸

Konsep tentang dinamika sosial berdekatan pengertiannya dengan konsep perubahan sosial (*social change*). Keduanya sama-sama berfokus pada perubahan dalam suatu rentang waktu tertentu, tetapi pengertian antara keduanya berbeda dalam penggunaan dan penekanan. Dalam hal ini lima kekhususan untuk penggunaan istilah dinamika sosial. *Pertama*, dinamika sosial biasanya mengandaikan perubahan dalam suatu sistem sosial. Untuk tujuan

⁶⁸ Ibid., 2663.

menjelaskannya, sistem itu dengan segenap variable atau entitas yang membentuknya biasanya dipandang terpadu dan dipisahkan dari dunia luar. *Kedua*, dinamika sosial berkonotasi perubahan sosial yang memiliki pola teratur, *regular pattern*. Pola tersebut dapat mengambil bentuk pertumbuhan (*growth*), penurunan (*decline*), perubahan bersifat siklus (*cyclical changes*), transisi, atau penyimpangan arah. *Ketiga*, dinamika sosial biasanya mengandung arti suatu tingkat prediktabilitas (*predictability*); perubahan sosial tidak hanya dapat dipahami setelah kejadiannya, tetapi juga diidentifikasi pola secara jelas. *Keempat*, istilah dinamika sosial lebih umum digunakan daripada perubahan sosial ketika keteraturan dalam pola-pola perubahan diasosiasikan dengan semacam ekuilibrium. Artinya, ketika suatu umpan balik menyimpang dari ekuilibrium, maka akan memunculkan umpan balik lain setara yang membawa kembali kepada ekuilibrium. Istilah perubahan sosial memandang perubahan sebagai bagian dari suatu proses historis yang unik, biasanya diasosiasikan dengan perubahan yang jelas dari satu situasi kepada situasi lainnya yang sangat berbeda. Perubahan sosial mengandung makna antitesis terhadap ekuilibrium sosial. *Kelima*, istilah dinamika sosial hampir selalu digunakan apabila terkandung kepentingan dalam proses perubahan: urutan *step-by-step* sebab dan akibat, dan cara munculnya perubahan-perubahan antara, *intermediary changes*.⁶⁹

Perubahan dalam suatu sistem dapat dibagi menjadi perubahan *endogenous* dan *exogenous*. Perubahan *endogenous* adalah perubahan dalam sebuah sistem yang ditimbulkan oleh kekuatan-kekuatan yang interdependen dan efek-efek

⁶⁹ Ibid., 2664-2665.

umpan-balik dalam sistem itu sendiri; sedangkan perubahan *exogenous* adalah perubahan dalam suatu sistem yang dipengaruhi oleh sebab-sebab yang berasal dari luar sistem itu. Prinsip interdependensi dan umpan balik dalam suatu sistem memunculkan perubahan *endogenous*, karena adanya tindakan (*action*) salah satu elemen sistem akan menimbulkan tindakan balasan (*counteraction*) dari elemen yang lain; demikian pula perubahan pada suatu variabel akan memunculkan perubahan yang berlawanan atau memperkuat dari variabel lainnya. Sebagai contoh, meningkatnya tingkat pendidikan akan diikuti oleh meningkatnya prestise dan pendapatan. Contoh perubahan *exogenous*, misalnya, adalah perubahan perilaku dan pola hidup pasangan suami istri yang disebabkan oleh perubahan-perubahan dalam masyarakat dan perekonomian.⁷⁰

Meminjam perspektif teoritis dinamika sosial itu, dinamika pesantren dapat dibedakan menjadi dinamika *endogenous* dan *exogenous*. Dari pespektif dinamika *endogenous* pesantren dipandang sebagai satu sistem tersendiri yang dilengkapi dengan unsur-unsur yang membentuknya. Unsur utama dan menjadi karakteristik penting pesantren, menurut Zamakhsyari Dhofier, adalah pondok, masjid, pengajaran kitab klasik, santri, dan kiai.⁷¹ Menurut Mastuhu, unsur-unsur dalam pesantren itu dapat dibedakan menjadi unsur organik dan anorganik. Unsur organik meliputi kiai, ustadz, santri, dan pengurus pondok pesantren; sedangkan unsur anorganiknya meliputi masjid atau surau sebagai pusat kegiatan peribadatan, sekolah atau ruang-ruang belajar sebagai pusat kegiatan belajar-mengajar, rumah kiai dan ustaz, pondok tempat tinggal para santri, dan sejumlah

⁷⁰ Ibid., 2664.

⁷¹ Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

perangkat lunak, seperti tujuan, kurikulum, kitab atau sumber belajar, metode pengajaran, perpustakaan, pusat dokumentasi, penerangan, keterampilan, dan pusat pengembangan masyarakat.⁷² Perubahan-perubahan yang terjadi pada salah satu unsur itu dapat menimbulkan perubahan pada unsur lainnya. Di antara unsur-unsur pesantren tersebut, unsur kiai adalah yang paling kuat posisinya untuk memengaruhi perubahan terhadap unsur-unsur lainnya.

Dari perspektif dinamika *exogenous*, pesantren dipandang sebagai salah satu subsistem di dalam susbsistem yang lebih besar, misalnya sistem pendidikan Islam atau yang lebih besar lagi adalah sistem pendidikan nasional. Dalam konteks ini pesantren berada dalam interaksi dengan sistem-sistem lain di sekitarnya. Oleh karena itu, pada suatu saat dan dalam sisi tertentu, dinamika pesantren dipengaruhi oleh dinamika sistem lain, dan pada saat dan dalam sisi yang lain, pesantren memberikan pengaruhnya terhadap sistem yang lain.

Pondok pesantren sebagai sebuah institusi pendidikan memiliki beberapa aspek kekuatan dan kelemahan di dalam dirinya sebagai faktor internal yang sangat memengaruhi perkembangannya. Di samping itu, pondok pesantren juga menghadapi peluang dan tantangan sebagai faktor eksternal yang harus ditanggapinya dalam rangka penegasan eksistensi dan pengembangan pada masa yang akan datang. Dari sudut pandang yang lain, empat elemen dalam dua faktor itu dapat dikelompokkan menjadi potensi dan kekurangan. Potensi meliputi kekuatan dan peluang sedangkan kekurangan mencakup kelemahan dan tantangan. Potensi dapat digunakan sebagai dasar untuk melakukan

⁷² Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 19 dan 25.

pengembangan dan berbagai langkah kemajuan yang mungkin dan sesuai dengan kekuatan dan peluang yang ada. Di pihak lain, kekurangan dapat dijadikan pijakan untuk melakukan langkah-langkah inovatif dan perbaikan sesuai dengan kebutuhan dengan merujuk kepada kelemahan dan tantangan yang dihadapi.

Berdasarkan tinjauan di atas maka ada beberapa hal yang dapat dipandang sebagai potensi pondok pesantren yang bisa dimanfaatkan secara optimal, yaitu:

1. Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan yang populis karena didirikan secara mandiri oleh dan untuk masyarakat;
2. Adanya figur ulama atau tokoh karismatik pada pondok pesantren yang disegani dan menjadi panutan masyarakat sekitarnya;
3. Tersedianya sumber daya manusia (SDM) yang secara kuantitatif memadai pada pondok pesantren;
4. Dimilikinya jiwa kemadirian, keikhlasan, dan kesederhanaan di kalangan para santri dan keluarga besar pondok pesantren;
5. Tersedianya lahan yang luas, karena pada umumnya pondok pesantren didirikan di daerah pedesaan di mana tersedia lahan dalam jumlah yang cukup untuk pengembangan lembaga;
6. Tersedianya cukup banyak waktu bagi para santri, karena pada umumnya mereka mukim di dalam asrama;
7. Adanya jaringan yang kuat di kalangan pondok pesantren, khususnya pondok pesantren sejenis yang dikembangkan oleh para alumni;

8. Minat masyarakat cukup besar terhadap pesantren karena ia dipandang dapat memberikan pendidikan agama dan umum serta bimbingan moral.⁷³
9. Diakuinya pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan dengan ciri khas keagamaan dalam UU No 20 Tahun 2003 yang berdampak pada disediakannya dukungan politik dan finansial dari negara.

Selain beberapa potensi yang telah disebutkan di atas, pondok pesantren juga mempunyai beberapa kekurangan, yaitu:

1. Kurangnya kemampuan manajerial sehingga banyak potensi yang terdapat dalam pondok pesantren tidak terkelola dengan optimal;
2. Tidak optimalnya proses kaderisasi. Hal itu dapat diamati dari kasus pondok pesantren yang mati setelah pimpinannya wafat, yang disebabkan oleh tidak adanya pemimpin penerus yang setara atau lebih baik daripada pendahulunya;
3. Belum menguatnya budaya demokratis yang terpancar dari terpusatnya segenap keputusan pada pimpinan tunggal, dalam hal ini kiai.
4. Rendahnya kualitas sanitasi dalam lingkungan pondok pesantren;
5. Kurang tersedianya tenaga pengajar berkualitas dalam mata pelajaran umum;
6. Terbatasnya sarana yang memadai, baik asrama maupun ruangan belajar;
7. Masih dominannya sikap *nerimo* alias fatalistik, dalam arti “menerima apa adanya dengan kondisi yang ada”;
8. Sebagian pondok pesantren masih bersikap eksklusif alias kurang terbuka terhadap perubahan dan pengaruh dari luar;

⁷³ Departemen Agama, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah*, 17.

9. Adanya mispersepsi sebagian masyarakat yang memandang pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan kelas dua dan hanya belajar agama semata.⁷⁴
10. Di tengah persaingan yang sangat ketat dalam merebut kesempatan belajar di perguruan tinggi atau peluang lapangan pekerjaan yang mensyaratkan pengetahuan umum dan keterampilan praktis banyak lulusan pesantren yang tidak siap untuk bersaing dengan lulusan sekolah non pesantren.

Identifikasi kelebihan, kekurangan, dan problem tersebut di atas dapat dijadikan bahan untuk menyusun analisis tentang kekuatan, kelemahan, peluang, dan tantangan yang dihadapi pesantren. Identifikasi itu tidak mengesampingkan kenyataan bahwa saat ini sudah banyak pesantren yang mengalami kemajuan besar dengan manajemen pengelolaan yang jauh lebih bagus dan modern.

C. Motif Pendirian Pesantren

Kiai menempati posisi utama dan sentral dalam kajian tentang pesantren, karena dia adalah aktor perintis, pendiri, pemilik, dan pengasuhnya. Pada tahap paling awal, kiai adalah figur yang paling memahami latar belakang, motif dan tujuan didirikannya pesantren. Pada tahap lanjut, sustainabilitas, eksistensi dan kemajuan pesantren itu akan banyak ditentukan oleh kapabilitas dan kompetensi personal, sosial, kultural, dan spiritual sang kiai. Tindakan mendirikan pesantren itu penting untuk dimengerti, dan dalam hal ini perspektif teori tindakan (action theory) bisa membantu. Teori itu mencakup sejumlah asumsi-asumsi sebagai berikut:

⁷⁴ Ibid., 18-19.

1. Pelakunya memiliki tujuan tertentu, dan tindakan itu dilakukan dalam rangka memenuhi tujuan tersebut;
2. Terdapat pilihan-pilihan sarana dan media untuk mencapai tujuan itu;
3. Pencapaian tujuan dan pemilihan sarana dan media untuk mencapai tujuan itu selalu terjadi dalam situasi-situasi yang memengaruhi bentuk tindakan;
4. Tindakan dipengaruhi tidak saja oleh situasi-situasi tetapi juga oleh pengetahuan pelaku tentang tindakannya;
5. Pelaku memiliki ide-ide atau model-model pengetahuan yang berdampak pada persepsi-persepsinya tentang situasi;
6. Pelaku memiliki norma-norma dan nilai-nilai tertentu yang mengarahkan pilihan-pilihan tujuannya.⁷⁵

Tindakan mendirikan sebuah pesantren baik yang dilakukan oleh individu maupun sekelompok orang merupakan suatu tindakan yang tidak terlepas dari motif-motif tertentu. Setiap tindakan setidaknya memiliki empat aspek, yaitu apa yang dilakukan, kapan dilakukan, bagaimana cara dilakukan, dan mengapa dilakukan. Aspek keempat berhubungan dengan motif, yaitu sesuatu yang tersembunyi dalam relung kejiwaan, namun mempunyai pengaruh yang menentukan terhadap tingkah laku manusia.⁷⁶ Motif dapat diartikan "sebagai alasan-alasan untuk bertindak yang beragam dalam hal kekuatan, atau kepentingan, dan memiliki kapasitas untuk menjadi aktif atau laten, dan beroperasi secara eksplisit atau implisit; Ketika ia aktif, maka ia mengarahkan

⁷⁵ Perci S. Cohen, *Modern Social Theory* (New York: The Free Press, 1967), 69.

⁷⁶ Soeganda Priyatna, *Motivasi, Partisipasi dan Pembangunan (Tinjauan dari Sisi Komunikasi)* (Jakarta: Universitas Kertanegara Press, 1996), 5-6.

perilaku, dan ketika pasif, ia tetap berpotensi untuk melakukan”.⁷⁷ Motif dibedakan dari motivasi. Motif merupakan dorongan dalam diri seseorang untuk mengambil tindakan tertentu, sedangkan motivasi ialah upaya memberikan dorongan kepada orang lain atau diri sendiri untuk mengambil tindakan tertentu yang dikehendaki.⁷⁸

Motif timbul terkait dengan adanya kebutuhan dasar yang meliputi kebutuhan primer dan sekunder. Kebutuhan primer merupakan kebutuhan dasar untuk kelangsungan hidup secara sehat dan aman, dan merupakan naluri yang paling hakiki bagi semua makhluk hidup. Kebutuhan primer bersifat fisiologis atau biologis, seperti kebutuhan akan makanan, air, udara, tidur, seks, perlindungan terhadap penyakit, dan lain-lain. Kebutuhan sekunder adalah kebutuhan dasar untuk kelangsungan hidup manusia yang bersifat psikologis bagi rohani dan pikiran manusia yang berkembang sejakan dengan penambahan usia. Kebutuhan sekunder juga bersifat relatif karena dipengaruhi oleh nilai sosial budaya dan berubah dari waktu ke waktu.⁷⁹

Kebutuhan primer memunculkan motif biologis, sedangkan kebutuhan sekunder melahirkan motif psikologis. Motif biologis dikondisikan oleh triliunan sel dalam sistem tubuh manusia—seperti otot, tulang, jaringan pembuluh darah, dan saraf—yang membutuhkan makanan, air, udara, istirahat, seks, dan lain-lain demi kelangsungan hidupnya. Motif psikologis digolongkan menjadi tiga jenis, yaitu motif organismis, motif sosial, dan motif transendental. Motif organismis

⁷⁷ Rex A. Wright, “Motivation Theory Essentials: Understanding Motives and Their Conversion into Effortful Goal Pursuit”, *Motivation and Emotion*, Vol. 39 No. 6 (December, 2016), 1-2.

⁷⁸ Priyatna, *Motivasi, Partisipasi dan Pembangunan*, 14.

⁷⁹ *Ibid.*, 7-8.

ialah motif yang mendorong pemenuhan kebutuhan yang berkembang dalam diri organisma itu sendiri, seperti rasa ingin tahu (*curisity motive*) dan hasrat prestasi (*achievement motive*). Motif sosial adalah motif yang dikondisikan oleh hubungan individu dengan individu lainnya yang mendorong individu untuk mendapatkan, misalnya, kasih sayang, harga diri, kekuasaan, rasa aman, dan rasa diperhatikan. Motif transendental ialah motif yang dibentuk oleh penghayatan nilai tertinggi (*ultimate value*), seperti rasa beragama atau memiliki Tuhan.⁸⁰

Kebutuhan yang mendasari motif perilaku individu, menurut Abraham H. Maslow, memiliki lima tingkatan. Jika kebutuhan tingkat pertama terpenuhi maka individu terdorong untuk memenuhi kebutuhan berikutnya yang lebih tinggi hingga mencapai kebutuhan tertinggi. Tingkat pertama adalah kebutuhan fisiologis (*the physiological needs*), yaitu kebutuhan untuk memelihara kelangsungan hidup, seperti makanan, air, pakaian, tempat tinggal, istirahat, dan seks. Tingkat kedua adalah kebutuhan untuk memperoleh keamanan dan ketenteraman (*the safety needs*), seperti bebas dari bahaya, ketakutan, ancaman, dan kehilangan milik. Tingkat ketiga adalah kebutuhan akan rasa memiliki dan cinta (*the belongingness and love needs*), seperti kebutuhan untuk bekerjasama dalam kelompok, menerima, diterima, mencintai, dan dicintai. Tingkat keempat kebutuhan untuk mendapatkan penghargaan diri (*the esteem needs*), yaitu kebutuhan yang berkaitan dengan kemasyhuran, reputasi, pujian, pengakuan status, dan penghargaan. Tingkat kelima adalah aktualisasi diri (*the need for self-*

⁸⁰ Ibid., 9-11.

actualization), yaitu kebutuhan untuk mewujudkan dan mengembangkan potensi diri dalam bidang tertentu menjadi suatu prestasi yang dibanggakan.⁸¹

Motif suatu tindakan dapat pula dipahami dari perspektif teori sosial, Weber yang memandang tindakan manusia yang disengaja sebagai tindakan sosial yang memiliki makna subjektif yang hanya dipahami sepenuhnya oleh si pelaku. Kegiatan memahami (*verstehen*) terhadap makna subjektif tindakan itu merujuk kepada makna aktor pelaku itu sendiri berdasarkan motif-tujuan atau disebut juga motif-supaya (*in order to motive*) yang sebelumnya mengalami proses intersubjektifitas karena terkait dengan hubungan antar manusia.⁸² Di pihak lain, perspektif fenomenologi memandang perilaku manusia, yaitu kata-kata dan tindakan, sebagai produk dari cara seseorang menafsirkan dunianya.⁸³ Produk penafsiran itu membentuk pandangan yang khas tentang dunia dan menuntun individu untuk mengambil tindakan tertentu. Dengan demikian, tindakan individu muncul disebabkan oleh sesuatu, dan itu disebut dengan motif-sebab (*because motive*). Penjelasan tentang tindakan individu dengan menerapkan dua jenis motif tersebut akan mengambil formulasi “Individu A melakukan B sebab ...” (motif-sebab) dan “Individu A melakukan B agar supaya ...” (motif-tujuan). Pola identifikasi motif seperti itu pernah diterapkan untuk menjelaskan tindakan

⁸¹ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954), 35-47.

⁸² George Ritzer and Barry Smart, *Handbook of Social Theory* (London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications, 2001), 59-60.

⁸³ Robert Bogdan and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method: A Phenomenological Approach to the Social Sciences* (New York: John Wiley and Sons, 1995), 35-36.

penolakan kyai, santri, dan petani dalam proses perubahan sosial bidang pertanian di beberapa desa di Jawa Timur.⁸⁴

Berdasarkan pada motif-tujuan itu para pendiri pesantren dapat merumuskan tujuan didirikannya pesantren. Sebenarnya belum ada rumusan tujuan didirikannya pesantren yang disepakati oleh semua pihak, baik oleh kalangan praktisi maupun pemikir/akademisi. Hal itu disebabkan kenyataan bahwa setiap pesantren masing-masing adalah lembaga independen dalam arti tidak berada dalam satu kepemilikan, pengelolaan, dan pengorganisasian. Oleh karena itu, setiap pendiri dan pengelola pesantren dapat saja merumuskan tujuannya masing-masing, sehingga antara satu pesantren dan lainnya saling berbeda. Tetapi, menurut penulis, rumusan-rumusan itu pada tingkat substansi dan idenya masih dapat ditemukan benang merahnya dalam kerangka sebagai implementasi dan aktualisasi ajaran Islam. Artinya, perbedaan-perbedaan rumusan itu hanya terjadi pada tataran redaksional dan/atau aksentuasi dan spesifikasi orientasi keilmuan masing-masing pesantren.

Menurut Mujamil Qomar, problem tujuan pesantren itu sebenarnya bukan karena ketiadaan tujuan, tetapi karena tidak tertulisnya tujuan-tujuan itu.⁸⁵ Karena adanya tujuan yang melandasi setiap aktivitasnya maka pesantren tetap memiliki *elan vital* eksistensi dan energi beraktivitas dengan menghadapi berbagai peluang dan tantangan jaman. Realitas sejarah telah membuktikan bahwa pesantren mampu bertahan selama berabad-abad dan memantapkan dirinya sebagai lembaga

⁸⁴ Lihat Ach. Fatchan dan Basrowi, *Pembelotan Kaum Pesantren dan Petani di Jawa* (Surabaya: Yayasan Kampusina, 2004).

⁸⁵ Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2009) cet. ke-6, 3.

pendidikan tertua di Indonesia. Semua itu dapat terjadi karena ada tujuan yang ingin direalisasikan, meskipun rumusan tujuan itu tidak dirumuskan secara tersurat melainkan hanya tersirat dalam benak, pikiran, dan girah perjuangan para pendiri, pengasuh, dan pengelolanya.

Mastuhu menyatakan bahwa hingga masa ketika dia melaksanakan penelitian disertasinya (1994) belum pernah ada rumusan tertulis mengenai tujuan pendidikan pesantren. Dia kemudian mengajukan suatu rumusan tujuan pendidikan pesantren yang merupakan rangkuman hasil wawancaranya dengan para pengasuh di enam pesantren yang menjadi objek penelitiannya, yaitu:

“Menciptakan dan mengembangkan kepribadian muslim, yaitu kepribadian yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan, berakhlak mulia, bermanfaat bagi masyarakat atau berkhidmat kepada masyarakat dengan jalan menjadi kawula atau abdi masyarakat [seperti] rasul, yaitu menjadi pelayan masyarakat sebagaimana kepribadian Nabi Muhammad (mengikuti sunah Nabi), mampu berdiri sendiri, bebas dan teguh dalam kepribadian, menyebarkan agama atau menegakkan Islam dan kejayaan umat Islam di tengah-tengah masyarakat (*'izzul Islām wal muslimīn*), dan mencintai ilmu dalam rangka mengembangkan kepribadian Indonesia. Idealnya pengembangan kepribadian yang ingin dituju ialah kepribadian muhsin, bukan sekedar muslim.”⁸⁶

Tujuan yang ingin dicapai oleh pesantren tidak semata terbatas dalam kelembagaan internalnya saja, tetapi juga menyentuh persoalan masyarakat di mana dia lahir atau terhadap masyarakat sekitarnya. Ketika pesantren itu mengalami kemajuan demi kemajuan, maka masyarakat di sekitarnya pun ikut mengalaminya, demikian pula sebaliknya. Dalam hal ini, tentu saja, banyak faktor di luar pesantren dan masyarakat sekitarnya itu yang juga terlibat sehingga menciptakan hubungan yang saling membawa kepada kemajuan di antara

⁸⁶ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 55-56.

keduanya, misalnya proses dan kegiatan pembangunan baik yang dijalankan oleh pemerintah maupun swasta. Proses inilah yang kemudian membuat pesantren terlibat dalam bahkan menginisiasi berbagai aktivitas pengembangan masyarakat.

Konsep pengembangan masyarakat merupakan terjemahan dari *community development*, yang terkadang juga diterjemahkan sebagai pembangunan masyarakat. Menurut Jim Ife, “*community development is not about defining and establishing called community, but rather an ongoing and complex process of dialogue, exchange, consciousness raising, education and action aimed at helping people concerned to determine and develop their own version of community*”.⁸⁷ Merujuk kepada pengertian tersebut, maka pengembangan masyarakat yang sejati bukan merupakan paket asing yang disuntikkan ke dalam tubuh masyarakat sedangkan paket itu sendiri tidak kompatibel dengan aspek-aspek internal masyarakat itu, yang meliputi aspek sosial, ekonomi, politik, budaya, lingkungan, dan spiritual. Sebaliknya, pengembangan masyarakat dibangkitkan dari dalam diri masyarakat itu sendiri dengan memanfaatkan secara optimal potensi yang dimilikinya—potensi sosial, ekonomi, politik, budaya, lingkungan, dan spiritual—serta melibatkan secara aktif segenap komponen masyarakat yang ada.

⁸⁷ Jim Ife, *Community Development: Creating Community Alternatives – Vision, Analysis and Practice* (South Melbourne: Longman, 1997), 93-94. Terjemahan dari kutipan di atas, “pengembangan masyarakat adalah bukan tentang menentukan dan membangun masyarakat tertentu, tetapi lebih merupakan suatu proses yang kompleks dan berkelanjutan yang mencakup dialog, pertukaran, pembangkitan kesadaran, pendidikan, dan tindakan yang ditujukan untuk membantu masyarakat terkait untuk menentukan dan mengembangkan (diri) masyarakat menurut versi mereka sendiri”

Berdasarkan karakteristiknya itu, maka pengembangan masyarakat berpijak pada prinsip-prinsip tertentu, yaitu: (1) Memadukan enam aspek kehidupan masyarakat, yakni aspek sosial, ekonomi, politik, budaya, lingkungan, dan spiritual; (2) Menentang ketimpangan struktural, penindasan, dan berbagai ketidakadilan dalam masyarakat; (3) Memahami dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia; (4) Mengutamakan keberlanjutan, *sustainability*; (5) Mengarah kepada pemberdayaan, *empowerment*; (6) Menyeimbangkan dimensi personal dan politik, individual dan struktural, serta isu-isu pribadi dan publik; (7) Menumbuhkan rasa memiliki oleh masyarakat; (8) Bersandar pada kekuatan sendiri ketimbang pada kekuatan dari luar; (9) Independen terhadap negara, artinya tidak sama sekali menolak dukungan dan campur tangan pemerintah, tetapi juga waspada agar hal itu tidak melemahkan posisi masyarakat terhadap negara; (10) Menyeimbangkan dan menyelaraskan pencapaian tujuan jangka pendek dan jangka panjang; (11) Mengedepankan pengembangan yang bersifat organik, bukan yang mekanik; (12) Menetapkan langkah-langkah pengembangan sesuai dengan karakteristik masyarakat itu sendiri; (13) Memanfaatkan eskpertise dari luar yang menghargai keunikan dalam masyarakat itu sendiri; (14) Mengarah kepada membangun masyarakat, dalam arti memperkuat interaksi sosial, menciptakan kebersamaan, dan menjalin komunikasi antar sesama warga masyarakat; (15) Menyeimbangkan antara mementingkan proses dan hasil; (16) Memperhatikan integritas proses, yaitu bahwa proses pengembangan masyarakat itu pada akhirnya adalah untuk memantapkan proses-proses kemasyarakatan yang hidup/bergairah; (17) Tanpa kekerasan (non violence) baik dalam proses maupun

tujuan yang hendak dicapai; (18) Pendekatan inklusif, harus selalu mengutamakan semangat untuk merangkul dalam dan menerima perbedaan-perbedaan; (19) Proses dibangun atas dasar kesepakatan bersama, konsensus; (20) Menciptakan struktur-struktur yang kooperatif, bukan yang saling bermusuhan; (21) Menggairahkan partisipasi, yaitu membuat setiap anggota masyarakat terlibat secara aktif dalam kegiatan-kegiatan dan proses-proses kemasyarakatan; (22) Menetapkan kebutuhan dalam pengembangan masyarakat.⁸⁸

Dalam konteks pengembangan masyarakat, wujud nyata peran serta pesantren ada dalam bentuk pengembangan pendidikan mandiri, pembangunan sosio-kultural, dan pengembangan sumber daya dan kemasyarakatan.⁸⁹ Kemandirian pendidikan dapat dilihat mulai dari proses pendirian hingga operasionalisasi kelembagaannya yang tercermin pada dua kenyataan, yaitu: (1) dinamika pembangunannya baik struktur maupun infrastruktur tidak bergantung pada pihak luar pesantren; partisipasi dan kontribusi pihak luar biasanya berasas hubungan yang tak mengikat; (2) watak pendidikan yang dipraktekkan di pesantren melahirkan sikap keswadayaan, percaya pada diri sendiri, dan tawakal dalam arti yang luas. Dari segi pembangunan sosio-kultural, pesantren mengambil peran mendialogkan antara arus perubahan atau modernitas dengan segala eksisnya dan upaya mempertahankan nilai-nilai kultural dan agama masyarakat di sekitarnya sehingga terwujud perimbangan yang ideal antara keduanya; di satu sisi kemajuan dan modernitas diterima sebagai keniscayaan, tetapi di sisi lain

⁸⁸ Ibid., 177-199.

⁸⁹ H. M. Yusuf Hasyim, "Peranan dan Potensi Pesantren dalam Pembangunan", dalam *Dinamika Pesantren: Dampak Pesantren dalam Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat*, ed. Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher (Surabaya: Hikmah, 1995), 93-96.

nilai-nilai kultural dan agama tetap terjaga, tidak tergerus oleh arus yang pertama. Di samping itu, pesantren dalam fungsinya sebagai lembaga pendidikan, dakwah, dan sosial keagamaan melibatkan diri dalam berbagai upaya penanganan masalah sumber daya baik sumber daya alam, lingkungan maupun manusia.

Kegiatan pengembangan masyarakat oleh pesantren menghadapi beberapa problem di samping beberapa keberhasilannya. Kegiatan itu, meskipun telah lama diinisiasi dan dilakukan oleh pesantren, masih bersifat sporadis, belum terlembaga dengan baik, dan tanpa disertai dengan visi yang jelas serta perangkat pendukung yang memadai.⁹⁰ Terlepas dari kekurangan itu, menurut Sahal Mahfudz, pesantren harus tetap melaksanakan pengembangan masyarakat, karena adanya simbiosis mutualistik di dalamnya. Di satu sisi masyarakat memperoleh manfaat dari kegiatan itu, dan pada saat yang sama pesantren pun mendapat keuntungan, karena akan selalu dapat mengikuti perkembangan masyarakat dan memiliki laboratorium sosial. Dalam hal ini, pesantren memerlukan beberapa prasyarat pendukung, di antaranya, yaitu wawasan yang tepat dari para pengasuhnya dan tersedianya tenaga yang mumpuni dari pesantren untuk mendukung kegiatan pengembangan masyarakat.⁹¹ Dalam konteks ini, penguasaan wawasan dan penerapan prinsip-prinsip pengembangan masyarakat sebagaimana telah disebut pada awal sub bahasan ini sangat diperlukan.

⁹⁰ M. Sahal Mahfudz, "Pengembangan Masyarakat oleh Pesantren: Antara Fungsi dan Tantangan", dalam *Dinamika Pesantren*, ed. Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher, 98.

⁹¹ *Ibid.*, 106-107.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (library research) yang didukung dengan penelitian lapangan (field research) yang datanya dihimpun melalui teknik-teknik penelitian kualitatif. Data kepustakaan diperoleh dari manuskrip baik dari teks aslinya maupun hasil suntingan peneliti lain yang otoritatif, buku-buku sejarah Bima, dokumen instansi terkait, dan hasil-hasil penelitian yang relevan dengan sejarah Bima dan pesantren di Bima. Adapun data lapangan diperoleh baik melalui teknik observasi ke lokasi, wawancara dengan para informan, maupun dokumentasi. Semua data tetap dijaga sifat kualitatifnya dan dihadirkan kembali dalam bentuk deskripsi yang menyeluruh, analitis, dan sistematis. Kerangka kerja penelitian ini ditopang dengan gabungan pendekatan historis, sosial-kultural, dan fenomenologi.

Pendekatan historis diterapkan karena lingkup data penelitian ini mencakup berbagai informasi historis sejauh berkenaan dengan pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima. Dalam penerapan pendekatan historis melalui metode diakronik dan sinkronik, dan proses penelusuran data-data historis peneliti berhadapan pula dengan sumber-sumber manuskrip, yaitu koleksi Museum Samparaja Bima.¹ Peneliti telah cukup familiar dengan manuskrip koleksi museum itu dan telah melihat serta membaca secara *skimming* hampir semua teks

¹ Museum Samparaja Bima adalah museum yang menghimpun hampir seluruh manuskrip peninggalan Kesultanan Bima. Museum ini didirikan pada tahun 1986 oleh Siti Maryam Salahuddin, salah seorang puteri kandung dari Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin yang juga adalah sultan terakhir.

yang ada di dalamnya. Itu peneliti lakukan ketika bekerjasama Siti Maryam Salahuddin, pendiri sekaligus pemilik museum itu, menyusun buku *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja* tahun 2007. Katalog itu menghimpun keterangan tentang 218 naskah yang terbagi dalam lima kategori, yaitu: naskah-naskah keislaman (73 naskah), hikayat (7 naskah), Bo Kerajaan Bima (82 naskah), surat dan dokumen Kesultanan Bima (37 naskah), dan silsilah (19 naskah).² Berkaitan dengan kepentingan data kesejarahan dalam penelitian ini, maka naskah kategori Bo Kerajaan Bima dan surat/dokumen Kesultanan Bima menjadi perhatian utama peneliti.

Pendekatan sosial-kultural digunakan dalam penelitian ini untuk mencermati konteks sosiologis dan kultural masyarakat sebelum, ketika, dan setelah pertumbuhan pesantren di Bima; tercakup dalam pendekatan ini adalah konteks keberagaman masyarakat Bima. Terakhir, pendekatan fenomenologi diaplikasikan untuk merekonstruksi pandangan para subjek/aktor pertumbuhan pesantren di Bima terkait dengan makna tindakan, realitas yang dikonstruksi, dan respons mereka terhadap realitas. Rekonstruksi yang dimaksud adalah sesuai dengan dan sebagaimana yang dipahami dan dihayati oleh para subjek/aktor itu; dalam hal ini peneliti berpedoman pada teknik *epoché*, reduksi eiditis, dan reduksi transendental yang disarankan oleh pendekatan fenomenologi Edmund Husserl.³

² Lihat Siti Maryam R. Salahuddin dan Mukhlis, *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja* (Bima: Museum Kebudayaan Samparaja, 2007).

³ Menurut Noeng Muhajir, fenomenologi Edmund Husserl dalam makna ontologik dan aksiologiknya merupakan pondasi bagi penelitian kualitatif. Lihat Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 12.

B. Jenis dan Sumber Data

Data dalam penelitian ini meliputi data primer dan sekunder. Data primer kepustakaan digali dari sejumlah bahan pustaka berupa manuskrip, dokumen dan buku-buku. Sumber data manuskrip meliputi: (1) Naskah *Bo Kerajaan Bima* koleksi Mauseum Samparaja Bima; (2) Dua buku transkrip naskah *Bo Kerajaan Bima* yang paling otoritatif, yaitu: (a) Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima* (2000), dan (b) Henri Chambert-Loir, *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah* (2004); (3) Buku transkrip naskah *Bo* karya Lalu Massir Q. Abdullah *BO (Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima)* (1981); dan (4) Tiga buku katalogus naskah Bima, yaitu: (a) S. W. R. Mulyadi dan S. M. R. Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I. (1990), (b) S. W. R. Mulyadi dan S. M. R. Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid II (1991), dan (c) S. M. R. Salahuddin dan Mukhlis. *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja* (2007). Sumber data dokumen meliputi data pondok pesantren yang dikeluarkan oleh Departemen/Kementerian Agama Kabupaten Bima, Kota Bima, dan Kanwil Provinsi NTB pada tahun 2008, 2009, 2010, 2013, 2015, dan 2018. Data dari buku meliputi sejumlah buku tentang sejarah Bima yang ditulis oleh beberapa sejarawan lokal Bima, yaitu: (1) Ahmad Amin, *Sedjarah Bima: Sedjarah Pemerintahan dan Serba-Serbi Kebudajaan Bima* (1971), (2) Abdullah Ahmad, *Kerajaan Bima dan Keberadaannya* (1992), (3) Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo* (1995), (4) M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima dalam*

Perjalanan Sejarah Nusantara (2004). (5) M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima) (1549-1950)* (2008).

Data primer berikutnya adalah data lapangan yang diperoleh langsung dari para informan kunci, *key informen*, yaitu para pendiri pondok pesantren di Bima, para pimpinan pesantren, tokoh masyarakat di daerah lokasi pesantren, tokoh agama, pejabat/pegawai Kementerian Agama Kabupaten Bima, Kementerian Agama Kota Bima, dan Kementerian Agama Kanwil Provinsi NTB. Mereka dipilih karena wawasan dan pengetahuannya yang terkait dengan pesantren di Bima. Data sekunder antara lain mencakup regulasi tentang pesantren, buku pedoman, dokumen resmi tentang pesantren yang dikeluarkan oleh kantor Kementerian Agama Kabupaten Bima, Kota Bima dan Provinsi NTB, buku referensi, hasil penelitian tentang pesantren khususnya pesantren di Bima, dan jurnal penelitian yang relevan.

Penentuan informan sebagai sumber data penelitian dilakukan secara *purposive*, artinya disesuaikan dengan data yang diperlukan untuk dianalisis dalam rangka menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian. Pengembangan data maupun sumbernya dilakukan dengan mengikuti teknik *snowballing* hingga mencapai titik jenuh.

C. Teknik Pengumpulan Data

Dalam lingkup data primer kepustakaan tentang aspek kesejarahan Bima dan pesantren di Bima, pengumpulan data dilakukan dengan secara simultan membaca buku-buku sejarah Bima yang telah disebutkan di atas dan manuskrip peninggalan Kesultanan Bima yang kini menjadi koleksi Museum Samparaja di

Bima. Ketika membaca buku-buku itu peneliti mengidentifikasi konten setiap buku itu yang berkaitan dengan sejarah daerah Bima, sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Bima, konteks sosial dan budaya masyarakat Bima, serta sejarah tradisi pendidikan Islam yang dipraktekkan masyarakat Bima semenjak awal kedatangan Islam hingga sekarang. Peneliti menaruh perhatian juga terhadap referensi yang dirujuk oleh buku-buku itu, khususnya manuskrip.

Khusus tentang informasi (teks) yang dikutip oleh para penulis buku itu dari manuskrip, maka peneliti melakukan dua langkah pembacaan, yaitu: (1) membandingkan transkripsi teks dari setiap buku itu, dan (2) membandingkan transkripsi-transkripsi itu dengan manuskrip. Pada langkah pertama peneliti mendapati transkripsi teks yang berbeda-beda dari sumber naskah yang sama yang dilakukan oleh para penulis buku itu. Meskipun teks yang berbeda itu menyampaikan informasi yang pada prinsipnya sama, namun, secara filologi, kenyataan itu menimbulkan pertanyaan tentang otentisitas transkripsi itu, yang manakah yang paling sesuai dengan teks asli dalam naskah. Pertanyaan ini menuntun peneliti kepada langkah kedua, yaitu verifikasi kepada teks asli dalam naskah koleksi Museum Samparaja. Untuk menemukan naskah dimaksud peneliti terlebih dahulu menelusuri isi buku katalog naskah koleksi Museum Samparaja, yaitu *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I dan II oleh S. W. R. Mulyadi dan S. M. R. Salahuddin, dan *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja* S. M. R. Salahuddin dan Mukhlis. Tujuan dari langkah ini tidak tercapai, karena naskah dan teks yang dimaksud tidak ditemukan dan tidak diketahui keberadaannya. Peneliti justru menemukan dua naskah lain yang

teksnya mendukung kepada data penelitian ini, yaitu naskah berkode 1.1 dan 1.2 dalam *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I atau C.001 dan C.002 dalam *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja*.

Untuk memenuhi data kepustakaan tentang pesantren di Bima maka peneliti mendatangi instansi yang salah satu tugas pokok dan fungsinya mengurus administrasi dan pendataan lembaga pendidikan tersebut, yaitu Seksi Pendidikan Keagamaan Pondok Pesantren dan Pendidikan Agama pada Masyarakat (Peka Pontren Penamas) di kantor Kementerian Agama Kota Bima dan Kementerian Agama Kabupaten Bima, serta Bidang Pendidikan Agama dan Keagamaan Islam di Kementerian Agama Provinsi NTB. Dari tiga kantor itu peneliti memperoleh sejumlah data administratif seluruh pesantren di Bima baik dalam bentuk *hard copy* maupun *soft copy* (file berformat Ms Excel). Selain data primer itu, peneliti juga mendapatkan data sekunder berupa regulasi dan buku-buku pedoman penyelenggaraan pesantren yang diterbitkan oleh Kementerian Agama.

Dalam lingkup data primer lapangan peneliti mengumpulkannya dengan menggunakan tiga teknik, yaitu observasi non-partisipatif, wawancara mendalam (*indepth interview*) dengan informan kunci, dan studi dokumen.

Observasi dilakukan untuk mendapatkan data deskriptif tentang latar sosial, kultural, dan keagamaan masyarakat Bima, khususnya di sekitar pesantren. Sasaran observasi mencakup situasi lokasi (di dalam dan di sekitar pesantren) dan aktivitas subjek penelitian. Dalam prakteknya, teknik observasi hampir selalu berbarengan dengan teknik wawancara, terutama wawancara yang tidak dijadwal atau tidak berdasarkan *appointment* dengan informan. Dalam hal ini peneliti

bertemu dan berbincang dengan pimpinan pesantren yang hampir semuanya juga adalah pendirinya sekaligus. Selain figur pimpinan dan pendiri itu peneliti juga mewawancarai beberapa ustaz dan ustazah pengasuh pesantren.

Wawancara dilakukan terhadap *key informen* yang dipilih berdasarkan kapabilitas dan pengetahuannya tentang masalah yang sedang diteliti. Proses menemukan *key informen* itu berawal dari teknik dokumentasi dan dilanjutkan dengan *snowballing*. Melalui teknik dokumentasi peneliti mencermati dokumen data pesantren yang dikeluarkan oleh Kantor Kemenag Kabupaten Bima dan Kota Bima yang di dalamnya tertera juga nama pendiri dan/atau pimpinan pondok pesantren serta alamat lembaganya. Data itu dijadikan sebagai informasi awal yang, dengan teknik *snowballing*, peneliti jadikan bekal untuk menelusuri informasi-lanjut dari satu *informan* ke *informan* lainnya hingga menemukan *key informan*. Terhadap *key informen* peneliti melakukan wawancara mendalam (*indepth interview*) yang berlangsung berkali-kali hingga mencapai “titik jenuh”, yaitu keterpenuhan informasi yang dibutuhkan sesuai dengan arahan dan kebutuhan untuk menjawab pertanyaan penelitian.

Daftar informan penelitian ini dikelompokkan menjadi dua, yaitu praktisi dan non praktisi pesantren di Bima. Praktisi pesantren meliputi pendiri, pimpinan, dan pengasuh pesantren. Informan penelitian dari kalangan praktisi ini (nama dan pesantrennya) adalah (1) Drs. KH. Abubakar (Darul Ma’rif Roka-Belo); (2) Drs. Sirajuddin (Al-Falah Nipa-Ambalawi), (3) A. Fatah Agus, S.Pd.I. (Al-Fatahu Laju-Langgudu), (4) H. Idris (Al-Munawwarah Naru Barat-Sape), (5) H. M. Nur Manan (Siratal Mustaqim Parado rato-Parado), (6) Said Mahmud (Al-Qadar

Dena-Madapangga), (7) Ust. Mastudin (Al-Ikhlas Doridungga-Donggo), (8) KH. Muhammad Hasan (Al-Mukhlisin Paradorato-Parado), (9) Hj. Siti Safiah (Al-Ikhlas Nunggi-Wera), (10) Ust. Jabir (Al-Madinah Kananga-Bolo), (11) Drs. H. A. Karim (Al-Fakhir Naru Timur-Sape), (12) Mukhtar Yasin (Nurul Mukhtar Rada-Bolo), (13) Kadru, S.Ag. (Miftahul Khair Mbawa-Donggo), (14) Fahriss Adam, S.Pd. (Al-Mutmainah Punti-Soromandi), (15) Supardi, S.Pd. (Ulil Albab Sangga-Lambu), (16) Nuridin Ibrahim (Umar Bin Abdul Azis Monggo-Madapangga), (17) Lilis Mulyadi (Al-Aqhbbar Doro Oo-Langgudu), (18) Mursalmal (Nurul Ahmady Wilamaci-Monta); (19) A. Fitra Malik (Al Maliki Penapali-Woha); (20) Hj. Maryam (Al-Furqan Cenggu-Belo); (21) Drs. H. Musaddad, SH (Darul Furqan Dodu-Rasanae Timur); (22) Drs. H. Ramli Ahmad, M.Ap (Al-Husainy Monggonao-Mpunda); (23) KH. Afandi H. Ibrahim (Darul Ulumi Wal Amal Ntobo-Raba); (24) Ir. Fuad bin Sef (Imam Syafi'iy Tolotonga Jatiwangi-Asakota); (25) Salahuddin Haris (Darul Hikmah Soncolela Matakando-Mpunda). Informan dari kalangan non praktisi adalah: (1) Kepala Seksi Pekapontren di Kementerian Agama Bima (H. Musanif dan Fathurrahman), (2) tokoh agama (H. Abdul Gani Masykur, H. Idris Jauhar, H. Muhammad H. Manan, H. Muhammad H. M. Nur), (3) sejarawan dan budayawan Bima (Hj. Siti Maryam Salahuddin dan M. Hilir Ismail).

Teknik pengumpulan data melalui studi dokumen dilakukan untuk menghimpun data-data dokumenter dan administratif dalam bentuk regulasi, surat-surat, tata tertib, pedoman, catatan pribadi, dan foto-foto. Teknik ini juga dirangkai dengan teknik pengumpulan data filologi untuk sumber data yang

berbentuk manuskrip. Dalam hal ini peneliti sangat terbantu oleh adanya tiga buku katalog naskah Bima yang telah disebutkan di atas. Seluruh naskah koleksi Museum Samparaja telah terperinci dalam buku katalog itu dari segi item-item deskripsi kenaskahan sebagai berikut: 1) publikasi; 2) kode dan/atau nomor urut; 3) judul; 4) pengarang; 5) penyalin; 6) tahun penyalinan; 7) tempat penyimpanan; 8) asal; 9) pemilik; 10) jenis alat; 11) kondisi fisik; 12) penjilidan; 13) ada atau tidak adanya cap kertas (*watermark*); 14) jumlah kuras dan lembar kertas; 15) jumlah halaman; 16) jumlah baris dalam setiap halaman; 17) panjang dan lebar halaman dalam sentimeter; 18) panjang dan lebar teks dalam centimeter; 19) ada atau tidak adanya penomoran halaman; 20) ada atau tidak adanya kata alihan (*catchword*); 21) ada atau tidak adanya iluminasi dan ilustrasi; 22) huruf dan bahasa yang digunakan; 23) jenis *khat* (tulisan) yang digunakan; 24) warna tinta pada tulisan dan gambar; 25) ringkasan isi dalam setiap teks; dan 26) catatan-catatan lainnya. Dalam hal sudah tersedia hasil suntingan dari peneliti lain dan/atau filolog otoritatif maka hasil suntingan itu digunakan sebagai sumber data, dengan tetap melakukan pembacaan kritis terhadapnya.

D. Teknik Analisis Data

Berkaitan dengan data-data kepustakaan, teknik analisis data dilakukan melalui pembacaan kritis terhadap konten pustaka yang menjadi sumber data, yaitu manuskrip, buku, dan dokumen. Analisis data manuskrip dilakukan dengan pengecekan otentisitas naskah dan teks yang terkandung di dalamnya. Pada tahap ini peneliti menemukan bahwa teks-teks yang bervariasi tentang sejarah masuknya Islam di Bima yang diklaim oleh beberapa peneliti sebagai transkripsi dari

manuskrip Bima tidak bisa lagi dikonfirmasi kepada teks aslinya. Hal itu disebabkan oleh manuskrip aslinya yang tidak bisa lagi ditemukan dalam koleksi Museum Samparaja Bima; pun juga tidak diperoleh informasi keberadaannya di tempat lain. Adapun teks yang peneliti temukan dan ditampilkan dalam tulisan ini terbukti sebagai teks yang otentik dalam naskah *Bo Kerajaan Bima*. Analisis data kepustakaan dari buku-buku ditempuh dengan *content analysis* dan perbandingan informasi dari satu buku dengan buku lainnya tentang subjek yang sama. Analisis data-data dokumenter yang dikeluarkan oleh Departemen/Kementerian Agama Kabupaten Bima dan Kota Bima dilakukan dengan mencermati validitas informasinya. Hal itu peneliti tempuh dengan kunjungan dan pengecekan ke pesantren-pesantren di Bima untuk mengonfirmasi kesesuaian data itu dengan kenyataan di lapangan.

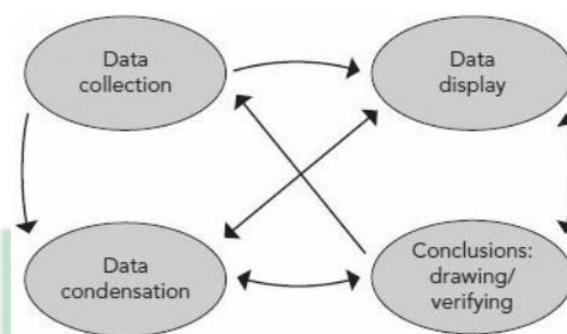
Analisis data lapangan dan sebagian data kepustakaan dalam penelitian ini dilakukan dengan teknik analisis model interaktif,⁴ yang diajukan oleh Miles, Huberman dan Saldaña dalam buku mereka *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*.⁵ Teknik ini dilakukan melalui tiga langkah utama secara simultan sepanjang proses pengumpulan data sehingga kegiatannya tampak bersifat siklik dan interaktif. Langkah-langkah teknik ini meliputi pengumpulan data, kondensasi

⁴ Lexy J. Moleong mengidentifikasi tiga model analisis data dalam penelitian kualitatif, yaitu: metode perbandingan tetap (*constant comparative method*) menurut Barney Glasser dan Anselm L. Strauss, metode analisis berbasis hubungan semantik menurut James A. Spradley, dan metode analisis model interaktif menurut Matthew B. Miles and A. Michael Huberman. Lihat Lexy J. Moeleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, cet. ke-22 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 287.

⁵ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3rd Edition (Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC: Sage Publication, 2014).

data, display data, penarikan dan verifikasi kesimpulan. Skema kegiatan analisis data model interaktif divisualisasikan sebagai berikut:

Gambar 3.1



Skema analisis kualitatif model interaktif ini diadopsi dari Display 1.1 dalam buku Miles, Huberman dan Saldana.⁶

Dalam langkah kondensasi data (*data condensation*) peneliti menempuh proses pemilihan, pemfokusan, penyederhanan, pengabstrakan dan/atau mentransformasi` data yang masih dalam bentuk catatan lapangan, transkrip wawancara, dokumen, dan material empiris lainnya. Sepanjang proses pengumpulan data, kegiatan kondensasi dilakukan dalam bentuk menulis ringkasan, pengkodean, mengembangkan tema, membuat kategori-kategori, dan menulis memo analitis. Seiring dengan itu dilakukan pula langkah penyajian data (*display data*) dalam bentuk membuat tabel dan grafik sehingga data yang semula dinarasikan terlalu panjang dan rumit bisa lebih disederhanakan.

Sesuai dengan pilihan pada pendekatan fenomenologi maka penelitian ini mengedepankan perspektif *emic*,⁷ dan logika induktif-abstraktif⁸ dalam kerangka

⁶ Miles, Huberman, and Saldaña, *Qualitative Data Analysis*, 10.

⁷ Secara sederhana, perspektif *emic* mengacu kepada pandangan masyarakat yang dikaji; sebaliknya, perspektif *etic* mengacu kepada pandangan peneliti atau pengamat. Konstruksi *emic* adalah deskripsi dan analisis yang dilakukan dalam konteks skema dan kategori konseptual yang dianggap bermakna oleh partisipan dalam suatu kejadian atau situasi yang dideskripsikan dan dianalisis. Konstruksi *etic* adalah deskripsi dan analisis yang dibangun dalam konteks skema dan

pikir analisis datanya. Perspektif *emic* dan logika induktif-abstraktif itu dominan peneliti gunakan ketika melakukan wawancara dengan para pendiri dan atau pimpinan pesantren dalam rangka mengungkap motif-motif mereka mendirikan pesantren di Bima.

E. Teknik Pengecekan Keabsahan Data

Teknik pengecekan keabsahan data dalam penelitian ini ditentukan berdasarkan kriteria kredibilitas (derajat kepercayaan, *credibility*) yang ditopang dengan tujuh teknik pelaksanaannya. Tujuh teknik itu meliputi: perpanjangan waktu keikutsertaan, ketekunan pengamatan, triangulasi sumber data dan metode pengumpulan data (wawancara, observasi, dan dokumentasi), kecukupan referensial untuk memperkaya data hasil studi dokumentasi, pelibatan sejawat dalam rangka mengoreksi data, memperkaya detail sekaligus mempertajam analisis, kajian kasus negatif, dan pengecekan anggota.⁹ Tujuh teknik itu diterapkan demi menjamin validitas data yang diperoleh berikut hasil-hasil olahannya berupa kategorisasi analisis, interpretasi, dan simpulan hasil penelitian.

kategori konseptual yang dianggap bermakna oleh komunitas pengamat ilmiah. Lihat Achmad Fedyani Saefuddin, *Antropologi Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2005), 89-90..

⁸ Sanapiah Faisal, "Pengumpulan dan Analisis Data dalam Penelitian Kualitatif," dalam Burhan Bungin (ed.), *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), 64-79.

⁹ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 326-345. Secara keseluruhan, menurut Moleong, kriteria penetapan keabsahan data dalam penelitian kualitatif ada empat, yaitu: (1) kredibilitas (derajat kepercayaan, *credibility*), ditempuh dengan tujuh teknik; (2) keteralihan (*transferability*), dengan teknik uraian rinci atau *thick description*; (3) kebergantungan (*dependability*), dengan teknik audit kebergantungan; dan (4) kepastian (*confirmability*), dengan teknik audit kepastian.

BAB IV

KONTEKS SOSIAL HISTORIS ISLAM DI BIMA

A. Sejarah Daerah Bima

Dalam berbagai kronik tentang sejarah daerah Bima diketahui bahwa di daerah itu sejak abad ke-12 M telah eksis sebuah komunitas yang kehidupannya cukup tertatur karena telah memiliki tata pemerintahan tersendiri. Dalam tatanan pemerintahan yang tradisional itu masyarakat Bima dipimpin oleh para *ncuhi*, yaitu figur terpandang yang dianggap memiliki kewibawaan dan kekuatan supra natural. *Ncuhi* memimpin wilayah-wilayah teritorial tertentu yang disepakati secara adat. Kata *ncuhi* itu sendiri adalah kata dalam bahasa Bima yang berarti “awal kehidupan”. Kata itu memiliki makna yang senada dengan kata *ncuri* yang berarti “awal pertumbuhan tunas muda yang keluar dari batang, cabang atau akar pohon”. Dalam ungkapan tradisional Bima tentang *ncuhi* dikatakan: “*Ndei tangara kai ncuhi ede du dumu dou, ina mpu'una ba weki ma rimpa, ndei batu wea lлена, ndei siri weata nggawona*”, artinya “Yang disebutkan dengan nama *ncuhi* itu ialah orang mulia (kepala suku), cikal bakal kita semua untuk diteladani tingkah lakunya, numpang bernaung di bawah kebijaksanaannya”.¹ M. Hilir Ismail mengartikan ungkapan itu dengan “*Ncuhi* adalah manusia utama, penghulu masyarakat seasal (serumpun), untuk diikuti arah condongnya, diharapkan pengayomannya”.²

¹ Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo* (Jakarta: Harapan Masa PGRI, 1995), 48.

² M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara* (Mataram: Lengge, 2004), 25.

Dalam tatanan komunitas tradisional Bima terdapat lima *ncuhi* dengan batasan wilayah teritorial masing-masing sebagai berikut:

1. *Ncuhi Parewa* yang menguasai daerah Bima bagian selatan.
2. *Ncuhi Bolo* yang menguasai daerah Bima bagian barat.
3. *Ncuhi Bangkapupa* yang menguasai daerah Bima bagian utara.
4. *Ncuhi Dorowoni* yang menguasai daerah Bima bagian timur.
5. *Ncuhi Dara* yang menguasai daerah Bima bagian tengah.

Ncuhi Dara menjadi kepala dari semua *ncuhi* yang ada dan berkedudukan di Dara yang kemudian menjadi pusat kedudukan pemerintahan Kerajaan Bima. Wilayah *Ncuhi Dara* inilah yang disebut dengan Rasa Mbojo atau Negeri Mbojo yang mempunyai batas kewenangan ke selatan sampai Niu, ke timur sampai Oi Foo, dan ke utara sampai Torotampa, dan ke barat berbatasan dengan Teluk Bima.

Perkembangan lebih lanjut dari era para *ncuhi* itu adalah dimulainya era terbentuknya kerajaan Bima. Cerita tentang awal dari era itu terekam dalam sebuah legenda tentang salah satu dewa, Sang Bima, yang diyakini sebagai asal usul genealogi para raja yang memerintah Bima. Nama daerah Bima itu sendiri diyakini berhubungan dengan nama sang dewa tersebut, Sang Bima.

Dalam naskah *BO*³ diceritakan bahwa asal mula Kerajaan Bima diawali oleh kedatangan Indera Zamrud dan Indera Kemala yang mendarat di pantai

³ *Bo* adalah buku catatan sejarah yang ditulis di istana sultan Bima dan di rumah beberapa pembesar (pegawai tinggi) pemerintahan kesultanan Bima dengan tujuan merekam peristiwa dan keterangan yang penting buat Kerajaan Bima dari segi sejarah, hukum, dan pemerintahan. Menurut Henri Chambert-Loir, pakar pernaskahan Bima berkebangsaan Perancis, terdapat enam jenis *Bo* yang pernah ada, yaitu: (1) *Bo Sangaji Kai*, yaitu *Bo* istana yang isinya menyangkut kerajaan pada umumnya; (2) *Bo Bicarakai*, yaitu *Bo* Raja Bicara (wazir, perdana menteri); *Bo* ini hancur akibat peristiwa kebakaran di kantor sekretariat istana Bima sekitar tahun 1938; (3) *Bo Bumi Luma Rasanae*, yaitu *Bo* yang ditulis di rumah salah seorang pegawai tinggi dan terutama berisi segala hal yang bertalian dengan adat; (4) *Bo Kadi*, yaitu *Bo* tentang urusan agama; (5) *Bo Melayu*, yaitu

selatan Nisa Satonda (Bima: *nisa* = pulau). Mereka menyebut dirinya adalah anak keturunan Sang Bima dengan Puteri Naga di Nisa Satonda, yang diperintahkan untuk pergi ke dan menetap di Bima. Dari perjalanannya menuju Bima melalui Doro Parewa dan Doro Londa (Bima: *doro* = gunung) sampailah mereka di Padolo dan di sana dijemput oleh Ncuhi Dara dan *ncuhi-ncuhi* lainnya.

Indera Zamrud dibesarkan dan diasuh oleh Ncuhi Dara, sedangkan saudaranya, Indera Kemala, dibesarkan oleh Ncuhi Dorowoni. Setelah beranjak dewasa, Indera Zamrud dinobatkan menjadi raja Bima yang pertama berdasarkan musyawarah dan kesepakatan seluruh *ncuhi* yang diketuai oleh Ncuhi Dara. Adapun saudaranya diberitakan menghilang di suatu tempat sumber air di arah timur. Tempat itu kemudian dikenal dengan sebutan Oi Mbo (Bima: *oi* = air; *mbo* singkatan dari *mbora* = hilang).⁴ Hingga saat ini masyarakat Bima masih bisa menyaksikan Oi Mbo itu sebagai sebuah sumber mata air, dan menjadikannya sebagai salah satu destinasi wisata alam, tetapi, sayangnya, kondisinya saat ini tidak terawat dengan baik.

Indera Zamrud menjadi awal pangkal genealogi raja-raja Bima, dan garis silsilah itu diabadikan dalam dokumen kerajaan yang disebut dengan *BO*, yang

Bo milik masyarakat orang Melayu di Bima; (6) *Bo Dae Dura*, yaitu *Bo* milik sebuah keluarga bangsawan berasal dari Makassar. Dari enam *Bo* itu hanya *Bo Sangaji Kai* yang masih terawat dan tersimpan dengan baik dalam bentuk naskah di Museum Samparaja Bima, dan dalam bentuk salinan ketikan hasil penelitian Prof. G. J. Held yang tersimpan di Perpustakaan KITLV di Leiden. Suntingan dua teks itu disertai dengan analisis filologinya sudah diterbitkan dalam satu buku, Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai Catatan Kerajaan Bima* (Jakarta: EfEO dan Yayasan Obor Indonesia, 2000). Khusus keterangan yang dikemukakan di atas lihat Pendahuluan buku itu terutama halaman xii-xiii dan xxii-xxx. Dalam bukunya yang lain, Chambert-Loir menyebutkan bahwa *Bo* yang pernah ditulis itu ada lima. Rupanya dia menggabungkan *Bo* kelima dan keenam yang disebutkan diatas menjadi satu kategori, yaitu *Bo* yang dipelihara "di beberapa rumah orang swasta". Lihat Henri Chambert-Loir, *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah* (Jakarta: KPG & EfEO, 2004), 20.

⁴ S. M. R. Salahuddin dan Abdul Wahab Ismail. *Pemerintahan Adat Kerajaan Bima, Struktur dan Hukum* (Mataram: Museum Negeri NTB, 1988/1989), 15.

hingga sekarang masih dapat dibaca. Dokumen *BO* itu sudah mengalami beberapa kali penyalinan ulang sepanjang ratusan tahun sejarah Kerajaan Bima. Ketika proses islamisasi mulai berlangsung secara masif Kerajaan Bima telah dipimpin oleh 25 orang raja turun temurun, dan hingga hilangnya eksistensi Kesultanan Bima secara *de jure* tahun 1950 Raja dan Sultan yang memerintah berjumlah 39 orang. Berakhirnya eksistensi Kesultanan Bima tahun 1950 itu karena berubah menjadi Daerah Swapraja Bima; kemudian berdasarkan Undang Undang Nomor 1 Tahun 1957 tentang Pokok Pokok Pemerintahan Daerah, Daerah Swapraja Bima berubah menjadi Daerah Tingkat II Kabupaten Bima yang berada dalam wilayah Daerah Tingkat I Bali dan Nusa Tenggara Barat.

Tiga puluh sembilan nama raja dan sultan yang pernah memerintah Kerajaan/Kesultanan Bima adalah sebagai berikut:

1. Indra Zamrud anak Sang Bima,
2. Batara Indra Bima,
3. Batara Sang Luka anak Batara Indra Bima,
4. Batara Sang Bima anak Batara Sang Luka,
5. Batara Matra Indarwata anak Batara Sang Bima,
6. Maharaja Matra Indra Tarati saudara Matra Indarwata,
7. Manggampo Jawa anak Maharaja Matra Indra Tarati,
8. Putri Ratna Lila (Janda, Permaisuri Manggampo Jawa),
9. Indra Kamala Dewa yang nyata di Saruhu (suami janda Manggampo Jawa),
10. Batara Indra Luka anak Dewa yang nyata di Saruhu,
11. Maharaja Bima Indra Seri anak Batara Indra Luka,

12. Mawaa Paju Longge anak Maharaja Bima Indra Seri,
13. Mawaa Indra Mbojo anak Maharaja Bima Indra Seri,
14. Mawaa Bilmana anak Maharaja Bima Indra Seri,
15. Manggampo Donggo anak Maharaja Bima Indra Seri,
16. Mambora ba Pili Tuta (anak Manggampo Donggo),
17. Tureli Nggampo (Sangaji Makapiri Solo) anak Mawaa Bilmana,
18. Mawaa Ndapa anak Manggampo Donggo,
19. Ruma Samara anak Mawaa Ndapa,
20. Ruma Sarise anak Mawaa Ndapa,
21. Ruma Mantau Asi Sawo anak Mawaa Ndapa,
22. Ruma Manuru Sarei anak Mawaa Ndapa,
23. Tureli Nggampo (Mantau Lasadina),
24. Mambora di Sapaga (Jeneli Rasanae),
25. Ruma Mantau Asi Peka,⁵
26. Sultan I Abdul Kahir (Ruma Mantau Wata Wadu), ± 1620-1640,
27. Sultan II Abil Khair Sirajuddin (Ruma Mantau Uma Jati), 1640-1682,
28. Sultan III Nuruddin Abu Bakar Ali Syah (Ruma Mawaa Paju), 1682-1687,
29. Sultan IV Jamaluddin Ali Syah (Ruma Mawaa Romo), 1687-1696,
30. Sultan V Hasanuddin Muhammad Ali Syah (Ruma Mabata Bou), 1696-1731,
31. Sultan VI Alauddin Muhammad Syah (Ruma Manuru Daha), 1731-1748,
32. Sultan VII Kamalat Syah (Ruma Makalosa Weki Ndai), 1748-1751,⁶

⁵ Daftar raja Bima nomor 1 sampai dengan 25 dikutip dari S. W. R. Mulyadi dan S. M. R. Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, Jilid I (Bima: Yayasan Museum Kebudayaan "Samparaja", 1990), 36-43.

33. Sultan VIII Abdul Kadim Muhammad Syah (Ruma Mawaa Taho), 1751-1773,
34. Sultan IX Abdul Hamid Muhammad Syah (Ruma Mantau Asi Saninu), 1773-1817,
35. Sultan X Ismail Muhammad Syah (Ruma Mantau Dana Sigi), 1817-1854,
36. Sultan XI Abdullah (Ruma Mawaa Adil), 1854-1868,
37. Sultan XII Abdul Aziz (Ruma Mawaa Sampela), 1868-1881,
38. Sultan XIII Ibrahim (Ruma Mataho Parange), 1881-1915, dan
39. Sultan XIV Muhammad Salahuddin (Ruma Makakidi Agama), 1915-1951.⁷

Riwayat Kerajaan Bima, khususnya pada masa-masa awal dari silsilah para rajanya, diwarnai banyak mitos. Dalam kajian Chambert-Loir berdasarkan naskah-naskah Bima, riwayat raja-raja Bima yang awal, mulai dari raja yang pertama hingga setidaknya raja kedua belas adalah cerita legenda bercampur mitos. Oleh karena itu, naskah-naskah Bima terkait dengan silsilah awal para Raja Bima harus dikaji dari sudut mitologi, bukan sejarah.⁸ Masa pemerintahan raja Bima XXV, Mantau Asi Peka, dipandang sebagai periode terakhir pemerintahan Kerajaan Bima sebelum berubah menjadi Kesultanan Bima yang menjadikan

⁶ Sebagian sejarawan Bima, seperti M. Hilir Ismail, menolak bahwa Kamalat Syah (Raja XXXII atau Sultan VII) pernah menjadi sultan dan berkuasa atas Kesultanan Bima, karena tidak ditemukan bukti atau catatan istana bahwa yang bersangkutan pernah dilantik oleh Majelis Hadat Kesultanan Bima sebagai sultan. Lihat M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima) (1549-1950)* (Bogor: Binasti, 2008), 118.

⁷ Daftar raja Bima nomor 26 sampai dengan 39 (sultan I sampai dengan XIV) dikutip dari Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai*, 607-608 (Lampiran V); Henri Chambert-Loir, *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah* (Jakarta: KPG & EfEO, 2004), 138. Nama yang ditulis dalam kurung merupakan gelar anumerta yang diberikan secara adat setelah sultan mangkat. Penggelaran itu biasanya dihubungkan dengan prestasi utama atau peristiwa terpenting atau karakter paling menonjol dari sang sultan selama dia hidup dan memerintah atau dikaitkan dengan kematiannya.

⁸ Kajian yang luas dan detail tentang silsilah raja Bima baik dari perspektif filologi, sastra, dan sejarah lihat dalam Chambert-Loir, *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah*, khususnya halaman 11-74 bagian pertama dari buku itu.

Islam sebagai agama resmi kerajaan. Menurut Achmad, usia Kerajaan Bima sebelum berubah menjadi Kesultanan Bima sudah berlangsung lebih kurang 870 tahun lamanya.⁹ Secara implisit, Achmad berpendapat bahwa sejarah Kerajaan Bima bermula sekitar tahun 750 Masehi.

Berbeda dari bagian awal silsilah raja Bima pra Islam, silsilah raja setelah masuknya Islam di kerajaan Bima sangat historis yang bisa dikonfirmasi dengan berbagai bukti kesejarahan, seperti situs Kesultanan Bima yang hingga saat ini bisa disaksikan, naskah-naskah Bima, dan naskah dari daerah lain yang berhubungan dengan sejarah Bima, seperti naskah-naskah dari Kesultanan Makassar. Sejarah Islam di Bima, sebagaimana akan diuraikan secara lebih luas di bawah ini, banyak dihubungkan dengan kemelut peralihan kekuasaan dari Raja Bima XXIV ke Raja Bima XXV lalu ke Raja Bima XXVI. Raja Bima XXVI yang telah menganut Islam dan menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaan dihitung sebagai Sultan I, dan masa pemerintahannya dipandang sebagai titik awal perkembangan Islam secara masif dan menyeluruh di tanah Bima.

B. Masuknya Islam ke Bima

Kajian tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia banyak mengundang kontroversi pendapat di kalangan sejarawan Islam terutama terkait dengan asal dan kapan Islam datang ke Indonesia. Kontroversi itu melahirkan sejumlah teori yang mencoba menjelaskan tentang kapan Islam datang ke Indonesia dan dari

⁹ Achmad, *Kerajaan Bima dan Keberadaannya*, 55.

mana asalnya. Menurut Azumardi Azra, dalam hal ini ada enam teori yang dikemukakan oleh para ahli, yaitu:¹⁰

1. Islam berasal dari Gujarat dan datang ke Indonesia pada abad ke-12. Teori itu dianut oleh para sarjana Belanda, seperti Pijnapel (pencetus pertama teori), C. S. Hurgronje; atau abad ke-13 menurut J. P. Moquette. Mereka menjadikan nisan Maulana Malik Ibrahim (822/1419) di Gresik sebagai argumen;
2. Islam berasal dari Bengal dan datang ke Indonesia abad ke-11. Teori itu dikemukakan oleh S. Q. Fatimi dengan menjadikan batu nisan Malik al-Shaleh di Pasai dan nisan Siti Fathimah (bertanggal 475/1028) di Laren Jawa Timur sebagai tonggak argumennya;
3. Islam berasal dari pantai Coromandel dan datang ke Indonesia pada akhir abad ke-13. Penganut teori ini, G. E. Marrison, membantah teori pertama dengan alasan Gujarat baru bisa ditaklukkan kekuatan Islam pada tahun 698/1297;
4. Islam berasal dari Arab dan datang ke Indonesia pada abad ke-1 H atau abad ke-7 dan ke-8 M. Teori itu diajukan oleh T. W. Arnold dengan alasan bahwa sejak saat itu pedagang Arab telah dominan di jalur niaga Barat-Timur, dan Indonesia tercakup dalam jalur niaga itu;
5. Islam berasal dari Mesir, menurut Keijzer, atau dari Hadramawt, menurut Niemann dan de Hollander. Alasan mereka adalah bahwa ada kesamaan mazhab antara Islam di Mesir atau Hadramaut dengan Islam di Indonesia, yaitu bermazhab Syafi'i;

¹⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), cet. ke-4, 24-36.

6. Islam datang langsung dari Arab pada abad ke-1 H / ke-7 M. Tokoh pendukung teori ini di antaranya adalah Hamka, A. Hasymi, dan Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Teori ini diperkuat oleh kesimpulan dari seminar “Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia” yang dilaksanakan di Medan tanggal 17-20 Maret 1969, Aceh tanggal 10-16 Juli 1978 dan 25-30 September 1980.¹¹ Hasil lengkap dari seminar itu terhimpun dalam buku yang diedit oleh A. Hasjmy.¹²

Terhadap kontroversi itu Azra menyimpulkan 4 tema terkait dengan asal dan kapan kedatangan Islam di Indonesia, yaitu: (1) Islam datang langsung dari Arabiyya, (2) dibawa oleh para guru dan penyiar “profesional”; (3) yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa; (4) mungkin benar bahwa Islam sudah dikenal pada abad ke-1 H, tetapi pengaruhnya dan islamisasi nyata antara abad ke-12 dan ke-16 dengan datangnya para penyiar “profesional” pada abad ke-12 dan ke-13.

Beberapa daerah di Indonesia telah mengalami persentuhan dengan penyebaran Islam semenjak abad pertama kehadiran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad ini, abad ke-8 M, terutama di kawasan barat Nusantara, seperti daerah-daerah di pulau Jawa dan Sumatera. Hal itu dimungkinkan karena jauh sebelum kehadiran Islam, di dua pulau tersebut telah berdiri beberapa kerajaan besar dan mapan yang memiliki pergaulan luas di kawasan benua Asia, dan terlibat dalam jaringan perdagangan internasional. Akibatnya, kedua pulau itu

¹¹ Asep Saefullah, “Islamisasi di Indonesia Telaah Seputar Teori Masuknya Islam”, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 2, No. 1 (2004), 76.

¹² Buku yang dimaksud adalah A Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: al-Ma’arif, 1981).

ibarat pintu yang selalu terbuka dan cepat mendapatkan pengaruh dari luar, termasuk pengaruh Islam. Berbeda dari daerah-daerah di dua pulau itu, Bima—terletak di ujung timur Pulau Sumbawa di kawasan tenggara Nusantara—menerima pengaruh Islam jauh lebih kemudian, yaitu pada awal abad ke-17 M atau akhir abad ke-16 M.¹³

Pembicaraan tentang sejarah masuknya Islam ke Bima pun mengundang kontroversi pendapat dan polemik yang hingga kini belum tuntas. Hal-hal yang memicu perdebatan itu berkisar pada ‘kapan waktu awal mula masuknya Islam’, ‘siapa pembawa Islam yang pertama-tama’, ‘bagaimana cara, proses dan pola yang dilalui’, ‘faktor apa yang paling signifikan yang melatari masuknya Islam’, ‘tempat mana yang menjadi titik persentuhan awal dengan Islam’, dan *last but not least* ‘bagaimana respons komunitas Bima ketika pertama kali bersentuhan dengan arus penyebaran Islam’. Setelah mencermati kontroversi tersebut penulis mengidentifikasi setidaknya ada enam pendapat dalam masalah ini.

Pendapat pertama dikemukakan oleh Zollinger yang menyatakan bahwa agama Islam masuk di Kerajaan Bima sejak tahun 1450 atau 1540. Pernyataan ini didasarkan pada adanya hubungan antara Bima dan Gresik pada masa itu yang tercipta berkat ekspansi perdagangan Gresik ke wilayah Sunda Kecil dan Sulawesi. Para pedagang asal Gresik membeli beras di Kerajaan Bima selain memperolehnya dari Gowa. Pedagang asal Bima pun ada yang mengangkut sendiri beras ke Gresik. Kontak dagang ini pada gilirannya juga merembet kepada kontak dakwah Islam sehingga sebagian pedagang dan penduduk pesisir pantai di

¹³ Ismail Ya'kub, *Sejarah Islam di Indonesia* (Jakarta: Wijaya, t.t.), 45.

Bima memeluk agama Islam. Pernyataan tersebut juga didasarkan pada informasi dalam *Babad Tanah Lombok*, yang antara lain menceritakan bahwa Sunan Prapen dari Gresik Jawa Timur terlebih dahulu menaklukkan Kerajaan Bima sebelum mengislamkan pulau Lombok. Informasi itu dikemukakan oleh E Utrech dalam bukunya *Sejarah Hukum Internasional di Bali dan Lombok*, yang dikutip oleh Abdullah Tajib, sebagai berikut: “Menurut Babad Tanah Lombok maka pengislaman pulau Lombok terjadi di bawah pemerintahan Sunan Prapen, putera Susuhunan Ratu Giri yang pernah menaklukkan kerajaan-kerajaan Sumbawa dan Bima.”¹⁴

Bila keterangan di atas benar, maka masuknya agama Islam ke Bima pada abad ke-15 atau ke-16 itu hampir bersamaan waktunya dengan penyiaran agama Islam di pulau Jawa. Menurut Abdullah Tajib pernyataan dalam *Babad Tanah Lombok* bahwa Sunan Prapen putera Sunan Giri terlebih dahulu menaklukkan Kerajaan Bima sebelum mengislamkan pulau Lombok meragukan, karena tidak ditemukan bukti fisik ataupun catatan dalam *BO* yang mendukung kebenaran pernyataan tersebut. Tetapi, pernyataan itu mungkin mengandung kebenaran apabila ditujukan kepada para pedagang/mubalig asal pulau Jawa yang datang ke Bima menyiarkan agama Islam dengan kekerasan sehingga membuat misi mereka gagal dalam arti tidak mampu mengislamkan raja dan rakyatnya secara umum, tetapi hanya sebagian kecil penduduk di pesisir. Dari asumsi ini dapat dikatakan bahwa syiar agama Islam telah masuk di Kerajaan Bima pada abad ke-16.¹⁵

¹⁴ Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 106.

¹⁵ *Ibid.*, 106-107.

Pendapat kedua dikemukakan oleh Ahmad Amin yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Bima pada tahun 1050 H atau 1640 M. Dikemukakannya bahwa pada tahun tersebut Raja Bima ke-27 yang bergelar Ruma Ta Ma Bata Wadu kembali ke Bima setelah beberapa tahun terpaksa menjadi pelarian politik di Gowa karena tahtanya di Bima dirampas dan dia sendiri hendak dibunuh oleh pamannya. Di Gowa dia memeluk agama Islam dan dijadikan menantu oleh Raja Gowa.¹⁶ Menurut Siti Maryam (Inakau Mari), dia bukan menjadi menantu langsung dari Raja Makassar saat itu, karena yang dinikahnya adalah adik ipar Sultan Alauddin yang bernama Daeng Sikontu, puteri dari Karaeng Sandra Bone.¹⁷

Untuk mendukung pendapatnya, Ahmad Amin menampilkan kutipan dari buku *Bo Istana Bima* sebagai berikut:

Setelah persiapan-persiapan telah *musta'id*, beberapa lama kemudian setelah perkawinan tadi maka di dalam bulan Rabiul Awal tahun 1050 H atau pada tahun 1640 Masehi berangkatlah iring-iringan Radja Bima (Sultan Abdul Kahir) tersebut menuju ke Bima dengan tudjuan merebut kembali kerajaannya dengan bantuan angkatan perang mertuanja tersebut. Baginda ditemani pula oleh dua orang gurunja yang juga mendjadi guru dari Radja Gowa, yaitu Datuk dua bersaudara yang berasal dari Pagarrujung (Minangkabau) yang bernama Abdurrahman gelar Datuk Di Banda dan Abdurrahim gelar Datuk Di Tiro.¹⁸

Pendapat kedua ini sejalan dengan pendapat Hamka yang menyatakan bahwa kedua datuk itu—Datuk ri Banda dan Datuk ri Tiro—adalah penyebar

¹⁶ Ahmad Amin, *Sedjarah Bima: Sedjarah Pemerintahan dan Serba-Serbi Kebudayaan Bima* (Bima: Kantor Kebudayaan Kabupaten Bima, 1971), 11.

¹⁷ Siti Maryam Salahuddin, *Wawancara*, Jln. Belibis 8 Mataram, 2 Januari 2010 pukul 10.00-14.00 WITA. Siti Maryam Salahuddin adalah salah seorang putri kandung Sultan Bima XIV, Sultan Muhammad Salahuddin, dan dikenal sebagai budayawan dan sejarawan Bima yang kerap kali dijadikan narasumber oleh para peneliti tentang sejarah dan kebudayaan Bima. Dia dikenal populer dalam masyarakat Bima dengan nama Inakau Mari. Kata “inakau” adalah sebutan penghormatan untuk puteri raja; sandingannya adalah “amakau” untuk putra raja.

¹⁸ Amin, *Sedjarah Bima*, 50.

Islam ke Sumbawa, Dompu, dan Bima setelah sebelumnya membawa agama Islam ke Sulawesi Selatan.¹⁹

Pendapat ketiga dikemukakan oleh M. Fachrir Rahman yang mengatakan bahwa Islam masuk ke Bima pada tahun 1028 H atau 1608 M. Dia menyandarkan pendapatnya pada informasi dalam *BO* yang dikutipnya sebagai berikut:

Hijratun Nabi SAW Sanat 1028, 11 hari bulan Jumadil Awal telah datang di pelabuhan Sape saudara Daeng Malaba di Bugis dengan orang Luwu, dan Tallo, dan Bone untuk berdagang, kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk menyampaikan ci'lok dan kain Bugis juga suratnya saudara sepupu Ruma Bumi Jara di Bone bernama Daeng Malaba. Adapun surat itu mengkhabarkan bahwa orang-orang itu adalah berdagang Ci'lok dan kain dan keris serta membawa agama Islam.²⁰

Dari informasi dalam *BO* tersebut dapat diketahui bahwa masuknya Islam ke Bima adalah tanggal 11 Jumadil Awal tahun 1028 H yang dikonversikan menjadi 1608 M. Tidak jelas apa metode konversi tahun Hijriyah ke Masehi yang digunakan oleh M. Fachrir Rahman. Tempat pertama mendaratnya para penyiar Islam yang berasal dari Sulawesi Selatan itu adalah pelabuhan Sape, pelabuhan di ujung timur daerah Bima. Untuk memperjelas keterangannya pengemuka pendapat ketiga ini mengutip dokumen kesejarahan milik Depdikbud Bima, yang berbunyi:

Pada waktu itulah saudara Daeng Mangalai yang bertempat tinggal di Bugis Sape, datang dengan perahu melalui pelabuhan Sape. Datang bersama utusan raja Luwu, Talo, dan Bone. Mereka berempat itu di samping datang untuk berdagang diwajibkan pula untuk menjadi guru agama Islam di Bima. Mereka membawa surat Daeng Malaba dari Bugis untuk adiknya yang memimpin wilayah Kecamatan Sape, bernama Awaluddin yang dikenal dengan panggilan Ruma Bumi Jara. Raja Awaluddin itulah yang pertama kali memeluk agama Islam di Bima, kedua ialah Ruma Bicara Lambila Tua, ketiga ialah Raja Manuru Bata Dompu dan keempat ialah La Kai, setelah masuk Islam

¹⁹ Hamka, "Mesjid di Indonesia dan Profilnya", *Panjimas*, No. 267, Juni 1978, 53.

²⁰ M. Fachrir Rahman, "Kontroversi Sejarah Masuk Islam ke Bima", dalam *Ulumuna*, Vol. IX, No. 1 (Januari-Juni 2005), 21. Dalam *footnote* tulisannya M. Fachrir Rahman merujuk kutipan tersebut pada *BO Tanah Bima*, 44. Hal ini mengesankan bahwa dia membaca sendiri dan melakukan transkripsi langsung dari naskah asli *BO* yang berhuruf Arab Melayu.

menggantikan namanya Sultan Abdul Kahir yang mempunyai makam di Danta Raha. Jadi keempat Mubaligh dari Sulawesi Selatan itulah yang pertama membawa agama Islam dan keempat keturunan bangsawan pulalah yang pertama menerima agama Islam.²¹

Pengemuka pendapat ketiga ini menolak pendapat yang mengatakan bahwa agama Islam mulai masuk ke Bima melalui pelabuhan Lawadue, yang dibawa oleh kedua Datuk dari Bugis. Konon cerita yang disampaikan orang tua dari keturunan *Dari Ngaji* yang berkewajiban mengingatkan dari keturunan yang satu kepada keturunan yang selanjutnya bahwa riwayat masuknya agama Islam ke daerah Bima ini mula-mula dari kedua utusan Datuk Ri Banda dan Datuk Ri Tiro yang bernama Abdurrahman dan Abdurrahim. Keduanya berlayar dari Makassar dengan perahu Bugis menuju daerah Bima memasuki Lawadue.²² Keterangan di atas memberikan kesan bahwa pembawa Islam yang mula-mula ke Bima adalah dua Datuk itu, dan pelabuhan yang pertama kali didatangi mereka adalah pelabuhan Lawadue. Hal ini kurang bisa diterima karena bertentangan dengan data yang tertulis dalam *BO*, bahwa Islam pertama kali masuk ke Bima pada tahun 1028 H atau 1608 M.²³ Sedangkan kedatangan kedua Datuk tersebut terjadi pada tahun 1050 H atau 1640 M,²⁴ jauh setelah Islam datang ke Bima. Demikian pula pelabuhan Lawadue bukan sebagai tempat yang pertama didatangi oleh Islam, tetapi pelabuhan Sape.²⁵

Berdasarkan sumber *BO* itu dapat disimpulkan bahwa kedua mubaligh itu hanya melanjutkan penyebaran agama Islam di Bima. Mereka bukanlah yang

²¹ Ibid., 24.

²² Mahfud Yahya, *Perkembangan Yayasan Islam Kabupaten Bima* (Bima: t.p., 1971), 2.

²³ *BO Tanah Bima*, 44.

²⁴ Amin, *Sedjarah Bima*, 50.

²⁵ *BO Tanah Bima*, 44.

pertama kali sebab kedua ulama tersebut datang jauh setelah masuknya Islam ke Bima. Mereka juga tidak lama melakukan aktifitasnya, karena—setelah lima tahun keduanya giat berdakwah dengan bantuan dan fasilitas yang besar dari sultan Bima—mereka dipanggil pulang ke Makassar. Mereka wafat tidak di Bima, makam Datuk Ri Banda terdapat di Tallo,²⁶ sedangkan Datuk Ri Tiro dimakamkan di Bantang.²⁷

Pendapat keempat, dikemukakan oleh Abdullah Tajib bahwa Islam masuk ke Bima pada tahun 1617. Dasar yang digunakan adalah sama dengan pendapat yang ketiga di atas, yaitu kutipan dari *BO*. Namun, karena terdapat variasi (perbedaan redaksional), maka kutipan oleh Abdullah Tajib dikemukakan tersendiri, yaitu:

Hijratun Nabi Saw 1028 11 hari bulan Jumadil-awal telah datang di pelabuhan Sape saudara Daeng Mangali di Bugis Sape dengan orang Luwu dan Tallo dan Bone untuk berdagang. Kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk menyampaikan Ci'lo kain Bugis dan keris serta membawa agama Islam. Kerajaan Gowa, dan Tallo, dan Luwu, dan Bone sudah masuk Islam dan Daeng Malabo dan keluarganya sudah masuk Islam seluruhnya.²⁸

Dengan menggunakan rumus $xH = 622 + x - (x \text{ kali } 11 \text{ hari})$,²⁹ pengemuka pendapat keempat ini menyimpulkan bahwa tahun 1028 Hijriyah yang disebutkan dalam *BO* tersebut bertepatan dengan tahun 1617. Mubalig pembawa

²⁶ Hasjmy, *Sejarah Masuk dan...*, 71.

²⁷ Saifudin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1980), 432.

²⁸ Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 110. Penulis tidak memberikan keterangan tentang sumber *BO* yang dikutip, apakah dari naskah asli atau hasil tranliterasi orang lain. Kutipan tersebut mengesankan bahwa dia membaca sendiri dan melakukan transkripsi langsung dari naskah asli *BO* yang berhuruf Arab Melayu.

²⁹ *Ibid.*, 117. Rumus $xH = 622 + x - (x \text{ kali } 11 \text{ hari})$ yang digunakan oleh Tajib ini keliru, atau jika diterapkan maka tidak akan menghasilkan angka konversi tahun 1028 H = 1617 M, sebagaimana yang dikatakannya. Seharusnya rumusnya adalah $xH = 622 + x - ([x \text{ kali } 11 \text{ hari}] : 354 \text{ hari})$. Dengan rumus itu, maka konversi tahun 1028 H ke tahun Masehi adalah $622 + 1028 - ([1028 \times 11] : 354) = 1650 - 32 = 1618$.

Islam itu berjumlah empat orang dan merupakan utusan resmi dari Sultan Gowa untuk membawa surat untuk keluarga raja Gowa itu di Sape, yaitu Ruma Bumi Jara penguasa Sape, dan bingkisan untuk Mangkubumi dan Tureli Nggampo. Oleh karena Mangkubumi telah meninggal dunia maka bingkisan berupa *ci'lo* (piring emas) diserahkan kepada adiknya, yaitu Rato Waro Bewi. Adapun bingkisan berupa keris dan kain Bugis diserahkan kepada anaknya, yaitu La Mbila yang ketika itu sedang mengawal putera mahkota La Kai dalam persembunyian di desa Kalodu. Surat yang dibawa oleh empat mubalig itu ternyata berisi ajakan untuk memeluk agama Islam.

Ajakan untuk memeluk agama Islam itu tidak ditampik oleh tiga bersaudara pelarian anak raja Bima di desa Kalodu, yaitu La Kai, La Mbila, dan Manuru Bata. Untuk itu mereka bersumpah untuk bersatu dan saling setia yang dikenal dengan *sumpa hii raa* (sumpah darah daging). Setelah merencanakannya dengan ketiganya bersama dengan Bumi Jara Sape, pada tanggal 15 Rabiul Awal 1030 H (= 1620 M) mereka masuk Islam dengan disaksikan oleh empat utusan Sultan Gowa di Sape. Setelah menjadi muslim mereka berganti nama: (1) La Kai menjadi Abdul Kahir, (2) La Mbila menjadi Jalaluddin, (3) Manuru Bata menjadi Sirajuddin, dan (4) Bumi Jara Sape menjadi Awaluddin.³⁰

Dalam perjalanan kembali ke Desa Kalodu, di Raba Parapi desa Parangina (Sape) mereka berempat beserta seluruh pengawal setia yang juga baru masuk Islam mengangkat sumpat untuk saling setia. Sumpah itu kemudian dikenal dengan nama “Sumpah Parapi”. Dengan didampingi oleh empat mubalig yang

³⁰ Ibid., 110-111.

mengislamkan mereka, rombongan pelarian kerajaan ini menuju Desa Kalodu, dan di sana mereka membangun masjid yang pertama di Bima. Masjid itu berbentuk empat persegi, tiada bermihrab, dan bertiang delapan buah dengan persegi delapan pula. Bentuk dan konstruksi demikian itu, menurut Abdullah Tajib, memiliki makna tertentu, yaitu:

1. Bentuk empat persegi melambangkan kesediaan empat orang anak raja Bima untuk memeluk Islam, dan disaksikan oleh empat mubalig utusan Sultan Gowa.
2. Tiang delapan buah melambangkan delapan orang mubalig dan muallaf itu sepakat mempersatukan kekuatan.
3. Tiang bersegi delapan melambangkan delapan penjuru angin.
4. Tiada bermihrab merupakan usaha penyamaran masjid dengan rumah agar tidak mudah dikenal oleh musuh.³¹

Ketika tiba waktunya keempat mubalig utusan Sultan Gowa itu harus kembali ke negeri asal, keempat muallaf anak keturunan Raja Bima itu menitip pesan kepada mereka agar Sultan Gowa mengirimkan bantuan militer untuk merebut kembali tahta kerajaan dari kekuasaan Ruma ma Ntau Asi Peka.

Pendapat kelima, dikemukakan oleh Syukri Ibrahim bahwa masuknya Islam ke Bima adalah tanggal 26 April 1619 M.³² Dasar yang digunakannya adalah sumber yang sama dengan yang digunakan pendapat kedua, yaitu informasi dari *BO* yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Bima pada tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H. Jika pengemuka pendapat ketiga memberi kesan bahwa dia

³¹ Ibid., 111-112.

³² Syukri Ibrahim, "Sultan Abdul Khair Sirajuddin dan Peranannya dalam Pengembangan Islam di Kesultanan Bima" (Skripsi -- Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989).

membaca sendiri dan melakukan transkripsi langsung dari naskah asli *BO*—yang ditulis dengan huruf Arab Melayu—maka pengemuka pendapat keempat mengutip dari hasil transkripsi yang dilakukan oleh Lalu Massir Q. Abdullah, sebagai berikut:

Hijratun Nabi s.a.w sanat seribu dua puluh delapan, sebelas hari bulan Jumadil Awwal telah datang di labuhan Sape saudara Daeng Manggali di Bugis Sape dengan orang Luwu, Tallo dan Bone untuk berdagang. Kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk menyampaikan sebuah ci'lo dan kain Bugis dan sepucuk surat... Adapun saudaranya itu mengabarkan bahwa orang-orang itu berdagang ci'lo dan kain dan keris serta membawa agama Islam. Kerajaan Gowa dan Tallo dan Luwu dan Bone sudah masuk Islam.³³

Menurut pengemuka pendapat kelima ini, dengan menggunakan rumus konversi penanggalan Hijriah-Masehi dalam kamus *al-Munjid*,³⁴ tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H bertepatan dengan hari Jumat tanggal 26 April 1619.³⁵

Pendapat keenam dikemukakan oleh Abdullah Achmad yang menyatakan bahwa sebelum kedatangan para penyiar Islam di Sape pada tahun 1609, masyarakat Bima di pesisir sudah mengenal Islam lewat para pedagang dari Jawa, Melayu, Gujarat, India, dan Arab. Tahun 1028 H (\pm 1609 M) itu hanya menunjukkan peristiwa masuk Islamnya empat orang pelarian politik dari istana kerajaan Bima beserta para pengawal mereka. Mereka adalah La Ka'i, La Mbila, Bumi Jara Mbojo, dan Manuru Bata. La Ka'i adalah Jena Teke atau putera mahkota yang direbut haknya untuk menjadi raja Bima dan hendak dibunuh oleh

³³ Ibid., 19. Kutipan tersebut sedikit berbeda dari transkrip yang dilakukan oleh Lalu Massir Q. Abdullah, *BO (Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima)* (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseuman NTB, 1981/1982), 17-18. Selengkapnya lihat pada tabel 4.1 dalam tulisan ini.

³⁴ Lihat Daftar (rumus) dalam Louis Ma'luf, *al-Munjid*, (Beirut: Dar el-Mahreq, 1975), 356-358.

³⁵ Ibrahim, "Sultan Abdul Khair Sirajuddin...", 31. Aplikasi rumus dalam *Al-Munjid* untuk menetapkan waktu masuk Islam ke Bima diuraikan oleh Syukri Ibrahim dalam *footnote* nomor 36.

pamannya, Salisi. Setelah memeluk Islam mereka mengubah nama mereka masing-masing dengan nama Abdul Kahir, Jalaluddin, Awaluddin, dan Sirajuddin. Mereka menyeberang mencari perlindungan kepada Raja Gowa, dan berkat segala bantuan dari raja Gowa itulah maka 11 tahun kemudian (1620) Abdul Kahir bisa mendapatkan tahtanya atas Kerajaan Bima. Dia dilantik menjadi sultan pada tanggal 15 Rabiul Awal 1050 H (5 Juli 1620 M); hari itu dapat dinilai sebagai momentum awalnya Islam menjadi agama resmi kerajaan Bima.³⁶

Dari enam pendapat di atas, pendapat ketiga, keempat, dan kelima yang masing-masing dikemukakan oleh Rahman, Tajib, dan Ibrahim memiliki kesamaan dalam hal merujuk kepada pernyataan dalam *BO* yang menyebutkan tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H. Namun demikian, mereka berbeda pendapat tentang konversi angka tahun dalam penanggalan Hijriyah itu ke Masehi di mana mereka masing-masing mengemukakan 1608, 1617, dan 26 April 1619. Penulis mengonversi waktu yang disebutkan dalam *BO* itu ke penanggalan Masehi dengan menggunakan aplikasi (program) komputer *Mawaqit 2001 Islamic Times Keeping Program* versi 2001.06³⁷ dan secara online melalui website www.al-habib.info. Kedua cara itu memberikan hasil konversi yang sama bahwa 11 Jumadil Awal 1028 itu bertepatan dengan hari Jum'at tanggal 26 April 1619 M. Ini sama dengan hasil konversi pada pendapat keempat yang menggunakan rumus dalam kamus *al-Munjid*. Berdasarkan hasil konversi penanggalan Hijriyah-Masehi tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H yang disebutkan

³⁶ Abdullah Achmad, *Kerajaan Bima dan Keberadaannya* (Bima: t.p., 1992), 23 dan 52-55.

³⁷ Aplikasi komputer itu diciptakan oleh Dr. Ing. Khafid.

dalam naskah *BO* itu bertepatan dengan 26 April 1619 M, dan tanggal itu dapat dianggap sebagai tanggal masuknya Islam ke Bima.

Selain berbeda dalam mengonversi penanggalan Hijriyah ke Masehi, tiga pendapat itu—dari Tajib, Rahman, dan Ibrahim—juga menampilkan kutipan yang bervariasi dari sumber yang sama, *BO*. Perbedaan kutipan tersebut menimbulkan pertanyaan tentang keaslian/keotentikan sumber yang mereka gunakan. Tabel berikut menunjukkan perbedaan di antara mereka, dan sebagai perbandingan, peneliti juga menampilkan transkrip *BO* dari Lalu Masir Q. Abdullah.

Tabel 4.1
Perbandingan Kutipan Naskah *BO* tentang Tahun Masuknya Islam ke Bima

Kutipan menurut Abdullah Tajib ³⁸	Kutipan menurut M. Fachrir R. ³⁹	Kutipan menurut Syukri Ibrahim ⁴⁰	Transkripsi <i>BO</i> Lalu Masir QA ⁴¹
<p>“Hijratun Nabi Saw <u>1028 11</u> hari bulan Jumadil-awal</p> <p>telah datang di <u>pelabuhan</u> Sape saudara Daeng <u>Mangali</u> di Bugis Sape dengan orang Luwu <u>dan</u> Tallo dan Bone untuk berdagang.</p> <p>Kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk</p>	<p>“Hijratun Nabi SAW <u>sanat 1028, 11</u> hari bulan Jumadil Awal</p> <p>telah datang di <u>pelabuhan</u> Sape saudara Daeng <u>Malaba</u> di Bugis dengan orang Luwu <u>dan</u> Tallo dan Bone untuk berdagang,</p> <p>kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk</p>	<p>“Hijratun Nabi s.a.w <u>sanat seribu dua puluh delapan, sebelas</u> hari bulan Jumadil Awwal</p> <p>telah datang di <u>labuhan</u> Sape saudara Daeng <u>Manggali</u> di Bugis Sape dengan orang Luwu, Tallo dan Bone untuk berdagang.</p> <p>Kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk</p>	<p>“Hijratun Nabi s.a.w <u>sanat seribu dua puluh delapan, sebelas</u> hari bulan Jumadil Awwal</p> <p>telah datang di <u>Labuhan</u> Sape saudara Daeng <u>Mangali</u> di Bugis Sape dengan orang Luwu, Tallo dan Bone untuk berdagang.</p> <p>Kemudian pada malam hari datang mengadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk</p>

³⁸ Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 110.

³⁹ Rahman, “Kontroversi Sejarah Masuk Islam ke Bima”, 31.

⁴⁰ Ibrahim, “Sultan Abdul Khair Sirajuddin...”, 45.

⁴¹ Abdullah, *BO (Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima)*, 17-18.

Kutipan menurut Abdullah Tajib ³⁸	Kutipan menurut M. Fachrir R. ³⁹	Kutipan menurut Syukri Ibrahim ⁴⁰	Transkripsi <i>BO</i> Lalu Masir QA ⁴¹
menyampaikan ci'lo kain Bugis	menyampaikan ci'lok <u>dan</u> kain Bugis <u>juga suratnya saudara</u> sepupu Ruma Bumi Jara di Bone bernama Daeng Malaba.	menyampaikan <u>sebuah</u> ci'lo <u>dan</u> kain Bugis <u>dan sepucuk surat...</u>	menyampaikan <u>sebuah</u> ci'lo <u>dan</u> kain Bugis <u>dan sepucuk surat</u> <u>dari</u> saudara sepupu Ruma Bumi Jara di Bone bernama Daeng Malaba.
dan keris serta membawa agama Islam.	Adapun <u>surat</u> itu menghabarkan bahwa orang-orang itu <u>adalah</u> berdagang Ci'lok dan kain dan keris serta membawa agama Islam.	Adapun <u>saudaranya</u> itu mengabarkan bahwa orang-orang itu berdagang ci'lo dan kain dan keris serta membawa agama Islam.	Adapun <u>saudaranya</u> itu mengabarkan bahwa orang-orang itu berdagang ci'lo dan kain dan keris serta membawa agama Islam.
Kerajaan Gowa, dan Tallo, dan Luwu, dan Bone sudah masuk Islam		Kerajaan Gowa dan Tallo dan Luwu dan Bone sudah masuk Islam”	Kerajaan Gowa dan Tallo dan Luwu dan Bone sudah masuk Islam
dan Daeng Malabo dan <u>keluarganya</u> sudah masuk Islam <u>seluruhnya...</u> ”			dan Daeng Malaba dan <u>keluarga semua</u> sudah Islam.”

Menyikapi perbedaan tersebut cara yang tepat adalah membandingkan kutipan-kutipan itu dengan naskah asli *BO* sebagai langkah verifikasi. Namun keinginan peneliti untuk melakukan verifikasi itu tidak terpenuhi karena naskah asli yang dimaksud tidak diketahui lagi keberadaannya. Di Museum Kebudayaan Samparaja Bima—museum yang menyimpan hampir semua naskah peninggalan Kesultanan Bima—pun naskah itu tidak ditemukan. Dalam proses pencarian tersebut, peneliti justru menemukan informasi yang berbeda dari apa yang telah

dipaparkan para penulis di atas dalam salah satu halaman lepas naskah *BO*.⁴² Peneliti melakukan pembacaan yang seksama terhadap dua halaman naskah tersebut dan menemukan informasi penting pada baris ke-11, 12, dan 13 halaman dua, sebagaimana yang ditranskripsikan berikut ini:

Hijrat sanat 1018 [tahun] Ha pada ketika itulah masuk Islam tanah Bima pada jaman kerajaan Manuru Salisi. [baris ke-11]
 Hijrat al-Nabi shallâ al-Lâhu ‘alayhi wa sallam seribu sepuluh dualapan tahun Ha pada ketika itulah masuknya Islam tanah Bima daripada zaman naik Kerajaan Manuru Salisi pada tatkala Mangkubuminya Manuru Watu Hila supaya orang Bima ingat mulanya. Demikianlah adanya. Tammat.⁴³ [baris ke-12 dan 13]

Dalam naskah yang lain⁴⁴ peneliti temukan juga informasi yang senada, yang transkripsinya adalah sebagai berikut:

Hijrat al-Nabi shallâ al-Lâhu ‘alayhi wa sallam seribu sepuluh dualapan tahun ketika itulah masuk Islam Tanah Bima oleh Datuk Dibanda dan Datuk Ditiro tatkala zaman Sultan Abdul Qahir. [baris ke-10]

Hijrat al-Nabi shallallahu ‘alayhi wa sallam seribu sepuluh dualapan tahun Ha pada ketika itulah masuk Islam Tanah Bima pada zaman Kerajaan Manuru Salisi pada tatkala Mangkubumi Manuru Watu Hila supaya orang Bima ingat mulanya. Demikianlah adanya.⁴⁵ [baris ke-19 dan 20]

⁴² Naskah tersebut telah diperikan dengan kode dan judul 1.1 *Bo* serta deskripsi sebagai berikut: “41,5 x 26 cm, 2 halaman, 20 dan 14 baris (sebagian dimakan tinta), panjang baris 21 cm, huruf Arab Melayu, bahasa Melayu, tinta hitam. *Watermark*: Strasburg Lily (mahkota di atas perisai dengan bunga leli), garis tebal 13 cm. Pinggir halaman banyak yang sobek. Kertas tampak kotor.” Lihat S. W. R. Mulyadi dan H. S. Maryam R. Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I (Bima: Yayasan Museum Kebudayaan “Samparaja” Bima, 1990), 1. Lihat juga Siti Maryam R. Salahuddin dan Mukhlis, *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja* (Bima: Museum Samparaja Bima, 2007), 65-66. Kode dan judul naskah C.001 *Bo*.

⁴³ *BO Kesultanan Bima*, 2; Naskah koleksi Museum Samparaja Bima ditranskrip tanggal 24 Agustus 2005. Naskah itu diberi kode dan judul 1.1 *Bo* dalam Mulyadi dan Salahuddin, *Ibid.* 1, dan C.003 *Bo* dalam Salahuddin dan Mukhlis, *Ibid.* 65-66.

⁴⁴ Naskah tersebut telah diperikan dengan kode dan judul 1.2 *Bo* dengan deskripsi sebagai berikut: “53,5 x 37 cm, 130 halaman, 7-36 baris, panjang baris 28,5 cm, huruf Arab Melayu, bahasa Melayu, tinta hitam. Pada halaman 1 tercantum 27 Syawal 1304 H. (19 juli 1887 M.); pada halaman terakhir: 19 Jumadil Akhir 1394 H. (3 juli 1974 M). *Watermark*: D & C Blauw, garis tebal 17 cm.” Lihat Mulyadi dan Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I, 1-2. Lihat juga Salahuddin dan Mukhlis, *Katalog Naskah Bima*, 67-68. Kode dan judul naskah C.003 *Bo*.

⁴⁵ *BO Kesultanan Bima*, 33; Naskah koleksi Museum Samparaja Bima ditranskrip tanggal 27 Agustus 2005. Naskah itu diberi kode dan judul 1.2 *Bo* dalam Mulyadi dan Salahuddin, *Ibid.*, 1-2, dan C.003 *Bo* dalam Salahuddin dan Mukhlis, *Ibid.*, 67-68.

Teks *BO* tersebut telah ditranskripsi juga oleh Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, sebagai berikut:

Hijrat al-Nabi *salla'llahu alaihi wa sallama* seribu sepuluh delapan tahun, ketika itulah masuk Islam Tanah Bima oleh Datuk Dibanda, Datuk Ditiro tatkala zamannya Sultan Abdul Qahir.⁴⁶

Hijrat al-Nabi *salla'llahu alaihi wa sallama* seribu sepuluh dualapan tahun, tahun Ha, pada ketika itulah masuk Islam Tanah Bima pada zaman kerajaan Manuru Salisi pada tatkala Mangkubuminya Manuru Watu Hila supaya orang Bima ingat mulanya. Demikianlah adanya.⁴⁷

Berdasarkan informasi dalam naskah tersebut diketahui bahwa masuknya Islam ke Bima adalah pada tahun 1018 H atau 1609 M, pada masa pemerintahan Raja Manuru Salisi dengan Mangkubuminya Manuru Watu Hila. Dalam *BO Sangaji Kai* Manuru Salisi adalah putera Ruma Mawaa Ndapa dengan saudara-saudaranya Ruma Mantau Asi Sawo (ayahanda La Kai), Samara, dan Salisi Ruma Mantau Asi Peka.⁴⁸ Dalam *Sejarah Bima Dana Mbojo* nama Manuru Salisi tidak ada di antara putera Mawaa Ndapa (Sarise, Manuru Sarei, Mantau Asi Sawo, dan Mantau Asi Peka).⁴⁹ Demikian pula dalam *Katalogus Naskah Melayu Bima* yang mencantumkan putera Mawaa Ndapa adalah Samara, Sarise, Mantau Asi Sawo, Manuru Sarei, dan Mantau Asi Peka.⁵⁰ Kemungkinan Manuru Salisi itu adalah Manuru Sarei yang disebutkan oleh dua penulis terakhir.

Informasi *BO* tentang masuknya Islam ke Bima yang peneliti temukan di atas—1018 H tanpa hari, tanggal, bulan, dan dimana tempat terjadinya peristiwa—menunjukkan waktu sepuluh tahun lebih awal dibandingkan dengan informasi

⁴⁶ Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai*, 7.

⁴⁷ *Ibid.*, 9.

⁴⁸ *Ibid.*, 36-37.

⁴⁹ Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 488.

⁵⁰ Mulyadi dan Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I, 41.

dalam kutipan transkripsi *BO* yang dikemukakan oleh para penulis di atas, 1028 H atau 1619 M. Menurut peneliti, kedua informasi *BO* itu tidaklah saling bertentangan, karena masing-masing merujuk pada peristiwa yang berbeda. Informasi tahun 1028 H atau 1619 M—jika kutipan transkripsi *BO* itu otentik—menunjuk kepada suatu peristiwa yang spesifik, yaitu bertemunya tiga orang pelarian dari istana kerajaan Bima (La Kai, La Mbila, dan Manuru Bata) plus Bumi Jara Sape di satu pihak dengan empat orang mubalig utusan sultan Gowa di pihak lain, yang kemudian bermuara pada masuk Islamnya pihak pertama. Masuk Islamnya pihak pertama sarat dengan nuansa politik mengingat bahwa pihak pertama adalah pelarian politik yang memendam hasrat besar untuk kembali menguasai kerajaan Bima. Melalui keempat mubalig itu mereka meminta bantuan kepada Sultan Gowa untuk membantu mereka merebut kembali mahkota kerajaan Bima. Permintaan bantuan itu dikabulkan, dan pada tahap selanjutnya terjadi konspirasi politik antara mereka untuk menggulingkan kekuasaan Rumata ma Ntau Asi Peka, Salisi. Atas dasar tinjauan inilah ada penulis yang membuat kesimpulan bahwa konstelasi konflik internal kerajaan Bima telah menjadi prolog arus islamisasi di wilayah itu, semacam *blessing in disguise*.⁵¹

Peristiwa 11 Jumadil Awwal 1028 H itu memang memiliki efek lanjutan yang luar biasa dalam proses islamisasi di Bima yang bersembiosa dengan proses politik kerajaan Bima, tetapi tidak cukup alasan untuk menyimpulkan bahwa peristiwa itu menjadi titik awal masuknya Islam. Peristiwa itu hanyalah sebuah *turning point*—berkat konflik dan proses politik yang menyertainya—terjadinya

⁵¹ Nurhilaliati, "Konflik Politik Internal Kerajaan: Prolog Islamisasi Massif dan Struktural di Bima", *Ulumuna*, Vol. IX No. 1 (Januari-Juni 2005), 35-47.

islamisasi masif dan struktural. Ada kemungkinan, sebagaimana ditunjuk oleh *BO* yang peneliti kutip di atas, bahwa Islam telah hadir di Bima atau Sape jauh sebelum peristiwa itu, mengingat bahwa Sape merupakan pelabuhan perdagangan yang ramai dan tempat singgah para pedagang, termasuk pedagang muslim. Sebagaimana yang lazim terjadi dalam penyebaran Islam tahap awal di berbagai tempat di Indonesia, singgah atau bermukimnya pedagang muslim yang memiliki semangat misi dakwah Islamiah selalu berdampak pada adanya sebagian penduduk asli yang mengikuti agama mereka, masuk Islam.

Menyikapi kontroversi pendapat tentang masuknya Islam ke Bima dipandang perlu untuk mendudukan pendapat-pendapat yang beredar itu secara proporsional. Untuk dapat melakukan itu problem tentang apa yang dimaksud dengan frase “masuknya Islam ke Bima” perlu dijelaskan kriteria dan pengertian yang terkandung di dalamnya. Dalam konteks yang lebih luas, yaitu sejarah masuknya Islam ke Indonesia, kontroversi serupa juga terjadi dan hal itu pun disebabkan oleh perbedaan dalam memaknai frase “masuknya Islam ke Indonesia”. Ada dua kriteria, menurut Azyumardi Azra, yang kerap digunakan para ahli, yaitu kriteria nominal formal keagamaan dan sosiologis. Dengan kriteria pertama sebagian ahli mengidentifikasi masuknya Islam ke suatu wilayah melalui aspek formal minimal, seperti pengucapan dua kalimat syahadat, penggunaan nama-nama muslim, pemakaian aksara Arab pada batu nisan, atau pengambilan beberapa kata atau istilah dari “pusat” dunia Islam, seperti Timur Tengah dan Persia. Di pihak lain, ada pula ahli menggunakan kriteria kedua dalam pengertian

sejauh mana Islam dan perangkat institusinya berfungsi secara aktual dan secara keseluruhan di dalam masyarakat muslim setempat.⁵²

Dengan memijak pada dua kriteria di atas, maka kontroversi pendapat tentang masuknya Islam ke Bima dapat dipetakan menjadi dua kelompok. Kelompok pertama terdiri dari Zollinger (*pendapat pertama*) dan Abdullah Achmad (*pendapat keenam*). Dua penulis itu menggunakan kriteria pertama dalam menetapkan masuknya Islam ke tanah Bima, yaitu apabila terdapat sekelompok masyarakat yang telah memeluk Islam. Hal itu sudah cukup dijadikan alasan telah masuknya Islam ke Bima, meskipun institusi-institusi sosial keislaman belum terbangun mapan dan berfungsi dalam masyarakat tanah Bima. Kelompok kedua terdiri dari Ahmad Amin (*pendapat kedua*), M. Fachrir Rahman (*pendapat ketiga*), Abdullah Tajib (*pendapat keempat*), dan Syukri Ibrahim (*pendapat kelima*). Empat penulis tersebut menggunakan kriteria kedua dalam menetapkan masuknya Islam ke Bima. Artinya, para pengemuka pendapat tersebut, meskipun berbeda dalam menyatakan tahun masuknya Islam ke tanah Bima, namun mereka memiliki kesamaan perspektif bahwa penanda masuknya Islam adalah terjadinya islamisasi struktural yang ditunjukkan dengan berfungsinya perangkat institusi keislaman dalam masyarakat muslim setempat. Dengan pijakan kriteria seperti itu maka wajar bila empat penulis dalam kelompok kedua ini menyebutkan angka tahun yang lebih muda dibandingkan dengan dua penulis yang masuk dalam kelompok pertama. Dengan pemetaan tersebut di atas

⁵² Azyumardi Azra, "Pendahuluan: Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran", dalam *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, ed. Azyumardi Azra (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), x-xi.

maka enam pendapat yang semula berwujud kontroversi itu berubah menjadi jalinan pendapat yang saling melengkapi.

Mengenai siapa (para) tokoh yang mula-mula membawa Islam ke Bima sulit untuk diketahui nama dan identitas mereka. Jika merujuk kepada pendapat pertama di atas, maka pembawa Islam yang pertama adalah para pedagang asal Gresik yang sekaligus berfungsi sebagai mubalig yang mengemban misi dari Sunan Prapen putera Sunan Giri untuk menyebarkan Islam. Namun, tidak ada bukti-bukti historis yang mendukung untuk melacak keberadaan dan kegiatan mereka sehingga informasi tentang identitas mereka pun tidak diketahui.

C. Islam di Bawah Kesultanan Bima

Uraian dalam sub bab sebelumnya menghasilkan suatu simpulan umum bahwa islamisasi di Bima berpusat di dan menyebar dari istana. Raja memeluk Islam lebih awal kemudian segenap institusi kerajaan diislamkan dan hampir seluruh warga Bima juga memeluk Islam. Hal itu menunjukkan bahwa islamisasi di Bima bersifat *top-down*. Oleh karena itu, sebagaimana diuraikan di bawah ini, kegiatan dakwah dan pendidikan Islam di Bima tempo dulu juga lebih bersifat *top-down*. Uraian dalam sub bab ini dimaksudkan sebagai upaya penelusuran historis tentang peranan kesultanan Bima dalam bidang dakwah dan pendidikan Islam.

Kembalinya Abdul Kahir dari pelarian politiknya disertai oleh beberapa orang yang kelak berperan sangat penting dalam kegiatan dakwah dan pendidikan Islam di Bima. Mereka adalah Datuk ri Banda dan Datuk ri Tiro, dua orang guru yang telah mengislamkan Abdul Kahir di Makassar. Menurut M. Hilir Ismail,

Datuk ri Bandang dan Datuk ri Tiro adalah dua dari tiga ulama yang dikirim oleh Sultan Alauddin Riayat Syah (Sultan Aceh, memerintah tahun 1588-1604) ke kerajaan Gowa dan Tallo untuk misi dakwah Islam; satu orang lagi adalah Datuk ri Patinang. Tiga datuk itu masing-masing memiliki nama asli Abdul Makmur Khatib Tunggal, Khatib Bungsu, dan Khatib Sulaiman. Pengiriman itu sendiri adalah atas permintaan Sultan Baabullah (Sultan Ternate, memerintah tahun 1570-1583) yang datang ke Gowa pada tahun 1580 untuk mengajak masuk Islam raja Gowa saat itu, Raja Manggarai Daeng Memmeta Karaeng Bontolangkasa populer dengan nama Karaeng Tunijallo (Raja Gowa XII). Baabullah gagal meyakinkan sang Raja Gowa XII itu dan meminta bantuan kepada Sultan Ali Riayat Syah (Sultan Aceh, memerintah tahun 1586-1588) untuk mengirimkan ulama yang lebih mumpuni. Permintaan itu baru bisa dipenuhi oleh sultan Aceh berikutnya, Sultan Alauddin Riayat Syah. Ketika para utusan itu tiba, Gowa dan Tallo sudah berganti raja, masing-masing sedang diperintah oleh Raja I. Mangarangi Daeng Mangrabbia (Raja Gowa XIV) dan I. Daeng Malingkang Daeng Manyonri (Raja Tallo).⁵³

Abdul Kahir berhasil merebut kembali tahta kerajaan Bima dari tangan pamannya, Salisi, dan dia kemudian dilantik sebagai Sultan Bima I (Raja Bima XXVI) pada tanggal 15 Rabiul Awal 1050 H atau 5 Juli 1640 M.⁵⁴ Dua datuk yang mnegislamkannya dan menyertainya ke Bima itu menjadi pengajar Islam

⁵³ Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 63-64.

⁵⁴ Ismail, *Peran Kesultanan Bima*, 61. Meskipun mengundang kontroversi di kalangan sejarawan lokal, tanggal pelantikan Sultan Abdul Kahir itu, 5 Juli 1640, kemudian ditetapkan oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Bima secara resmi sebagai hari lahir daerah Bima dan diperingati setiap tahunnya pada tanggal 5 Juli.

tertinggi di Kesultanan Bima. Mereka mengajarkan Islam kepada para pemuka istana dan orang-orang yang disiapkan sebagai penerus misi dakwah Islam.

Persentuhan masyarakat Bima dengan Islam sebenarnya sudah terjadi sekitar lebih dari setengah abad sebelum momentum kemenangan Abdul Kahir merebut tahta kerajaan Bima. Dampak dari persentuhan itu, secara sosial dan kultural sangat perifer dan fragmentatif; lebih-lebih lagi secara politik, tidak memberikan efek apapun terhadap kerajaan Bima. Peristiwa perebutan tahta kembali oleh La Kai yang berganti nama menjadi Abdul Kahir setelah menganut Islam di Makassar itulah yang menjadi titik anjak islamisasi Bima secara masif dan berdampak menyeluruh pada masa-masa selanjutnya. Momentum itu pula yang menjadi *turning point* islamisasi *top down* yang menggantikan pola dan sama sekali menghapus jejak-jejak islamisasi *bottom up* yang diinisiasi oleh para pedagang muslim sebelumnya.

Pola islamisasi *top down* yang dimaksudkan di sini adalah bahwa inisiasi dan kontrol kegiatan dakwah dan pendidikan Islam dikendalikan oleh pihak istana. Kendali itu cukup menyeluruh sedemikian rupa sehingga institusi keagamaan dan sarana pendukungnya pun disediakan oleh kesultanan. Istana pulalah yang pada awalnya mendatangkan para ustaz dari luar daerah Bima, terutama dengan meminta bantuan dan melalui Kesultanan Makassar. Dua ustaz yang mendampingi Sultan Abdul Kahir, yaitu Datuk ri Bandang dan Datuk ri Tiro, dipanggil kembali oleh Sultan Makassar.⁵⁵ Sebagai pengganti mereka kemudian didatangkan lima ustaz lagi, yaitu Datuk Raja Lelo, Datuk Iskandar,

⁵⁵ M. Hilir Ismail, dalam dua bukunya, menyebut dua nama sultan yang berbeda yang memanggil kembali dua datuk itu, yaitu Sultan Malikus Said dan Sultan Muhammad Said. Lihat Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 86; Ismail, *Peran Kesultanan Bima*, 66.

Datuk Lela, Datuk Selang Kota, dan Datuk Panjang. Dalam hal ini, pihak istana tidak hanya mendatangkan mereka tetapi sekaligus memfasilitasi kegiatan dakwah untuk mereka di istana atau di tempat yang telah disediakan. Bermula dari tahap inisiasi oleh istana inilah awal dari proses panjang sejarah perkaderan ulama di Bima berlangsung. Proses itu, di kemudian hari, melahirkan ulama-ulama lokal yang kelak menjadi pengader ulama-ulama lokal berikutnya untuk meneruskan kegiatan dakwah dan pendidikan Islam untuk masyarakat Bima secara lebih luas.

Lima ustaz itu memegang peranan penting dalam dakwah Islam di Bima hingga pertengahan masa pemerintahan Sultan Bima II, Sultan Abil Khair Sirajuddin (memerintah 1640-1682). Dengan dukungan para ustaz itu pada masa pemerintahan Sultan Bima II ini dirintis perayaan-perayaan hari besar Islam yang kemudian mengakar dalam tradisi, seperti perayaan Maulid Nabi Muhammad, hari raya Idul Fitri, dan hari raya Idul Adha. Tiga perayaan itu kemudian dikenal dengan sebutan *rawi na'e ma tolu kali sambaa* (kegiatan besar tiga kali dalam setahun) yang masing-masing disebut dalam bahasa Bima dengan Hanta Ua Pua (upacara sirih puan), Aruraja Toi, dan Aruraja Nae. Untuk menopang biaya perayaan-perayaan itu sultan menyediakan 200 Hektar tanah sawah produktif yang populer dengan sebutan *dana molu* (sawah maulid). Dari hasil sawah itu pula diambil biaya untuk menopang kegiatan-kegiatan lain dalam pendidikan dan pengembangan kebudayaan Islam.⁵⁶

Selain menginisiasi perayaan-perayaan hari besar Islam, Sultan Bima II juga meletakkan beberapa pondasi penting dalam hal struktur pemerintahan dan

⁵⁶ Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 96-98.

institusi-institusi sosial keagamaan yang kemudian diwariskan dan dilanggengkan dalam masa pemerintahan sultan-sultan berikutnya. Mulai saat itu pemerintahan Kesultanan Bima memiliki tiga lembaga, yaitu Sara Tua⁵⁷ yang dipimpin oleh Sultan, Sara Sara⁵⁸ yang dipimpin oleh Ruma Bicara (Perdana Menteri), dan Sara Hukum yang dipimpin oleh Qadi. Dua lembaga yang pertama memegang wewenang dalam pemerintahan dan adat, sedangkan Sara Hukum berwenang mengatur urusan hukum dan agama Islam termasuk mengangkat orang-orang yang diberi kepercayaan melaksanakan kegiatan dakwah dan pendidikan.

Sara Hukum dipimpin oleh seorang Qadi. Sebagai pemimpin Sara Hukum Qadi dipandang sebagai seseorang yang memiliki tingkat ilmu agama dan karisma keulamaan yang tinggi. Ia dibantu oleh perangkat-perangkat yang disebut *khatib*, *lebe nae*, *cepe lebe*, *bilal*, dan *robo*. Khatib itu sendiri terdiri dari Khatib Tua,

⁵⁷ Lembaga Sara Tua, untuk kelancaran tugas-tugasnya, didukung oleh seperangkat aparat istana dengan apesifikasi tugasnya masing-masing, yaitu: (1) Rato Parenta yang bertugas mengatur urusan kedinasan dan merupakan pimpinan staf istana; (2) Ompu Toi yang bertugas sebagai kepala urusan rumah tangga istana; (3) Bumi Nae Ngekeo, yang terdiri dari: (a) Bumi Ngekeo sebagai ajudan, (b) Bumi Ncandi bertugas untuk mengatur ketentuan dan peraturan yang perlu ditegakkan di istana, (c) Bumi Pareka bertugas mengatur dan mengawasi kekayaan istana, (d) Bumi Roka bertugas menjaga senjata istana, (e) Bumi Ndaka Tau bertugas untuk mengatur konsumsi istana, (f) Bumi Ndora dan Bumi Sari Ntonggu bertugas mengatur ketertiban dan keamanan istana. Lihat Achmad, *Kerajaan Bima dan Keberadaannya*, 103. Lihat juga Ismail, *Peran Kesultanan Bima*, 80.

⁵⁸ Lembaga Sara Sara atau Majelis Hadat yang dipimpin oleh Ruma Bicara, untuk kelancaran tugas-tugasnya, dibantu oleh aparat-aparat sebagai berikut: (1) Enam Tureli (menteri) yang menjalankan tugas sesuai dengan bidang keahliannya dan melingkupi wilayah administratif tertentu yang berada di bawah tanggung jawabnya; mereka adalah Tureli Bolo, Tureli Woha, Tureli Sakuru, Tureli Belo, Tureli Donggo, dan Tureli Parado. (2) Enam Jeneli, yaitu anggota Majelis Hadat setingkat di bawah Tureli; mereka adalah Jeneli Rasanae, Jeneli Sape, Jeneli Bolo, Jeneli Monta, Jeneli Moha., dan Jeneli Parado. (3) Dua belas Bumi Na'e, yaitu anggota Majelis Hadat setingkat lebih rendah di bawah Jeneli; mereka adalah Bumi Luma Rasanae, Bumi Luma Bolo, Bumi Luma Kae, Bumi Sari Mbojo, Bumi Nggampo, Bumi Nata, Bumi Cenggu, Bumi Waworada, Bumi Baralau, Bumi Punt, Bumi Tente, dan Bumi Lawi. Khusus tugas Majelis Hadat dalam bidang pertahanan dan keamanan diserahkan kepada Bumi Renda sebagai Panglima Kelaskaran yang dibantu oleh delapan perangkat aparat, yaitu: (a) Anangguru (panglima) Mbojo, (b) Anangguru Wera, (c) Anangguru Mboda Nae, (d) Anangguru Saturu Donggo, (e) Anangguru Bicara Kai, (f) Bumi Sumpi Mbojo, Bumi Sumpi Bolo, Bumi Sumpi Tureli (Komandan pasukan sumpit), (g) Anangguru Kapitan dan Latunnang (Komandan pasukan senapan), dan (h) Bumi Pabisi Mbojo, Bumi Pabisi Bolo, dan Bumi Pabisi Saturli (Komandan angkatan laut). Achmad, *Kerajaan Bima dan Keberadaannya*, 103-104. Lihat juga Ismail, *Peran Kesultanan Bima*, 82-84.

Khatib Karoto, Khatib Lawili, dan Khatib To'i.⁵⁹ Setiap jabatan itu memiliki spesifikasi tugas dan kewenangan tertentu dalam urusan agama Islam.

Di luar struktur Sara Hukum itu, diangkat pula pejabat agama yang disebut dengan Mufti. Dia dipandang sebagai orang yang paling tinggi keilmuan agama Islam-nya dibandingkan dengan pejabat keagamaan yang lain sehingga dia mampu memberikan fatwa untuk setiap masalah yang diajukan kepadanya. Pengertian jabatan mufti di sini tidak berbeda dari pengertian jabatan mufti pada umumnya dalam dunia Islam. Sejumlah persyaratan yang berat pun harus dipenuhi untuk dapat menjadi seorang mufti sehingga tidak banyak orang yang mampu memenuhinya. Dalam kajian para ulama, untuk menjadi seorang mufti harus dipenuhi syarat-syarat umum, keilmuan, kepribadian, dan pendukung, yaitu: (a) Syarat umum, mufti harus seorang yang sudah mukalaf yaitu muslim, dewasa, dan sempurna akalnya; (b) Syarat keilmuan, mufti harus mempunyai keahlian dan kemampuan untuk melakukan ijtihad, dengan berbekal pengetahuan yang luas dalam bidang bahasa, al-Qur'an, sunnah Nabi, ijma', ushul fiqh, dan tujuan hukum; (c) Syarat kepribadian, mufti harus adil, dapat dipercaya dan berakhlak mulia; dan (d) Syarat pelengkap, mufti harus mempunyai keteguhan niat, tenang jiwanya, fatwanya tidak membingungkan atau menimbulkan kontroversi dan dikenal di tengah umat.⁶⁰ Mengingat beratnya persyaratan yang harus dipenuhi, maka dalam sejarah Kesultanan Bima hanya pernah ada dua orang mufti, yaitu

⁵⁹ Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 98-99.

⁶⁰ Abdul Fatah Idris, *Menggugat Istinbat Hukum Ibnu Qayyim Studi Kritik terhadap Metode Penetapan Hukum Ibnu Qayyim al-Jauziyah* (Semarang: Pustaka Zaman, 2007), 32.

Syekh Umar Al-Bantani⁶¹ pada masa pemerintahan Sultan Bima III Nuruddin (memerintah tahun 1682-1687), dan Haji Abubakar Nata pada masa pemerintahan Sultan Bima XIII Ibrahim (memerintah tahun 1881-1915).⁶²

Sara Hukum dengan segenap perangkat pendukungnya itulah yang menangani semua urusan dakwah dan pendidikan Islam di Kesultanan Bima sejak masa pemerintahan Sultan Bima II Abil Khair Sirajuddin (memerintah 1640-1682), hingga Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin (memerintah 1917-1951). Tetapi, lembaga itu dua kali mengalami metamorfosa dalam arti mengalami perubahan nama dan struktur namun wewenang dan inti tugasnya dalam bidang dakwah dan pendidikan Islam tetap berlanjut.

Pada tahun 1910, dalam masa pemerintahan Sultan Bima XIII Sultan Ibrahim (1881-1915), pemerintah kolonial Belanda membubarkan lembaga Sara Hukum. Menurut Hilir Ismail, tindakan Belanda itu dilakukan untuk menyukseskan proyek kristenisasi tanah Bima sebagai implementasi perintah Ratu Wilhelmina tahun 1901 untuk memperkuat upaya-upaya Zending Kristen. Merespons tindakan Belanda itu, Sultan Ibrahim membentuk Majelis Syar'iyah yang menangani dua bidang, dakwah dan pendidikan. Lembaga baru itu pun merangkul struktur dan fungsionaris dalam Sara Hukum, yaitu *lebe nae*, *cepe lebe*, dan para Khatib untuk menjalankan tugas-tugas sebagaimana ketika dalam

⁶¹ Kehadiran Syekh Umar Al-Bantani alias Syekh Umar Al-Bamaksum di tanah Bima berawal dari keikutsertaannya dalam rombongan Sultan Abil Khair Sirajuddin yang pada tahun 1680 bertolak dari tanah Banten beserta sejumlah laskar Bima yang masih tersisa setelah terlibat membantu Sultan Ageng Tirtayasa (Kesultanan Banten) berperang melawan penjajah Belanda. Dia hanya satu tahun lebih mendampingi dan menjadi penasihat spiritual Sultan Bima II itu, karena sang Sultan mangkat tanggal 22 Juli 1682. Sultan Nuruddin yang memerintah Bima selaku Sultan Bima III kemudian menetapkan Syekh Umar sebagai mufti Kesultanan Bima.

⁶² Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 104-105 dan 118.

Sara Hukum, kecuali dalam bidang hukum pidana tertentu yang telah diambil alih oleh Peradilan Pemerintah Kolonial Belanda, seperti peradilan untuk kasus pencurian, pembunuhan, dan perzinaan.⁶³ Jadi, meskipun lembaganya dibubarkan tetapi fungsi dan tugas dalam dua bidang tersebut tetap berlanjut dalam nama lembaga yang baru.

Tekanan politik dan intervensi penjajah Belanda terhadap Kesultanan Bima memang mengalami eskalasinya pada masa pemerintahan Sultan Ibrahim yang menandai peralihan dari abad ke-19 menuju abad ke-20. Tekanan penjajah yang mengarah kepada pengurangan peranan formal kesultanan dalam bidang dakwah dan pendidikan Islam itu direspons oleh Sultan Ibrahim dengan mengeluarkan kebijakan yang lebih mendukung penggiatan usaha dalam dua bidang tersebut. Tajib menggambarkan tentang upaya perlawanan Sultan Ibrahim itu sebagai berikut:

Sultan Ibrahim memanfaatkan fungsi Badan Mahkamah Syariah guna mengembangkan dan meningkatkan pendidikan agama Islam di seluruh wilayah Kerajaan Bima. Untuk menunjang kegiatan ini pemerintah kerajaan menyediakan sawah hadat yang disebut *dana ngaji* (tanah bengkok untuk membiayai sekolah agama) seluas 200 Ha. Sawah bengkok ini dipergunakan untuk membiayai sekolah madrasah, termasuk untuk sumber nafkah imam kerajaan, para khatib, *lebenae* dan *cepe lebe* yang bertanggung jawab terhadap pelaksanaan nikah, talak, dan rujuk serta urusan keislaman dalam masyarakat di kejenelian dan desa. Sawah *dana ngaji* tersebut sampai sekarang masih ada yang dikelola oleh Yayasan Islam Bima.

Di samping membina agama Islam di dalam daerah Sultan Ibrahim mengirim pula pelajar dan mahasiswa ke luar daerah dan ke luar negeri. Putera daerah yang cakap dikirim ke Bagdad, Mesir, dan terutama ke Mekkah dan Madinah dengan beasiswa kerajaan.

Pada tahun 1900 Sultan membangun sebuah rumah wakaf di Mekkah senilai 3.500 ringgit = f 9250, suatu jumlah yang cukup besar menurut ukuran pada waktu itu. Sumber dana untuk beasiswa dan pembangunan rumah wakaf tersebut diperoleh dari uang kehormatan sultan, hasil sawah jaminan sultan

⁶³ Ibid., 131-135.

yang disebut *dana pajakai* dan *dana ngaji*. Rumah wakaf yang didirikan sultan Ibrahim yang berlokasi di Jalan Gaza sebelah selatan Masjidil Haram. Mungkin sekarang sudah dugusur dan dialihkan lokasinya.⁶⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin membubarkan Majelis Syar'iyah dan sebagai gantinya dia membentuk struktur baru yang disebut dengan Badan Hukum Syara (BHS). Lembaga baru yang dikukuhkan dengan Beslit Sultan Bima Nomor 42 tanggal 4 Mei 1947 itu, sebagaimana dikutip oleh Abdullah, memiliki tujuh anggota di mana satu orang merangkap sebagai ketua dan anggota. Mereka adalah:

- | | | |
|-------------------------|-------------------------|---------------------------|
| 1. Imam | H. Abdurrahman Idris | (Ketua merangkap anggota) |
| 2. Penghulu | H. Ishaq Abdul Qadir | (Anggota) |
| 3. <i>Lebedala</i> | H. Yasin H. Nur | (Anggota) |
| 4. <i>Khatib Tua</i> | H. Usman Abidin | (Anggota) |
| 5. <i>Khatib Karoto</i> | H. Abubakar Husain | (Anggota) |
| 6. <i>Khatib Lawili</i> | H. Saleh Abdul Qadir | (Anggota) |
| 7. <i>Khatib Toi</i> | H. Abdul Malik Sulaiman | (Anggota). ⁶⁵ |

Para anggota BHS di atas, kecuali Haji Abubakar Husain, adalah mereka yang pernah menuntut ilmu dan tinggal bertahun-tahun lamanya di Mekkah. Haji Abdurrahman Idris belajar dan tinggal di Mekkah selama 13 tahun, berangkat tahun 1927 dalam usia 17 tahun dan kembali ke Bima tahun 1941. Haji Ishak Abdul Qadir berangkat menuntut ilmu ke Mekkah tahun 1926 dan bermukim selama tujuh tahun sebelum kembali ke Bima tahun 1933. Haji Yasin Haji Nur berangkat ke Mekkah tahun 1926, belajar dan bermukim di sana selama sepuluh

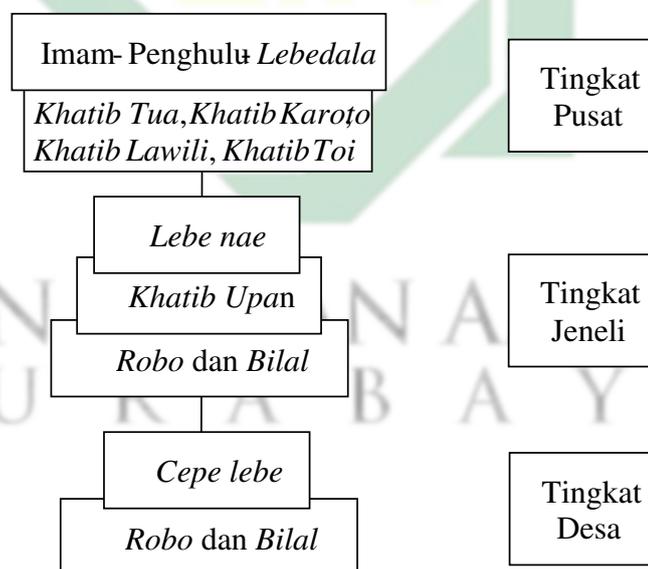
⁶⁴ Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 278.

⁶⁵ Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima. 1947-1957* (Yogyakarta: Lengg, 2004), 169.

tahun sebelum kembali ke Bima tahun 1936. Haji Usman Abidin berangkat ke Mekkah tahun 1927, belajar dan bermukim di sana selama lima tahun sebelum kembali ke Bima tahun 1932. Haji Abdul Malik Sulaiman berangkat ke Mekkah tahun 1929, belajar dan bermukim di sana selama dua belas sebelum kembali ke Bima tahun 1941.⁶⁶ Selama di Mekkah mereka tinggal di rumah wakaf yang dibangun oleh Sultan Ibrahim tahun 1900 yang difungsikan semacam asrama pelajar dan tempat singgah musafir umrah dan haji asal Bima di sana. Mereka semuanya kembali ke Bima atas panggilan Sultan Muhammad Salahuddin.

Struktur keorganisasian BHS dari tingkat istana hingga ke desa dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 4.1



Struktur Organisasi Urusan Agama pada Masa Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin⁶⁷

⁶⁶ Untuk informasi lebih detail tentang para anggota BHS tersebut, lihat Ibid. 184-195.

⁶⁷ Bagan diadaptasi dari Abdullah, *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam*, 177. Struktur tingkat pusat, tingkat jeneli dan tingkat desa di sisi kanan tidak ada dalam bagan yang dibuat oleh Abdullah. Penulis menambahkan itu untuk memudahkan pembaca memahami level kepengurusan BHS.

Komposisi BHS pada masa Sultan Salahuddin itu sedikit berbeda dari komposisi Sara Hukum yang dibuat sejak masa Sultan Abil Khair Sirajuddin dan Majelis Syar'iyah pada masa Sultan Ibrahim. *Lebe nae, cepe lebe, bilal*, dan *robo* dalam Sara Hukum tidak disebutkan dalam BHS, tetapi itu tidak berarti mereka ditiadakan. Empat jabatan itu masih eksis pada tingkat kejenelian (sekarang kecamatan) dan desa, sedangkan komposisi BHS tersebut berkedudukan sebagai pengurus pusat, di lingkungan istana. Peleburan dua struktur itu menciptakan struktur pusat dan daerah sebagaimana ditampilkan dalam Gambar 4.1. di atas.

Setiap anggota Badan Hukum Syara (BHS) itu memiliki uraian tugas masing-masing. Sebagaimana dinyatakan dalam Beslit Sultan Bima tanggal 4 Mei 1947 Pasal 1 ayat (1) sampai (7) tugas mereka masing-masing adalah seperti terurai di bawah ini.

Pasal 1 ayat (1) menjelaskan tugas Imam meliputi segala urusan umum, perguruan dan dakwah. Urusan umum itu mencakup pelaksanaan tugas pemerintahan penyelenggaraan organisasi, dan pembinaan terhadap perangkat pelaksana tugas BHS di daerah-daerah kejenelian (kecamatan) dan desa. Urusan perguruan meliputi perencanaan dan pembangunan madrasah termasuk guru dan perlengkapannya, pembangunan dan pemeliharaan *sigi* (Bima: masjid) dan *langga* (Bima: langgar). Urusan dakwah meliputi urusan dakwah islamiah, penerangan agama Islam, penyelenggaraan hari-hari besar agama Islam, pengisian dan pefungsian *sigi* dan *langga*, serta penyelenggaraan jamaah haji.

Pasal 1 ayat (2) menjelaskan tugas Penghulu meliputi urusan kehakiman untuk menyelenggarakan peradilan dengan menerima, memeriksa dan memutus

perkara sengketa berdasarkan hukum Islam. Dalam hal ini, sesuai pasal 2 dalam Instruksi Sultan Bima tanggal 4 Mei 1947 itu, kehakiman dalam BHS itu menempatkan Penghulu sebagai ketua dengan anggota-anggota terdiri dari *lebedala, khatib tua, khatib karoto, khatib lawili, dan khatib toi*.

Pasal 1 ayat (3) menjelaskan tugas Lebedala bertanggung jawab dalam penyelenggaraan segala urusan berkenaan dengan zakat, infaq, *ṣadaqah*, wakaf, baitulmal, dan amal kebajikan yang meliputi sumbangan yang berupa hibah, wasiat, atau warisan yang ditinggalkan oleh pewaris yang tidak ada penerima warisnya. Selain itu, dia juga adalah hakim anggota dalam majelis hakim BHS. Pasal 1 ayat (4), (5), (6), dan (7) masing-masing menegaskan tugas *khatib tua* dan *khatib karoto* sebagai pembantu Imam, *khatib lawili* sebagai pembantu Penghulu, dan *khatib toi* sebagai pembantu *lebedala* dalam menjalankan tugas-tugas dan keanggotaan dalam BHS⁶⁸

Tergambar dari uraian tugas di atas bahwa urusan dakwah dan pendidikan Islam di Kesultanan Bima sepenuhnya ditangani dan dikontrol penyelenggaraannya oleh istana melalui Sara Hukum, kemudian Majelis Syar'iyah, dan terakhir BHS. Lingkup penanganannya dalam pendidikan Islam, dalam arti pendidikan formal dan nonformal, tidak saja pada aspek pengadaan lahan, bangunan, sarana dan prasarana fisik *langga, sigi*, dan madrasah tetapi juga pengadaan tenaga pengajar atau guru dan dukungan pembiayaan untuk sustainabilitas lembaga pendidikan itu sendiri. Institusi-institusi itu tidak saja membangun *langga* dan *sigi* di wilayah Kesultanan Bima tetapi juga menetapkan

⁶⁸ Uraian tugas tujuh anggota Badan Hukum Syara dalam Instruksi Sultan Bima tanggal 4 Mei 1947 tersebut dikutip dari Abdullah, *Peradilan Agama*, 172-174.

fungsionaris di dalamnya yang bertanggung jawab untuk mengurus kegiatan peribadatan dan kegiatan-kegiatan lain yang bersifat pendidikan nonformal untuk masyarakat di sekitarnya, seperti pengajaran mengaji, pengajian atau tablig, dan peringatan hari-hari besar Islam. Khusus untuk peringatan hari-hari besar Islam itu dikenal istilah *rawi nae ma tolu kali sambaa* (perayaan yang tiga kali dalam setahun), yaitu perayaan maulid Nabi, Idul Fitri, dan Idul Adlha.

Pola penanganan urusan dakwah dan pendidikan yang sentralistik tersebut membawa implikasi yang jauh terhadap tradisi penyelenggaraan pendidikan dan dakwah dalam masyarakat Bima. Sebagai akibat dari sentralisasi struktur dan kewenangan itu maka inisiasi dari masyarakat tidak muncul, khususnya dalam ranah pendidikan formal. Sekalipun masyarakat ikut berpartisipasi dalam menginisiasi kegiatan pendidikan dan dakwah, tetapi itu hanya terbatas pada skala yang sangat terbatas, seperti dengan menjadi pengajar mengaji di rumah, dalam bahasa Bima disebut dengan *guru ngaji*. Murid-murid yang datang belajar berasal dari anak para tetangga sekitar rumahnya yang berusia hingga sekitar 12 tahun.

Dalam satu kampung bisa terdapat lebih dari satu orang *guru ngaji*. Peranan yang dimainkan mereka dalam konstelasi praksis pendidikan Islam pada masa Kesultanan Bima memang tampak sangat terbatas, tetapi itu tidak berarti tidak penting. Justru mereka menjadi peletak awal pendidikan Islam bagi anak-anak sebelum mereka merambah ke tingkat pendidikan selanjutnya di *langga* atau *sigi* atau madrasah. Meskipun mereka disebut dengan *guru ngaji* yang secara harfiah berarti pengajar mengaji al-Qur'an, itu tidak berarti mereka semata-mata hanya mengajarkan membaca al-Qur'an. Mereka juga mengajar dan membimbing

anak-anak dalam urusan ibadah, terutama salat dan puasa, penanaman akidah, terutama berkaitan dengan rukun iman dan sifat-sifat Allah, dan pembentukan akhlak. Orang tua ikut mendukung sistem pengajaran dan aturan-aturan yang ditetapkan oleh *guru ngaji* terhadap anak-anak mereka. *Guru ngaji* memperoleh imbalan dari para orang tua yang besar, jenis, dan waktunya bergantung kepada kerelaan para orang tua itu. Selain itu, mereka juga memperoleh santunan insidentil dari Kesultanan Bima melalui lembaga Sara Hukum,⁶⁹ meskipun mereka bukan bagian dari dan tidak diangkat oleh lembaga kesultanan itu. Ini adalah bentuk dan wujud dari kepedulian Kesultanan Bima terhadap kegiatan dakwah dan pendidikan Islam di Bima pada saat itu.

Setelah tamat belajar di *uma guru* anak-anak akan belajar di *langga* atau *sigi* di mana pengajarnya adalah *cepe lebe* atau *lebe nae*, tenaga keagamaan yang diangkat oleh Kesultanan Bima untuk wilayah desa atau *jeneli* (kecamatan). Jumlah *lebe nae* minimal satu orang pada setiap kejenelian. Menurut Abdullah, jika wilayah kejenelian itu sangat luas, maka jumlah *lebe nae*-nya pun lebih banyak, bisa jadi dua atau tiga orang.⁷⁰ Hal itu bisa dilihat dari jumlah *lebe nae* yang mencapai dua puluh satu orang, hampir dua kali lipat jumlah kejenelian yang hanya sebelas, seperti tertera dalam Tabel 4.2. *Lebe nae*, secara formal, adalah jabatan kepala urusan agama pada tingkat *jeneli*, sekarang setara dengan wilayah kecamatan, yang mana setiap kejenelian itu dapat mencakup beberapa desa atau kampung. Setiap *Lebe nae* di suatu *jeneli* membawahi dan mengoordinasi

⁶⁹ Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 99.

⁷⁰ Abdullah, *Peradilan Agama*, 208.

beberapa *cepe lebe* yang berkedudukan di setiap desa dalam wilayah kejeneliannya.

Tabel 4.2
Daftar Kejenelian dan Pejabat *Lebe Nae* di Kesultanan Bima⁷¹

No	Kejenelian	<i>Lebe Nae</i>
1	Belo	1. <i>Lebe nae</i> Ngali 2. <i>Lebe nae</i> Cenggu 3. <i>Lebe nae</i> Teke
2	Rasanae	4. <i>Lebe nae</i> Kota 5. <i>Lebe nae</i> Raba 6. <i>Lebe nae</i> Desa
3	Bolo	7. <i>Lebe nae</i> Sila 8. <i>Lebe nae</i> Dena
4	Sape	9. <i>Lebe nae</i> Sape 10. <i>Lebe nae</i> Sumi
5	Wawo	11. <i>Lebe nae</i> Wawo 12. <i>Lebe nae</i> Karumbu
6	Wera	13. <i>Lebe nae</i> Wera 14. <i>Lebe nae</i> Keli
7	Woha	15. <i>Lebe nae</i> Samili 16. <i>Lebe nae</i> Talabiu
8	Kore	17. <i>Lebe nae</i> Sanggar 18. <i>Lebe nae</i> Kore
9	Donggo	19. <i>Lebe nae</i> Mbolo
10	Monta	20. <i>Lebe nae</i> Sakuru
11	Parado	21. <i>Lebe nae</i> Parado

Jumlah *cepe lebe* jauh lebih banyak dibandingkan dengan *lebe nae*, karena mereka berada di setiap desa minimal satu orang. Tidak ditemukan catatan tentang

⁷¹ Data olahan dari informasi dalam Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai*, 616 dan 630, dan Abdullah, *Peradilan Agama*, 178. Menurut Chambert-Loir dan Salahuddin, kejenelian Kore adalah yang termuda dan terbentuk setelah Kerajaan Sanggar bergabung dengan Bima pada tahun 1928. Ibid., 616.

daftar nama *cepe lebe* di seluruh desa pada masa Kesultanan Bima. Tetapi, sebagai gambaran, jumlah mereka tidak jauh berbeda dari jumlah *cepe lebe* setelah era kesultanan. Menurut hasil penelitian Abdul Gani Abdullah, pada tanggal 30 Oktober 1982 Sekretaris Daerah Tingkat II Kabupaten menerbitkan daftar seluruh *cepe lebe* di Bima beserta dengan nama desa yang menjadi wilayah kewenangan tugasnya, tingkat dan jenis pendidikan yang diperolehnya, gaji atau *dana ngaha* (Bima: tanah garapan) pengganti gajinya, serta pernyataan untuk bekerja secara sukarela bagi yang belum diangkat secara resmi. Jumlah mereka mencapai 323 orang, di mana dalam setiap desa jumlah mereka lebih dari satu orang;⁷² Meskipun jumlah itu diterbitkan pada tahun 1982 atau 30 tahun setelah masa Kesultanan Bima, namun dapat dipandang memberikan gambaran yang dekat dengan jumlah *cepe lebe* pada Kesultanan Bima. Hal itu dikarenakan jabatan *lebe nae* dan *cepe lebe* itu cenderung bersifat turun temurun dari semenjak masa kesultanan.

Paparan di atas memberikan gambaran betapa besarnya jumlah figur muslim lokal yang terserap dalam struktur dan hierarki sosial keagamaan yang dibentuk oleh Sultan Bima. Bila digabung pemangku jabatan *lebe nae* (21 orang) dan *cepe lebe* (323 orang) maka jumlahnya mencapai 344 orang. Jumlah itu menjadi lebih besar lagi jika ditambahkan dengan pemangku jabatan lainnya yang lebih tinggi, seperti imam, *qadli*, penghulu, *khatib tua*, *khtaib karoto*, *khatib lawili*, dan *khatib toi*; juga dengan jabatan lainnya yang lebih rendah seperti *robo*

⁷² Abdullah, *Peradilan Agama*, 323-326. Dalam daftar nama *cepe lebe* yang dikutip oleh Abdullah dalam catatan kaki penelitiannya itu ternyata ada dua nama yang terlewatkan, yaitu nama yang seharusnya berada pada nomor urut 38 dan 196. Daftar nama mereka dan wilayah tugas masing-masing tercantum dalam Lampiran 3 tulisan ini.

dan *bilal* yang jumlahnya sangat banyak, karena mereka ada di setiap masjid yang tersebar di seluruh desa dalam wilayah Kesultanan Bima. Dengan pengabungan itu maka bisa diperkirakan bahwa *resource* figur keagamaan Islam di Bima pada masa itu terserap semuanya dalam struktur dan hierarki tersebut. Mereka yang direkrut dalam fungsi sosial keagamaan tersebut, tentu saja, tidak seluruhnya memiliki otoritas pengetahuan Islam yang tinggi. Tetapi, mereka yang diketahui memiliki otoritas keilmuan yang tinggi bisa dipastikan terekrut di dalamnya, dan tidak akan bisa menolak titah Sultan yang menunjuk atau mengangkatnya. Di samping itu, terekrut dalam struktur kesultanan merupakan kebanggaan sosial dalam masyarakat Bima ketika itu. Hal itu menjelaskan mengapa, selama masa Kesultanan Bima yang belangsung sekitar 350 tahun, tidak ditemukan satu pun ulama yang diketahui memiliki otoritas keilmuan Islam yang tinggi bisa berperan secara independen dan berpengaruh luas dalam masyarakat di luar struktur yang diciptakan oleh sultan. Kenyataan yang terjadi, semakin tinggi pengakuan keilmuan seseorang semakin tinggi pula posisi dalam jabatan keagamaan yang diberikan kepadanya.

Simpulan yang bisa diambil dari paparan pada sub bab ini adalah bahwa inisiatif kegiatan dakwah dan pendidikan Islam di Kesultanan Bima cenderung bersifat *top down* dan sentralistik. Istana memegang kendali dalam penyelenggaraan dakwah dan pendidikan Islam mulai dari aspek sarana, fasilitas, sumber daya manusia, dan pendanaannya. Semua dijalankan melalui lembaga Sara Hukum yang strukturnya menjangkau hingga ke tingkat desa yang dioperasionalkan melalui institusi *langga*, *sigi*, dan madrasah. Satu wilayah yang

belum tersentuh oleh struktur itu adalah pendidikan Islam melalui rumah-rumah para *guru ngaji*. Pada wilayah terakhir inilah masyarakat Bima menyalurkan inisiatif partisipasi mereka dalam gerak dakwah dan pendidikan Islam pada masa Kesultanan Bima. Sejatinya pun wilayah terakhir ini tidak sepenuhnya lepas sama sekali dari pantauan dan kepedulian pihak Kesultanan Bima. Para *guru ngaji* itu terdaftar namanya di kesultanan, dan pada momen-momen tertentu mereka memperoleh hadiah dari sultan.

Implikasi dari sistem yang berjalan itu adalah tidak tersedianya kesempatan yang cukup luas bagi individu tertentu dalam masyarakat Bima, meskipun dia memiliki kemampuan ilmu agama yang tinggi, untuk tampil menjadi figur sosial dan figur agama yang memiliki pengaruh dan kohesifitas sosial yang tinggi di luar struktur dan aparat Kesultanan Bima. Individu-individu tertentu yang memiliki kelebihan dalam bidang agama akan direkrut oleh istana untuk menjadi bagian struktur aparatus Kesultanan Bima. Hal inilah yang, menurut saya, bisa menjelaskan mengapa di tanah Bima semenjak awal masuknya Islam tidak lahir tokoh-tokoh sosial keagamaan independen seperti kiai di Jawa, ajengan di Sunda, dan tuan guru di Lombok. Di daerah-daerah yang disebutkan terakhir itu Islam berkembang secara *bottom up* dalam kaitannya dengan pusat kekuasaan, begitu pun dengan kegiatan pendidikan Islamnya yang dimotori oleh para kiai, ajengan, dan tuan guru secara individu ataupun kolektif. Akibatnya, tokoh-tokoh itu memiliki pengaruh dan kohesifitas yang tinggi dengan masyarakat mereka sedemikian rupa sehingga mereka bisa menyaingi pengaruh dan wibawa pusat-pusat kekuasaan.

BAB V

PERTUMBUHAN PESANTREN DI BIMA

A. Praktek Pendidikan Islam dalam Masyarakat Bima

Pembahasan dalam sub bab ini ditujukan untuk menelusuri bagaimana masyarakat Bima melaksanakan pendidikan Islam semenjak masyarakat di daerah tersebut menerima Islam sebagai anutan mereka. Lingkup pembahasan ini meliputi tinjauan historis tradisi pendidikan Islam hingga masa kemunculan pondok pesantren di Bima pada era 1960-an. Namun, sebelum diuraikan tentang hal itu, penting untuk dimengerti di awal bahwa perwujudan pendidikan Islam sebenarnya tidak mengambil bentuk yang tunggal, melainkan beragam. Menurut Muhaimin, wujud penyelenggaraan pendidikan Islam di Indonesia setidaknya dapat dikategorisasikan ke dalam enam bentuk, yaitu: (1) Pendidikan Islam dalam keluarga atau tempat-tempat ibadah dan/atau forum-forum kajian keislaman, majelis taklim, dan institusi-institusi lainnya yang diselenggarakan oleh masyarakat; (2) Pondok pesantren atau madrasah diniyah, (3) Madrasah dan pendidikan lanjutannya di bawah naungan Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama); (4) Pendidikan umum yang bernapaskan Islam, yang diselenggarakan oleh dan/atau berada di bawah naungan yayasan dan organisasi Islam; (5) Pelajaran agama Islam di sekolah atau madrasah atau perguruan tinggi sebagai suatu mata pelajaran atau mata kuliah, dan/atau program studi; (6) Pendidikan di sekolah/perguruan tinggi pada umumnya atau di luar sekolah yang disemangati oleh ajaran dan nilai-nilai Islam yang dikembangkan oleh pendidik atau tenaga kependidikan muslim yang memiliki komitmen, loyalitas,

dan dedikasi tinggi terhadap Islam.¹ Dari enam kategori itu, kategori pertama dan kedua adalah wujud praktek pendidikan Islam yang tertua dan telah menyertai sejarah panjang proses islamisasi di Indonesia. Adapun empat kategori lainnya lebih merupakan fenomena kontemporer setelah Indonesia merdeka ketika praktek pendidikan Islam itu telah mengalami proses institusionalisasi dan diatur dengan berbagai regulasi dari pemerintah.

1. *Uma Guru, Langga, Sigi, Asi*

Menelusuri tradisi pendidikan Islam dalam masyarakat Bima tidak dapat menghindari penelusuran tentang proses islamisasi di daerah itu. Sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya dalam tulisan ini, pembicaraan tentang waktu awal mula masuknya Islam di Bima menimbulkan kontroversi di kalangan sejarawan. Mereka masing-masing menyebut angka tahun yang berbeda. Kontroversi itu telah dikupas cukup mendalam pada bagian lain dalam tulisan ini, dan pada sub bab ini hendak diambil kesimpulan umumnya, yaitu bahwa Islam telah masuk ke tanah Bima sejak paroh pertama abad ke-17. Simpulan umum itu diperlukan sebagai titik anjak penelusuran dalam sub bab ini tentang tradisi pendidikan Islam dalam masyarakat Bima. Paroh pertama abad ke-17 itu merupakan *starting point* berlangsungnya proses pendidikan Islam sebagai bagian dari proses islamisasi di Bima.

Terlepas dari kontroversi di kalangan mereka tentang tahun awal masuknya Islam di Bima, para sejarawan sepakat tentang sebagian besar proses awal

¹ Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 20-21.

islamisasinya. Islamisasi masif dan menyeluruh baik dalam tatanan kehidupan masyarakat maupun dalam sistem pemerintahan Kerajaan Bima bermula dari keberhasilan La Kai merebut kembali tahta kerajaan Bima dari tangan Salisi. La Kai yang berstatus sebagai putera mahkota berhak menjadi raja Bima setelah ayahnya, Mantau Asi Sawo, mangkat. Tetapi, hak itu urung diperolehnya karena dirampas oleh pamanya sendiri, Salisi, yang kemudian menobatkan diri sebagai raja Bima. Tidak sekedar kehilangan haknya, dia bahkan terpaksa menjadi pelarian politik karena hendak dibunuh oleh Raja Salisi yang dikenal pula dengan gelar anumertanya Raja Mantau Asi Peka. Pelarian itu membawa La Kai hingga ke Makassar di mana dia mendapatkan suaka dan perlindungan dari Sultan Alauddin, raja Makassar pertama yang masuk Islam dan mengubah kerajaan menjadi kesultanan pada tahun 1605. Tahun tersebut diresmikan oleh rakyat Makassar hingga saat ini sebagai tahun awal masuknya Islam ke Makassar.

Berada dalam suaka suatu kesultanan Islam dan hidup dalam lingkungan istana, La Kai berkenalan dengan ajaran-ajaran dan sistem pemerintahan *a la* Islam. Akhirnya dia pun memeluk Islam dan mempelajarinya dari dua orang guru, yang juga telah mengislamkan Makassar, yaitu Datuk ri Banda dan Datuk ri Tiro. Kenyataan itu menciptakan hubungan yang erat antara La Kai dengan Sultan Makassar dan para guru penyebar Islam di daerah itu. Hubungan itu semakin erat lagi dan menjadi hubungan kekerabatan setelah La Kai menikahi Daeng Sikontu, yaitu adik dari permaisuri Sultan Alauddin dan puteri dari Karaeng Sandra Bone.²

Nuktah sejarah menggariskan bahwa La Kai, yang berubah nama menjadi Abdul Kahir setelah memeluk Islam, berhasil merebut kembali tahta kerajaan Bima

² Siti Maryam Salahuddin, *Wawancara*, Mataram, 2 Januari 2010.

dari tangan pamannya, Salisi bergelar Ruma Mantau Asi Peka. Dia kemudian dinobatkan sebagai Sultan Bima. Kerajaan Bima berubah menjadi Kesultanan Bima. Dari segi sejarah kesultanan Bima, dia adalah sultan Bima yang pertama dari empat belas orang sultan, tetapi dari segi sejarah kerajaan Bima secara keseluruhan dia adalah raja Bima yang kedua puluh enam dari tiga puluh sembilan orang raja.³

Guru-guru didatangkan dari luar Bima. Ada dua figur guru yang pertama dan terkemuka dalam pembelajaran Islam di Kesultanan Bima, yaitu Datuk ri Banda dan Datuk ri Tiro. Dua orang itu adalah mubalig asal Minangkabau yang telah mengislamkan Makassar dan menjadi guru spiritual bagi Abdul Kahir ketika menjadi pelarian politik di Makassar. Ketika misi Abdul Kahir untuk meraih kembali tahta kerajaan Bima dari tangan Salisi berhasil, maka dua orang guru itu diajak serta menyeberang ke Bima. Misi perebutan kembali tahta itu berlangsung dalam tiga tahap penyerangan dari Makassar ke Bima.

Penyerangan terhadap Bima tahap pertama dilakukan pada bulan Juni 1618 di bawah pimpinan Karaeng Maroanging, tahap kedua pada bulan Juli 1626 di bawah pimpinan Sultan Gowa Alauddin, dan tahap ketiga dilakukan pada bulan Muharam 1050 H (\pm 1640 M) di bawah pimpinan Karaeng Arrasuli (Karisulli) dan Jalaluddin (La Mbila).⁴ Ekspedisi inilah yang berhasil mengalahkan Salisi dan membuatnya melarikan diri hingga ke Desa Mata di wilayah Sumbawa, tempat di mana Salisi tinggal terasing hingga wafatnya. Tindak lanjut dari kemenangan ekspedisi ketiga itu adalah bahwa Sultan Makassar II Muhammad Said mengembalikan Abdul Kahir ke Bima untuk menjadi Sultan/Raja Bima, jabatan yang memang menjadi haknya.

³ Daftar nama 39 Raja dan Sultan Bima itu bisa dilihat dalam bab sebelumnya.

⁴ Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 76-81.

Dalam rombongan Abdul Kahir itu ikut serta Awaluddin (Bumi Jara Mbojo) dan dua orang guru asal Minangkabau, Datuk ri Banda dan Datuk ri Tiro. Abdul kahir yang kemudian dilantik dan dikukuhkan sebagai Sultan Bima I pada tanggal 15 Rabiul Awal 1050 H (5 Juli 1640) menobatkan dua guru itu sebagai pemangku urusan penyiaran dan pendidikan agama Islam di seluruh wilayah Kesultanan Bima.⁵

Dengan ketersediaan berbagai fasilitas dan dukungan kekuasaan dari seorang sultan maka kegiatan dakwah Islam yang dipimpin oleh dua orang datuk itu berlangsung dengan lancar di seluruh pelosok Bima, kecuali di sebagian kecil wilayah, seperti di Donggo Ipa, daerah di sebelah barat teluk Bima. Hingga sekarang pun, di daerah yang sekarang termasuk dalam wilayah Kecamatan Donggo itu terdapat desa tertentu dengan komunitas non-muslim yang dominan, seperti Desa Mbawa dan Desa Palama.⁶ Data statistik keadaan penduduk Bima tahun 1980, yang dikutip oleh Abdullah, menunjukkan bahwa di dua desa itu bermukim 696 orang Katolik dan 173 orang Protestan.⁷ Data statistik tahun 2017 di dua desa itu terdapat 1.197 pemeluk Katolik (masing-masing 123 di Palama dan 1.074 di Mbawa) dan 318 pemeluk Protestan (masing-masing 92 di Palama dan 226 di Mbawa).⁸

Proyek islamisasi yang dipimpin oleh dua datuk itu berjalan dengan mulus dengan dukungan penuh dari sang Sultan. Dukungan itu tidak saja terdorong oleh

⁵ Ismail, *Peran Kesultanan Bima*, 60-61.

⁶ Peter Just dalam rentang waktu selama sepuluh tahun (1980-1990) dengan masa 33 bulan berada di lapangan melakukan penelitian etnografi di Donggo. Dalam laporannya dia menggambarkan komunitas muslim dan Kristen hidup membaur karena mereka pada dasarnya berasal dari garis genealogi keturunan yang sama. Meskipun demikian, mereka juga terkadang terlibat dalam konflik yang secara langsung maupun tidak langsung terkait dengan perbedaan agama anutan mereka. Lihat Peter Just, *Dou Donggo Justice: Conflict and Morality in an Indonesian Society* (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2001), khususnya halaman 79-87.

⁷ Selain menampilkan data statistik itu, Abdullah juga menyatakan bahwa sebelum tahun 1930 Donggo cenderung sebagai daerah “isolasi agama”. Lihat Abdullah, *Peradilan Agama*, 77.

⁸ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Kecamatan Donggo dalam Angka 2020* (Bima: BPS Kabupaten Bima, 2020), 28.

semangat pencerahan spiritual yang dialami oleh Sultan Abdul Kahir yang diperoleh dalam ajaran Islam, tetapi juga dipicu oleh kepentingan untuk menciptakan kembali persatuan dan kesatuan dalam tatanan kehidupan masyarakat Bima yang sempat tercabik oleh perseteruan perebutan kekuasaan antara dia dan Salisi. Dalam hal ini, Sultan Abdul Kahir menghendaki persatuan dan kesatuan berpondasikan ukhuwah islamiyah sebagai nilai dan pandangan hidup yang baru bagi rakyatnya.

Proyek islamisasi yang dimotori oleh dua datuk itu tidak berlangsung lama, karena mereka dipanggil kembali ke Makassar oleh Sultan Muhammad Said. Dua datuk itu, meskipun demikian, telah memainkan peranan yang sangat penting dan meletakkan dasar-dasar bagi perkembangan Islam di Bima pada masa-masa sesudah pemerintahan Sultan Abdul Kahir. Sang sultan ketika melepaskan kepergian dua gurunya itu menitipkan pesan agar mereka sesegera mungkin mengirimkan guru-guru pengganti untuk melanjutkan dakwah Islam di Bima. Begitu pun sebaliknya, sang guru ketika akan meninggalkan Bima menitipkan pesan kepada sultan agar melanjutkan syiar dakwah Islam yang pondasinya mereka telah letakkan. Demi menunjukkan kesungguhannya dan menampakkan tanggung jawab atas amanah dari gurunya itu, sang sultan mengangkat sumpah, dikenal sebagai Sumpah Oi Ule, yang berbunyi:

Hai sekalian Hadat Menteriku, hai sekalian Gelarang, aku menyaksikan perkataanku dan perjanjianku ini kepada Allah Ta'ala Tuhan Yang Maha Esa dan kepada Rasulullah penghulu nabi kita Muhammad dan kepada sekalian malaikat Allah Ta'ala, maka barang siapa yang merombak dan melalui perjanjian aku dan kedua guruku itu sampai tujuannya sebagaimana dalam Bo ini, itulah orang yang dimurkai Allah dan Rasulullah dan segala malaikat, niscaya orang itu tiadalah mendapat selamat dunia akhirat, wallahu akhirnya syahidin.⁹

⁹ Teks sumpah dikutip dari Achmad, *Kerajaan Bima dan Keberadannya*, 98. M. Hilir Ismail memberikan keterangan tambahan bahwa teks sumpah itu terdapat dalam *Bo Melayu*. Lihat Ismail,

Penerus dakwah Islam di Bima sebagai pengganti dua datuk itu tidak kunjung datang hingga masa pemerintahan Sultan Bima I Abdul Kahir berakhir. Mereka baru tiba pada masa pemerintahan Sultan Bima II Abil Khair Sirajuddin. Mereka terdiri dari lima orang guru, yaitu Datuk Raja Lelo, Datuk Iskandar, Datuk Lela, Datuk Selang Kota, dan Datuk Panjang. Disebabkan oleh perhatiannya yang kurang terhadap Islam, Sultan Abil Khair Sirajuddin pada awalnya bersikap tidak antusias dengan kehadiran para datuk itu, suatu sikap yang bertolak belakang bila dibandingkan dengan mendiang ayahnya, Sultan Abdul Kahir. Para datuk itu kemudian menasehati dan mengingatkan sang sultan dengan Sumpah Oi Ule yang pernah diangkat oleh ayahnya. Tergugah oleh sumpah itu, Abil Khair Sirajuddin berubah sikap secara drastis terhadap para guru itu dan dakwah Islam. Girah keislamannya mencuat dan penghormatannya terhadap para guru pun muncul. Dalam rangka menggairahkan dakwah Islam di wilayah kesultanannya dia menginisiasi untuk diadakannya suatu perayaan yang meriah setiap tahun pada bulan Rabiul Awal yang disebut dengan Hanta Ua Pua. Perayaan yang kemudian menjadi tradisi hingga akhir masa Kesultanan Bima itu bertujuan untuk: (a) memuliakan hari kelahiran Nabi Muhammad saw, (b) memperingati masuknya Islam ke Bima dan berdirinya Kesultanan Bima, dan (c) menghormati para penghulu Malaju (Melayu, datuk gurunya) beserta kaum dan keturunannya yang telah berjasa menyebarkan Islam di tanah Bima. Selain perayaan Hanta Ua Pua itu, pada masa pemerintahan Sultan Abil

Peran Kesultanan Bima, 67. Manuskrip *Bo Melayu* adalah salah satu dari beberapa *Bo* (manuskrip yang berisi catatan tentang kerajaan Bima) yang dirujuk dalam berbagai penulisan sejarah Kerajaan Bima. *Bo* yang lainnya yang dikenal oleh masyarakat Bima adalah *Bo Sangaji Kai* dan *Bo Ruma Bicara Kai*. Transkripsi *Bo Sangaji Kai* sudah diterbitkan menjadi buku, lihat Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Keberadaan *Bo* yang lain selain *Bo Sangaji Kai* yang saat ini tersimpan di Museum Kebudayaan Samparaja Bima itu kontroversial, karena saat ini tidak diketahui pasti siapa yang memegang atau memilikinya.

Khair Sirajudin diadakan pula perayaan dalam rangka menyambut hari raya Idul Fitri dan Idul Adha, sehingga dikenal tiga perayaan keislaman yang sangat meriah pada setiap tahun. Tiga perayaan itu disebut dalam ungkapan Bima *rawi na'e matolu kali samba'a*¹⁰ (Bima: hajatan besar yang tiga kali dalam setahun). Tiga perayaan itu kemudian mentradisi dalam masa pemerintahan sultan-sultan selanjutnya hingga sultan yang terakhir, Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin.

Masa pemerintahan Sultan Bima II Abil Khair Sirajuddin dapat dinilai sebagai titik awal monumental dakwah Islam di Bima, baik secara kultural maupun struktural. Secara kultural pada masa itu mulai tercipta beberapa simbol ekspresi keislaman, misalnya, dalam bentuk perayaan-perayaan, seperti *rawi na'e matolu kali samba'a*, karya seni, seperti tari kanja,¹¹ dan penggunaan aksara Arab Melayu sebagai aksara resmi dalam kegiatan penulisan menggantikan aksara tradisional Bima. Penggunaan aksara Arab Melayu itu didasari anggapan sultan bahwa aksara itu sebagai "*pahu tunti ro reka di ridla kai ba Allah Ta'ala*" (Bima: rupa tulisan yang diridai Allah Taala) sebagaimana direkam dalam catatan *Bo* sebagai berikut:

Hijratun Nabi s.a.w. 1055 sanat mba'a na alif sampuru lima nain wura Muharram waktu Dhohor, ai saat ede na wara ro kantea ra ndai Rumata Sangaji Mantau Uma Jati Sultan Abil Khair Sirajuddin, donggo kaina parenta di dou ra kapatu kaina ndi ma reka ro tuntina, katanda na sa au-au ra ma ndadi simpana nggahi ra wi'i, simpana ntangga aura di katanda, di bade kai ra rawi ba nu'u ra ntuwu, di conto ro baba na ba dou makento mai ... Kai ndede na eli marongga, tatunti ra Bo ba Dana Mbojo kai nggahi ro eli cara Malaju kai pahu tunti ro reka di ridla kai ba Allah Ta'ala.¹²

¹⁰ Ismail, *Peran Kesultanan Bima*, 70-73.

¹¹ Syukri Ibrahim, "Sultan Abdul Khair Sirajuddin dan Peranannya...".

¹² Transkrip oleh Lalu Massir, dikutip dari Syukri, "Sultan Abdul Khair Sirajuddin dan Peranannya...", 60. Terjemahan bebas kutipan itu adalah: "Hijrah Nabi saw 1055 tahun Alif lima belas hari bulan Muharram waktu zuhur, pada saat itu Rumata Sangaji Mantau Uma Jati Sultan Abil Khair Sirajuddin memerintahkan kepada orang yang dipatutkan untuk mencatat dan menulis sesuatu yang terjadi agar kekal apa yang diwasiatkan, agar langgeng apa yang diabadikan untuk menjadi contoh bagi mereka yang akan datang ... Justru karena demikianlah perintah yang datang, maka

Kebijakan Abil Khair Sirajuddin untuk mengganti aksara Bima menjadi Arab Melayu itu menjelaskan mengapa pada saat sekarang ditemukan banyak naskah warisan Kesultanan Bima yang beraksara Arab Melayu dan berbahasa Melayu yang saat ini terkoleksi di Museum Kebudayaan Samparaja Bima. Kebijakan itu ternyata tidak membuat aksara Bima hilang sepenuhnya dalam kegiatan penulisan naskah. Peneliti menemukan lima di antara lebih dari 200 naskah Bima yang Meskipun demikian, aksara itu tidak lagi sepenuhnya asli, karena terdapat unsur-unsur pengaruh penulisan Arab, seperti adanya tanda *tashdīd*.¹³

Dakwah Islam masa pemerintahan Sultan Abil Khair, secara struktural, ditandai pula dengan diciptakannya jabatan-jabatan keagamaan yang terstruktur mulai dari *asi* (Bima: istana) Kesultanan Bima hingga ke desa-desa. Para pemangku jabatan itulah yang memotori segenap kegiatan dakwah dan pendidikan Islam hingga ke pelosok desa. Mereka menjadi tokoh agama dan pemimpin setiap kegiatan keagamaan, dan mereka memperoleh dukungan dari sultan dalam bentuk lahan sawah garapan yang mereka nikmati hasilnya untuk penghidupan mereka.

Jabatan keagamaan menjadi salah satu jabatan yang terintegralkan dalam struktur kekuasaan Kesultanan Bima yang disebut dengan Sara Hukum (Majelis

ditulislah *Bo Dana Mbojo* dengan memakai bahasa Melayu dengan rupa tulisan yang diridai oleh Allah Ta'ala.”

¹³ Upaya merekonstruksi secara utuh aksara Bima berdasarkan salah naskah yang ada di Museum Samparaja Bima untuk pertama kali dilakukan oleh Mukhlis melalui sebuah penelitian filologi tahun 2006. Lihat Mukhlis, *Tana' o Kakidi Sambeya (Alih Aksara, Alih Bahasa, dan Analisis Isi)* (Laporan Penelitian -- Lembaga Penelitian IAIN Mataram, 2006). Melalui penelitiannya itu Mukhlis berhasil mengidentifikasi 23 aksara Bima sekaligus dengan karakteristik serta sandangannya sehingga bisa menjadi pedoman untuk melakukan pembacaan terhadap naskah-naskah beraksara Bima lainnya. Hasil penelitian itu pernah dipresentasikan dalam “Temu Peneliti Naskah Keagamaan Nusantara” yang diselenggarakan oleh Balitbang Diklat, Puslitbang Lektur Keagamaan Kemenag tanggal 7-10 Juli 2010 di Hotel The Hills, Bukittinggi, Sumatera Barat, dan lebih lanjut dipublikasikan dalam Mukhlis, “Kakidi ro Kahoso kai Sambeya: Analisis atas Teks Sembahyang Beraksara dan Berbahasa Bima”, *Lektur Keagamaan* Vol. IX No. 2 (November, 2011), 269-290.

Agama). Ketua majelis itu disebut dengan *qadli* yang dipercayakan kepada seorang ulama yang dinilai dalam dan luas ilmu agamanya. *Qadli* membawahi empat jabatan khatib, yaitu *khatib tua*, *khatib karoto*, *khatib lawili* dan *khatib toi*.¹⁴ Semua jabatan khatib itu memiliki kesamaan tugas sebagai pejabat penyiaran agama Islam. Namun di antara mereka terdapat perbedaan dalam beberapa tugas khusus. *Khatib tua* bertugas membantu *qadli* dalam memberikan fatwa-fatwa; *khatib karoto* bertugas mengoordinasi upacara-upacara keagamaan; *khatib lawili* bertugas menyeleksi hasil koordinasi *khatib toi*; *khatib toi* bertugas mengoordinasi para *lebe nae*.

Lebe nae adalah jabatan kepala urusan agama pada tingkat *jeneli*, sekarang setara dengan wilayah kecamatan, yang mana setiap kejenelian itu dapat mencakup beberapa desa atau kampung. Dalam wilayah Kesultanan Bima terdapat 11 jeneli, yaitu: (1) Jeneli Belo, (2) Jeneli Bolo, (3) Jeneli Donggo, (4) Jeneli Monta, (5) Jeneli Parado, (6) Jeneli Rasanae, (7) Jeneli Sape, (8) Jeneli Wawo, (9) Jeneli Wera, (10) Jeneli Woha, dan (11) Jeneli Kore. Jeneli Kore adalah yang termuda dan terbentuk setelah Kerajaan Sanggar bergabung dengan Bima pada tahun 1928.¹⁵ Di dalam setiap kejenelian itu diangkat minimal satu *lebe nae*. Penempatan *lebe nae* itu tidak selamanya hanya satu pada satu kejenelian, tetapi bisa terdapat dua atau lebih *lebe nae*, tergantung pada keluasan wilayah kejenelian tersebut.¹⁶ Itulah sebabnya, sebagaimana tertera dalam Tabel 4.2, jabatan *lebe nae* mencapai 21 orang, hampir dua kali lipat jumlah kejenelian. Kejenelian Belo dan Rasanae masing-masing memiliki tiga *lebe nae*; kejenelian Bolo, Sape, Wawo, Wera, Woha, dan Kore masing-masing memiliki dua *lebe nae*; dan hanya kejenelian Donggo, Monta, dan

¹⁴ Amin, *Sedjarah Bima*, 67.

¹⁵ Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai*, 616 dan 630.

¹⁶ Abdullah, *Peradilan Agama*, 208.

Parado yang masing-masing memiliki satu *lebe nae*. Setiap *lebe nae* di suatu *jeneli* membawahi dan mengoordinasi beberapa *cepe lebe* yang berkedudukan di setiap desa dalam wilayah kejeneliannya. Itulah pula sebabnya mengapa jumlah *cepe lebe* itu menjadi sangat banyak. Penelitian dari Abdullah mengungkapkan daftar seluruh *cepe lebe* di Bima yang diterbitkan oleh Sekretaris Daerah Tingkat II Kabupaten Bima pada tanggal 30 Oktober 1982. Jumlah mereka mencapai 323 orang, di mana dalam setiap desa jumlah mereka lebih dari satu orang¹⁷ (daftar lengkapnya dapat dilihat dalam lampiran tulisan ini).

Cepe lebe bertugas mendampingi dan membantu gelarang (kepala desa atau kepala kampung) dalam menangani masalah-masalah tertentu dalam masyarakat di desa/kampung mereka masing-masing. Masalah-masalah yang menjadi kewenangan para *cepe lebe* itu meliputi pernikahan, perceraian, harta warisan, tunjangan suami untuk bekas isteri selama perceraian, perzinaan, dan pelanggaran-pelanggaran hukum lainnya. Mereka menyelesaikan masalah-masalah itu terutama dengan berpijak pada hukum Islam dan ditopang pula dengan hukum adat. Hooker menyitir deskripsi Goethals tentang hal itu, "...Islam there is represented by a hierarchy of mosque officials, headed by the lebe. The lebe applies both Islamic and adat law to matters such as marriage, divorces, inheritance, alimony, adultery and illegitimacy...".¹⁸

Penggambaran di atas menunjukkan bahwa jabatan keagamaan dalam Kesultanan Bima yang dimulai sejak masa Sultan Bima II Abil Khair Sirajuddin sudah tertata struktur dan hierarkinya sedemikian rupa mulai dari tingkat pusat (*asi/istana*) hingga ke tingkat desa dan kampung-kampung. Mereka itulah yang

¹⁷ Abdullah, *Peradilan Agama*, 323-326.

¹⁸ Roy F. Ellen, "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia", dalam *Islam in South-East Asia*, M. B. Hooker (ed.) (Leiden: E. J. Brill, 1983), 67.

menempati garda terdepan kegiatan dakwah dan pendidikan Islam di Bima yang berpusat di *langga* (Bima: langgar atau musalla) dan *sigi* (Bima: masjid). Anggota masyarakat yang tidak memangku jabatan tersebut tetapi memiliki pengetahuan agama Islam dan kepandaian membaca al-Qur'an juga menjadi aktor pendidikan Islam. Mereka yang dalam pergaulan masyarakat disebut dengan guru atau *guru ngaji*¹⁹ itu mengajarkan keterampilan membaca al-Qur'an dan pengetahuan dasar agama Islam terutama dasar-dasar dalam bidang fikih dan akidah.

Kegiatan pengajaran al-Qur'an dan pengetahuan agama Islam berlangsung pada malam hari seusai salat magrib. Para peserta yang terdiri dari anak-anak usia enam hingga lima belas tahun mendatangi *uma guru ngaji* (rumah guru mengaji) atau sering disingkat dengan *uma guru*, sebagian ada juga yang datang ke *sigi* atau *langga* di mana mereka akan diajar mengaji oleh *lebe nae*, *cepe lebe*, *robo* atau *bilal*. Di dalam suatu kampung bisa saja terdapat beberapa *uma guru ngaji* yang menyelenggarakan kegiatan yang sama dan pada waktu yang beriringan pula. Hal itu menciptakan suasana yang semarak dengan riuh rendah dan lantunan suara anak-anak yang belajar mengaji.

Suasana semarak anak-anak usia 6 sampai 10 tahun belajar mengaji seperti itu sebenarnya sejak dahulu dapat dijumpai di berbagai desa atau kampung yang mayoritas penduduknya muslim di Indonesia. Suasana demikian direkam oleh Snouck Hurgronje dalam catatan amatannya pada masa penjajahan Belanda, sebagaimana dikutip oleh Steenbrink sebagai berikut:

¹⁹ Penggunaan sebutan guru dalam kultur masyarakat Bima tradisional tidak dikaitkan dengan jabatan formal sebagaimana guru di sekolah/madrasah dalam pengertian masa kini. Seseorang yang dipandang memiliki pengetahuan agama Islam yang luas akan serta merta dipanggil guru oleh masyarakat sekitarnya.

Pengajian Al-Qur'an ini diberikan secara individual kepada para murid. Biasanya mereka berkumpul di salah satu langgar atau di serambi rumah sang guru. Mereka membaca dan melagukan ayat-ayat suci di hadapan guru satu persatu di bawah bimbingannya selama $\frac{1}{4}$ atau $\frac{1}{2}$ jam. Ketika salah seorang murid menghadap guru, murid lainnya dengan suara keras mengulang kaji kemarin atau lanjutan pelajaran yang telah diperbaiki gurunya. Jadi dalam langgar atau rumah semacam itu, orang dapat mendengar bermacam-macam suara yang bercampur aduk menjadi satu. Tetapi, karena semenjak kanak-kanak terbiasa hanya mendengar suara mereka sendiri, para murid tersebut tidak terganggu suara murid yang lain.²⁰

Usai kegiatan belajar mengaji itu sebagian dari anak-anak itu pulang kembali ke rumah masing-masing, dan sebagian lagi menginap di rumah sang guru. Sebelum mereka bubar biasanya mereka melakukan beberapa pekerjaan ringan untuk melayani keperluan sang guru, seperti mengisi air di gentong untuk keperluan air minum, memasak, dan berwudu. Mereka sangat menghormati guru mereka, demikian pula orang tua mereka. *Guru ngaji* tidak memperoleh bayaran dari peserta didiknya, tetapi biasanya dia mendapatkan pemberian insidental dari para orang tua peserta didiknya dan pihak kesultanan, misalnya dalam bentuk makanan atau hasil panen. Situasi demikian terjadi di berbagai pelosok wilayah Kesultanan Bima.

Regenerasi para aktor pendidikan Islam di Bima berlangsung dalam dua pola, yaitu alamiah/tradisional dan terstruktur. Pada tingkat *guru ngaji*, regenerasi itu berlangsung secara alamiah. Tradisi menjadi *guru ngaji* biasanya dilanjutkan oleh salah satu dari anak *guru ngaji* apabila sang guru itu telah meninggal dunia atau sudah terlalu tua dan tidak cekatan lagi menjalankan fungsi itu. *Anamori ngaji* (Bima: murid mengaji) dari seseorang *guru ngaji* pun ada yang menginisiasi kegiatan pembelajaran al-Qur'an dan agama Islam di rumahnya setelah mereka dewasa dan berkeluarga. Biasanya dia mengawalinya dengan mengajari anak-anaknya sendiri

²⁰ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 11.

kemudian di antara anak-anak tetangganya ada yang ikut bergabung untuk belajar kepadanya. Lama kelamaan yang bersangkutan akan dikenal sebagai *guru ngaji*. Pada tingkat *lebe nae* dan *cepe lebe*, dikarenakan itu adalah jabatan keagamaan yang diresmikan oleh Kesultanan Bima, maka regenerasinya pun terstruktur. Pemangku jabatan itu diganti apabila yang bersangkutan meninggal dunia atau berhalangan tetap, seperti usia yang sudah terlalu tua atau sakit yang menyebabkan dia tidak bisa menjalankan fungsinya selaku *lebe nae* atau *cepe lebe*. Pengganti mereka selalu berasal dari penduduk di wilayah kerja mereka sendiri jika ada di antara mereka yang dipandang telah memenuhi syarat, yaitu memiliki pengetahuan agama yang luas dan diutamakan bagi yang sudah haji. Pengganti *cepe lebe* ditunjuk oleh *lebe nae*. Pengganti *lebe nae* ditunjuk oleh *khatib toi*. Demikian seterusnya ke atas hingga jabatan keagamaan tertinggi, yaitu Qadli yang ditunjuk dan dipilih langsung oleh sultan. Pada dasarnya penetapan seseorang sebagai pengganti pajabat yang lama semuanya harus atas sepengetahuan dan restu dari sultan Bima.

Penggambaran di atas menunjukkan bahwa lembaga pendidikan di dalam masyarakat di Kesultanan Bima adalah *uma guru ngaji*, *langga* dan *sigi*. *Langga* dan *sigi*, khususnya yang menjadi tempat “dinas” bagi *lebe nae* dan *cepe lebe* didirikan oleh Kesultanan Bima. Pada masa Kesultanan Bima dahulu, hanya sedikit tempat ibadah itu yang didirikan oleh masyarakat. Tiga pusat penyelenggara pendidikan Islam di Kesultanan Bima itu memainkan peranan yang sangat penting dalam melanggengkan dan menggiatkan dakwah Islam di Bima. Selain di tiga pusat pendidikan Islam itu, kegiatan pendidikan Islam juga berlangsung dalam lingkungan istana Kesultanan Bima yang diperuntukkan bagi anak-anak sultan dan para pejabat istana. Aktor pendidik dalam lingkungan itu adalah Qadli dan empat jabatan yang

dibawahinya, yaitu *khatib tua*, *khatib karoto*, *khatib lawili* dan *khatib toi*. Selain para pejabat keagamaan itu, aktor pendidik di lingkungan *asi* ada pula yang didatangkan dari luar Bima sebagai ulama undangan sultan. Mereka di antaranya adalah Datuk ri Banda dan Datuk ri Tiro (pada masa Sultan Abdul Kahir), Datuk Raja Lelo, Datuk Iskandar, Datuk Lela, Datuk Selang Kota, dan Datuk Panjang (pada masa Sultan Abil Khair Sirajuddin), dan Syekh Umar Al-Bantany (menjabat sebagai mufti pada masa Sultan Nuruddin).²¹ Selain menjadi guru bagi sultan dan keluarganya, mereka juga menjadi guru bagi para ulama Bima pada masa itu. Dengan demikian, maka secara keseluruhan tradisi pendidikan Islam dalam Kesultanan Bima berlangsung di empat tempat, yaitu *uma guru ngaji*, *langga*, *sigi*, dan lingkungan *asi*.

Tidak ada pusat pendidikan Islam di Kesultanan Bima selain dari empat tempat yang telah dikemukakan di atas. Keadaan seperti itu tetap berlangsung hingga pertengahan masa pemerintahan Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin yang memerintah tahun 1915-1951. Sultan itu kemudian berinisiatif mendirikan sebuah madrasah dengan nama Darut Tarbiyah pada tahun 1931 bertempat di desa Raba Ngodu, sekitar satu kilometer ke arah timur dari istana Kesultanan Bima. Madrasah itu didirikan sebagai respons terhadap kehadiran lembaga pendidikan (sekolah) Belanda. Madrasah Darut Tarbiyah (MDT) itu tercatat sebagai lembaga pendidikan Islam formal pertama di Bima dengan menerapkan sistem klasikal *a la* sekolah Belanda pada masa itu.

Ada beberapa simpulan yang diangkat dari uraian di atas, yaitu:

1. Pendidikan Islam di Bima berlangsung dalam dua tradisi, yaitu *asi*/istana dan masyarakat umum. Aktor pendidik Islam dalam tradisi *asi* terdiri dari para guru

²¹ Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo*, 118.

yang didatangkan dari luar Bima dan pejabat keagamaan di lingkungan istana (mufti, qadli dan para khatib). Aktor pendidik Islam di kalangan masyarakat umum adalah para *lebe nae* di setiap kejenelian, *cepe lebe* di setiap desa, *bilal* dan *robo* di *sigi* atau *langga*, dan *guru ngaji-guru ngaji* di setiap kampung dan desa.

2. Sejak awal Islam masuk ke Bima hingga berakhirnya masa Kesultanan Bima (selama \pm 300 tahun) pusat-pusat pendidikan Islam terdiri dari lingkungan istana (*asi*), *sigi*, *langga*, dan *uma guru ngaji* (rumah-rumah para *guru ngaji*). Pada masa Sultan Bima XIV (1915-1951) muncul madrasah-madrasah sebagai tandingan terhadap sekolah yang didirikan oleh Belanda.
3. Dari enam jenis pendidikan Islam, sebagaimana dikemukakan oleh Muhaimin pada awal sub bab ini, hanya ada dua yang jenis yang dapat ditelusuri dalam tradisi pendidikan Islam di Bima, yaitu pendidikan Islam dalam keluarga atau tempat ibadah, dan madrasah. Madrasah itu pun, sebagaimana diuraikan dalam sub bab di bawah ini, munculnya pada pertengahan abad XX atau menjelang masa berakhirnya era Kesultanan Bima.

2. Madrasah dan Sekolah

Salah satu poin yang dapat disimpulkan dari uraian dalam sub bab di atas adalah bahwa sejak awal Islam masuk ke Bima hingga berakhirnya masa Kesultanan Bima tidak terdapat lembaga pendidikan pesantren dan aktor pendidik kiai dalam pengertian dan karakteristik sebagaimana pesantren dan kiai di Jawa. Sebagaimana dirumuskan oleh Zamakhsyari Dhofier,²² karakteristik utama pesantren di Jawa

²² Dhofier, *Tradisi Pesantren*.

adalah adanya kiai sebagai figur sentral dan pendidik, santri yang belajar, masjid sebagai pusat kegiatan pendidikan dan keagamaan, kegiatan pengkajian kitab-kitab, dan pondok tempat tinggal para santri. Dari lima unsur itu kiai adalah unsur terpenting, karena dia adalah perintis berdirinya pondok pesantren dan selanjutnya menjadi pimpinannya. Kiai itu pula mempersiapkan dan berpengaruh dalam menentukan siapa yang akan menggantikannya kelak kemudian hari. Kiai menjadi pemimpin tunggal di pondok pesantren. Meskipun demikian dalam perkembangannya model kepemimpinan tunggal itu banyak yang sudah bergeser menjadi bersifat kolektif dan kolegal.²³

Selain memiliki karisma terhadap para santri dan ustaz dalam pesantren yang dipimpinnya kiai juga memiliki pengaruh di luar baik dalam hubungan antar pesantren maupun dalam konteks sosial dan politik. Sejak mulanya, kiai sebagai pemimpin agama memiliki kohesifitas yang sangat kuat dengan komunitas pesantren dan masyarakat di sekitar pesantren. Dalam masyarakat muslim, khususnya yang masih tradisional, kiai dalam kapasitasnya sebagai pemimpin informal terkadang lebih didengar dan dihormati ketimbang pemimpin formal yang duduk dalam struktur birokrasi. Bahkan dalam keadaan tertentu, seperti untuk mendongkrak popularitas dan meraih simpati masyarakat luas, pemimpin formal mendekati pemimpin informal, seperti kiai, yang diyakininya memiliki kedekatan kultural dan emosional dengan masyarakat.

Sosok seperti kiai dengan segenap karisma dan pengaruhnya seperti tergambar di atas tidak lahir di Bima, setidaknya hingga berakhirnya periode

²³ Tentang ragam dan pergeseran model kepemimpinan kiai di pesantren lihat Imron Arifin. *Kepemimpinan Kyai Kasus Pondok Pesantren Tebuireng* (Malang: Kalimasahada, 1993); lihat juga Sukanto. *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999).

Kesultanan Bima, secara *de jure* 2 Oktober 1950.²⁴ Hal itu, menurut penulis, berkaitan dengan proses dan pola islamisasi di Bima lebih bersifat *top down* daripada *bottom up*. Sebagaimana telah diuraikan dalam bahasan bab sebelumnya, bahwa islamisasi massif di Bima terjadi setelah Raja Bima XXVI memeluk agama Islam dan berkedudukan sebagai Sultan Bima I dengan nama Sultan Abdul Kahir (memerintah ± 1620-1640).

Proses islamisasi di atas menjadi lebih menyeluruh baik secara kultural maupun struktural pada masa pemerintahan Sultan Bima II Abil Khair Sirajuddin yang menahtai Kesultanan Bima dari tahun 1640 hingga 1682. Proses itulah yang penulis sebut sebagai proses islamisasi *top down*, di mana kegiatan dakwah Islam lebih diinisiasi oleh istana dengan dukungan kekuasaan dan aparatus Kesultanan Bima. Hal itu berbeda dari pola yang terjadi beberapa daerah lain, seperti di sebagian besar daerah di pulau Jawa. Di daerah-daerah itu islamisasi pada awalnya lebih bersifat *bottom up*. Islam tumbuh dan berkembang di luar lingkaran kekuasaan yang diinisiasi oleh para ulama yang kemudian disebut dengan kiai. Mereka sangat dekat dengan denyut nadi kehidupan masyarakat yang menjadi sasaran dakwah Islamnya, dan oleh sebab itu mereka kemudian menjadi figur pemimpin yang karismatik dan memiliki kohesifitas sosial yang tinggi dengan masyarakatnya. Mereka menjadi

²⁴ Pemerintahan Kesultanan Bima secara *de jure* tidak eksis lagi dan berubah bentuk menjadi Swapraja Bima berdasarkan UU Negara Indonesia Timur (NIT) No. 44 Tahun 1950 tanggal 2 Oktober 1950. NIT adalah negara boneka bentukan H. J. van Mook (perwakilan Kerajaan Belanda di Indonesia) melalui Konferensi Denpasar diprakarsainya pada tanggal 6 Desember 1946 dengan mengundang para kepala pemerintahan Maluku, Sulawesi, dan Sunda Kecil (Bali dan Nusa Tenggara). Konferensi yang salah satu hasilnya memilih Tjokorda Gede Raka Sukawati sebagai presiden NIT itu merupakan tindak lanjut dari Konferensi Malino tanggal 15 Juni 1946 yang menjadi bagian dari siasat Belanda untuk merongrong upaya RI dalam diplomasi memperoleh pengakuan internasional atas kemerdekaan dan kedaulatannya. Meskipun secara *de jure* demikian, secara *de facto* Kesultanan Bima dapat dinyatakan eksis hingga meninggalnya Sultan Muhammad Salahuddin tanggal 11 Juli 1951. Dia meninggal di Jakarta sewaktu dalam proses pengobatan penyakitnya, dan dimakamkan tempat pemakaman umum Karet Tanah Abang Jakarta. Lihat Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 384-394.

pionir kegiatan dakwah dan membentuk pusat-pusat pengajaran Islam di pedalaman-pedalaman pulau Jawa. Tempat-tempat itulah yang dalam perkembangan selanjutnya menjadi cikal bakal lahirnya lembaga pendidikan pesantren, di mana para kiai itulah yang menjadi tokoh sentralnya. Ketika Islam di daerah itu menjadi semakin mapan secara perlahan pengaruhnya mulai merembes dan menyentuh pusat kekuasaan.

Dalam proses islamisasi di Bima, pada kenyataannya, pola *bottom up* dan *top down* itu berjalan berbarengan, bahkan yang pertama berlangsung lebih awal dibandingkan yang kedua. Namun demikian, pola yang pertama itu terhenti secara prematur, tidak berkembang lebih lanjut sebagaimana yang terjadi, misalnya di pulau Jawa dan Lombok. Justru pola yang kedua, yang momentumnya diawali dengan perebutan kembali tahta Kesultanan Bima oleh Abdul Kahir (Sultan Bima I memerintah ± 1620-1640), itulah yang dominan. Pola islamisasi itu, yang lebih digencarkan lagi oleh Sultan Bima II Abil Khair Sirajuddin, berdampak menyeluruh dan membuat jejak-jejak dari pola yang pertama hampir tidak terlacak lagi. Pola seperti itu tidak saja membuat tidak munculnya figur pemimpin agama seperti kiai, tetapi juga tidak tumbuhnya lembaga pendidikan seperti pesantren yang menjadi basis pengaruh kiai.

Sultan melakukan institusionalisasi keulamaan dengan mengangkat pemuka agama Islam mulai dari tingkat pusat (istana) yang disebut dengan Qadli atau Mufti hingga ke tingkat desa dan kampung yang disebut dengan *cepe lebe*. Mereka itulah yang memegang otoritas keagamaan sesuai dengan tingkat wewenang yang dimilikinya. Satu hal yang menyamakan mereka dalam segala tingkatannya adalah bahwa mereka memikul tugas sebagai aktor utama dakwah dan pengajaran Islam bagi warga di mana mereka tinggal. Di luar struktur keulamaan itu terdapat para *guru*

ngaji yang mengajarkan al-Qur'an dan pengetahuan agama Islam di rumah-rumah mereka, tetapi pengaruh mereka tidak melampaui pengaruh ulama struktural yang terendah sekalipun, *cepe lebe*. Kegiatan dan pengaruh mereka terbatas pada tetangga di sekitar rumahnya saja. Secara keseluruhan, pusat pengajaran Islam pada masa Kesultanan Bima terdiri dari lingkungan *asi*, *sigi*, *langga*, dan *uma guru ngaji* (istana, masjid, langgar, dan rumah guru mengaji).

Situasi seperti tergambar di atas berlangsung hingga pemerintahan Sultan Bima XIII Ibrahim. Barulah pada masa Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin (memerintah 1915-1951) didirikan madrasah-madrasah sebagai tandingan terhadap sekolah yang didirikan oleh Belanda. Bermula sejak masa pemerintahan Sultan Bima XII Ibrahim pemerintah Hindia Belanda mendirikan Sekolah Kelas I²⁵ di kampung Soro Bima pada tahun 1899; Soro termasuk salah satu desa dalam wilayah kejenelian Sape (sekarang kecamatan Lambu Kabupaten Bima), daerah pesisir timur wilayah kerajaan Bima. Sekolah ini diperuntukkan bagi anak-anak orang Belanda yang bertugas di benteng di sekitar situ. Bahasa pengantar yang digunakan adalah bahasa Belanda dan gurunya pun terdiri dari orang-orang Belanda. Namun dalam perkembangannya, sekolah ini ditutup karena anak-anak Belanda semakin sedikit jumlahnya disebabkan mereka mengikuti orang tuanya berpindah ke daerah lain. Sebagai penggantinya di tempat yang sama didirikan Sekolah Kelas II²⁶ yang

²⁵ Sekolah kelas I merupakan tempat belajar anak-anak Belanda sebagai embrio dari Holland Inlandsche School (HIS). Lama belajarnya selama 6 atau 7 tahun dengan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantarnya. Mata pelajaran yang diajarkan meliputi: membaca, menulis, berhitung, ilmu bumi, sejarah, pengetahuan alam dan pengetahuan mengukur tanah. Gurunya terdiri dari tamatan Kweek School yang ditunjang oleh biaya besar dari pemerintah.

²⁶ Sekolah Kelas II merupakan tempat belajar anak-anak Bumiputera yakni Volk School yang kemudian dikembangkan menjadi Vervolk School (Sekolah Desa dan Lanjutan) yang juga dikenal sebagai sekolah desa atau Gubernemen. Lama pendidikannya adalah 3 tahun dengan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantarnya. Mata pelajaran yang diajarkan mencakup: membaca, menulis dan berhitung. Gurunya berasal dari tamatan Kursus Normal School atau alumni Vervolk School yang

diperuntukkan bagi anak-anak Bumiputera. Beberapa anak orang Belanda yang masih berada di daerah itu juga mengikuti pelajaran bersama anak-anak Bumiputera. Lama pendidikannya selama 4 tahun dengan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantarnya. Sekolah itu cukup diminati karena banyaknya jumlah siswa yang belajar di situ hingga mencapai 40 orang siswa. Pada tahun 1905 Sekolah Kelas II ini dipindahkan dan menempati gedung baru di kampung Benteng yang letaknya hanya sekitar satu kilometer sebelah barat laut istana Kesultanan Bima. Kayu untuk bahan pembangunan gedung baru berkualitas tinggi yang sengaja didatangkan dari Makassar dalam keadaan siap pasang. Lokasi dan bangunan sekolah itu sampai sekarang masih ada dan menjadi Sekolah Dasar Negeri 1 Bima.²⁷

Setelah dua sekolah yang disebutkan di atas bermunculan sekolah-sekolah lainnya di Bima, yaitu:

1. Tiga buah Sekolah Desa pada tahun 1911, yaitu di Raba (Kejenelian Rasanae), Tente (Kejenelian Woha), dan Sila (Kejenelian Bolo);
2. Setelah tiga Sekolah Desa pada tahun 1911 itu, pada tahun-tahun selanjutnya, didirikan 15 (lima belas) Sekolah Desa lagi, yaitu dua sekolah di Kejenelian Bolo (masing di desa Dena dan Bolo), lima sekolah di Kejenelian Sape (masing-masing di desa Sumi, Simpasai, Parangina, Sari, dan Soro), tiga di Kejenelian Wawo (masing-masing di desa Maria, Raba, dan Karumbu), satu sekolah di Kejenelian Monta (yaitu di desa Tangga), tiga sekolah di Kejenelian Woha (masing-masing di desa Samili, Penapali, dan Talabiu), dan dua sekolah di Kejenelian Donggo (masing-masing di desa Kala dan Mangge)

sengaja direkrut untuk menjadi guru melalui pendidikan tambahan selama 1 tahun. Biaya penyelenggaraan sekolah ditanggung oleh desa itu sendiri.

²⁷ Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, 288-290.

3. Meisyes School Puteri Bima tahun 1916 dengan pembiayaan dibebankan kepada pemerintah kerajaan Bima;
4. Normal Cursus/School pada tahun 1918 di dua tempat, yaitu di desa Benteng (kota Bima) dan Sape; sekolah ini didirikan untuk memberikan pendidikan keguruan selama satu tahun untuk lulusan Vervolk School yang dipersiapkan sebagai guru di Sekolah Desa. Guru pengajar di Normal Cursus ini adalah tamatan Kweek School yang di antaranya didatangkan dari Kupang, Rote, dan Sabu yang nota bene adalah daerah mayoritas Kristen.
5. Holland Inlandsche School (HIS) pada tahun 1921 yang dikhususkan untuk anak-anak golongan elit; dibangun di Raba, sekitar dua kilometer sebelah timur istana Bima; sekarang bekas gedungnya digunakan menjadi gedung SMAN 1 Bima.
6. Kok School (sekolah memasak) pada tahun 1922; didirikan di Raba berhadapan dengan diantarai jalan dengan HIS di atas;
7. Normal Cursus yang dibentuk tahun 1918 di Raba diubah dan ditingkatkan statusnya, pada tahun 1937, menjadi Cursus Volk Onderwijzer (CVO) dengan masa belajar dua tahun, kemudian ditingkatkan lagi menjadi Opleiding voor Volk Onderwijzer (OVO) juga dengan masa belajar dua tahun.²⁸

Menilik tahun-tahun pendirian sekolah-sekolah di atas, maka masa itu bertepatan dengan paruh kedua dari masa pemerintahan Sultan Ibrahim (1881-1915) dan paruh pertama dari masa pemerintahan Sultan Muhammad Salahuddin (1915-1951). Sultan Muhammad Sulahuddin mulai merespons kehadiran sekolah-sekolah yang dintrodusir Belanda itu dengan mendirikan madrasah, yaitu Darut Tarbiyah di

²⁸ Ibid., 290-293.

Raba pada tahun 1931 dengan kepala madrasahny Muhammad Sanan (ulama yang didatangkan dari Makassar), dan Darul Ulum di Suntu pada tahun 1934 dengan kepala madrasahny Haji Abdurrahman Idris (ulama asal Bima yang menempuh pendidikan di Makkah, dan dipanggil pulang oleh Sultan).

Hingga akhir masa pemerintahan Sultan Muhammad Salahuddin (1951) terdapat 34 madrasah ibtdaiyah (MI) dan tsanawiyah (MTs) yang didirikan atas prakarsa dan dukungan penuh dari Kesultanan Bima. Dukungan itu tidak saja dalam bentuk dana pembangunan fisik dari awal hingga selesai tetapi juga biaya pendukung keberlangsungan lembaga-lembaga itu, seperti “gaji” untuk para guru. Dalam tabel 5.1 ditampilkan daftar madarasah yang didirikan selama masa pemerintahan Sultan Muhammad Salahuddin (1915-1951).

Tabel 5.1

Daftar Madrasah yang Didirikan Selama Masa Pemerintahan Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin (1915-1951)²⁹

No.	Nama Madrasah	Lokasi		Tanggal Pendirian	Keadaan hingga Tahun 2003
		Desa	Kecamatan		
1	Darut Tarbiyah	Raba Ngodu	Rasanae	1-7-1931	Tutup
2	Darul Ulum	Paruga	Rasanae	1-8-1938	Tutup
3	Darul Ulum	Tente	Woha	15-8-1942	Tutup
4	Madrasah Ibtidaiyah	Ngali	Belo	1-10-1942	Dinegerikan
5	Darul Ulum	Sila	Bolo	1-12-1942	Dinegerikan
6	Darul Ulum	O'o	Donggo	1-12-1942	Tutup
7	Darul Ulum	Mangge Kompo	Donggo	1-12-1942	Dinegerikan
8	Madrasah Ibtidaiyah	Tangga	Monta	1-1-1945	Hidup
9	Madrasah Tsanawiyah	Raba Ngodu	Rasanae	1-5-1945	Dinegerikan

²⁹ Yayasan Islam Kabupaten Bima, *Yayasan Islam Kabupaten Bima Fungsi dan Tugas-Tugasnya*, Bundel Laporan yang disampaikan kepada Walikota Bima tanggal 24 Oktober 2003 (Bima: YIKB, 2003).

No.	Nama Madrasah	Lokasi		Tanggal Pendirian	Keadaan hingga Tahun 2003
		Desa	Kecamatan		
10	Madrasah Ibtidaiyah	Maria	Wawo	1-9-1945	Tutup
11	Darul Ulum	Sape	Sape	1-11-1945	Tutup
12	Darul Ulum	Dompu	Dompu	1-1-1945	Tutup
13	Madrasah Ibtidaiyah	Belo	Belo	12-1-1946	Hidup
14	Madrasah Ibtidaiyah	Sumi	Sape	24-6-1946	Dinegerikan
15	Madrasah Ibtidaiyah	Karumbu	Wawo	1-7-1946	Hidup
16	Darul Ulum	Kempo	Dompu	1-9-1946	Tutup
17	Darul Ulum	Parado	Monta	1-9-1946	Dinegerikan
18	Madrasah Ibtidaiyah	Nata	Belo	21-9-1946	Hidup
19	Madrasah Ibtidaiyah	Dena	Bolo	1-12-1946	Hidup
20	Madrasah Ibtidaiyah	Nunggi	Wera	1-8-1947	Dinegerikan
21	Darul Ulum	Penanae	Rasanae	1-11-1947	Tutup
22	Darul Ulum	Benteng	Rasanae	1-9-1948	Tutup
23	Darul Ulum	Talabiu	Woha	1-9-1948	Tutup
24	Darul Ulum	Bajo Sarae Bugis	Sape	1-9-1948	Tutup
25	Madrasah Ibtidaiyah	Kore	Sanggar	1-9-1948	Hidup
26	Darul Ulum	Raba	Wawo	1-12-1948	Dinegerikan
27	Darul Ulum	Lampe	Rasanae	1-2-1949	Tutup
28	Madrasah Tsanawiyah	Dara	Rasanae	1-5-1950	Dinegerikan
29	Madrasah Ibtidaiyah	Cenggu	Belo	1-5-1950	Tutup
30	Madrasah Ibtidaiyah	Tolotangga	Monta	1-8-1950	Hidup
31	Madrasah Ibtidaiyah	Teke	Belo	1-8-1950	Tutup
32	Darul Ulum	Kodo	Rasanae	1-8-1950	Tutup
33	Sekolah Keputrian	Salama	Rasanae	1-9-1950	Tutup
34	Madrasah Ibtidaiyah	Dori Dunga	Donggo	1-8-1951	Tutup

Dengan wewenang yang dimilikinya BHS mengelola madrasah-madrasah itu sembari mengupayakan pendirian madrasah-madrasah baru dalam rangka memenuhi kebutuhan pendidikan Islam untuk masyarakat Bima saat itu. Peranan itu tetap

dijalankan meskipun Kesultanan Bima yang menerbitkan beslit pembentukannya secara *de jure* dinyatakan tidak ada lagi, dan berubah menjadi Daerah Swapraja Bima pada tahun 1950. Dalam perkembangan selanjutnya, dengan terbitnya Undang Undang Nomor 1 Tahun 1957 tentang Pokok Pokok Pemerintahan Daerah, Daerah Swapraja Bima itu pun dihapus dan berubah menjadi Daerah Tingkat II Kabupaten Bima yang berada dalam wilayah Daerah Tingkat I Bali dan Nusa Tenggara. Dalam konteks perubahan tatanan pemerintahan itu, BHS tetap menjalankan perannya dalam mengelola madrasah-madrasah warisan Kesultanan Bima.

Di luar pergulatannya mengelola madrasah-madrasah itu, BHS juga menghadapi pertarungan ideologi di mana sebagian dari masyarakat Bima yang konon didukung oleh PKI mendesak pemerintah daerah untuk membubarkan BHS. Pro dan kontra tentang keberadaan BHS dan perannya itu naik hingga ke tingkat lembaga legislatif dan berujung kepada lahirnya Keputusan Dewan Perwakilan Daerah Gotong Royong (DPRD-GR) Nomor 24/DPR/1967 tanggal 20 Juni 1967 yang memutuskan dua hal penting, yaitu:

1. Melikuidasi BHS menjadi Yayasan Islam atau Majelis Islam Kabupaten Bima.
2. Bupati Kepala Daerah Tingkat II Kabupaten Bima membentuk Yayasan Islam atau Majelis Islam Kabupaten Bima yang bertanggung jawab kepada Bupati Kepala Daerah Tingkat II Kabupaten Bima.³⁰

Menindaklanjuti keputusan DPRD-GR Kabupaten Bima itu Bupati Kepala Daerah Tingkat II Kabupaten Bima, Soeharmadji, menerbitkan Surat Keputusan pembentukan Yayasan Islam Kabupaten Bima Nomor: I/i/A-16/SKPS/21 tanggal 16 Maret 1968 dengan susunan pengurus sebagai berikut:

³⁰ Ibid.

Ketua : H. M. Saleh Bakry

Wakil Ketua I : H. Abdullah Amin

Wakil Ketua II : M. Idris M. Djafar

Sekretaris : Mahfud Jahja

Bendahara : M. Sidik Mustafa

Anggota-anggota : 1. H. Abd. Rahman Idris

2. Djafar A. Rahim

3. M. Husein Ayub

4. H. Abdul Ghany Masjkur

5. Abdurrahman Musa

6. H. Abdurrahman Usman

7. H. Abdul Malik

8. H. M. Said Amin

9. Djamaluddin Ismail

10. Abdul Madjid AK

Yayasan Islam (Yasim) yang terbentuk tanggal 16 Maret 1968 itu eksis hingga saat ini dengan kantor yang berkedudukan di Jalan Sukarno-Hatta No. 283 Bima. Yasim mewarisi pengelolaan semua madrasah yang didirikan sebelum dan sesudah pembentukan BHS oleh Sultan Muhammad Salahuddin yang hingga tahun 1968 berjumlah 75 buah. Tabel 5.2 di bawah ini memuat daftar madrasah yang didirikan oleh BHS hingga lembaga itu dilikuidasi menjadi Yasim selain dari 34 madrasah yang telah disebutkan sebelumnya dalam Tabel 5.1.

Tabel 5.2
Daftar Madrasah yang Didirikan oleh Badan Hukum Syara'
Kesultanan Bima Tahun 1952-1968³¹

No.	Nama Madrasah	Lokasi		Tanggal Pendirian	Keadaan hingga Tahun 2003
		Desa	Kecamatan		
1	Madrasah Ibtidaiyah	Rada	Bolo	1-1-1952	Dinegerikan
2	Madrasah Ibtidaiyah	Rite	Wera	12-7-1953	Hidup
3	Madrasah Ibtidaiyah	Woro	Bolo	1-8-1953	Hidup
4	Madrasah Ibtidaiyah	Sambinae	Rasanae	23-8-1953	Hidup
5	PGA 6 Tahun	Rasanae	Rasanae	1-9-1953	Tutup
6	Madrasah Ibtidaiyah	Ntoke	Wera	15-10-1953	Hidup
7	Madrasah Ibtidaiyah	Punti	Donggo	1-6-1957	Hidup
8	Madrasah Ibtidaiyah	Raba Ngodu	Rasanae	1-9-1957	Tutup
9	Madrasah Ibtidaiyah	Palama	Donggo	1-10-1958	Hidup
10	Madrasah Ibtidaiyah	Nipa	Wera	1-8-1958	Hidup
11	Madrasah Ibtidaiyah	Sampungu	Donggo	1-9-1958	Hidup
12	Madrasah Ibtidaiyah	Simpasai	Sape	1-10-1958	Tutup
13	Madrasah Ibtidaiyah	Mawu	Wera	1-12-1958	Hidup
14	Madrasah Ibtidaiyah	Samili	Woha	1-8-1959	Dinegerikan
15	Madrasah Ibtidaiyah	Ndano	Bolo	13-9-1959	Hidup
16	Madrasah Ibtidaiyah	Monggo	Belo	1-1-1960	Hidup
17	Madrasah Ibtidaiyah	Dodu	Rasanae	1-9-1960	Hidup
18	Madrasah Ibtidaiyah	Lambu	Sape	1-5-1961	Tutup
19	Madrasah Ibtidaiyah	Nggelu	Sape	1-10-1961	Tutup
20	Madrasah Ibtidaiyah	Roi	Belo	15-5-1961	Hidup
21	Madrasah Ibtidaiyah	Sangari	Donggo	2-8-1962	Tutup
22	Madrasah Ibtidaiyah	Wora	Wera	10-8-1962	Hidup
23	Madrasah Ibtidaiyah	Kuta	Wawo	1-9-1962	Hidup
24	Madrasah Ibtidaiyah	Bugis	Sape	9-9-1964	Tutup
25	Madrasah Ibtidaiyah	Pesa	Wawo	1-4-1963	Hidup
26	Madrasah Ibtidaiyah	Tarlawi	Wawo	1-9-1963	Hidup

³¹ Ibid.

No.	Nama Madrasah	Lokasi		Tanggal Pendirian	Keadaan hingga Tahun 2003
		Desa	Kecamatan		
27	Madrasah Ibtidaiyah	Mpuri	Bolo	1-3-1964	Hidup
28	Madrasah Tsanawiyah	Sape	Sape	1-3-1964	Dinegerikan
29	Madrasah Ibtidaiyah	Kalodu	Wawo	7-4-1964	Tutup
30	Madrasah Ibtidaiyah	Soro	Sape	28-4-1964	Hidup
31	Madrasah Ibtidaiyah	Roka	Belo	20-6-1965	Hidup
32	Madrasah Ibtidaiyah	Dore	Belo	14-7-1946	Hidup
33	Madrasah Ibtidaiyah	Rupe	Wawo	1-8-1965	Hidup
34	Madrasah Ibtidaiyah	Ngira	Wawo	5-8-1965	Hidup
35	Madrasah Ibtidaiyah	Tonggorisa	Bolo	1-9-1965	Hidup
36	Madrasah Ibtidaiyah	Natu	Sape	8-9-1965	Tutup
37	Madrasah Ibtidaiyah	Teta	Wawo	10-9-1965	Hidup
38	Madrasah Ibtidaiyah	Sari	Sape	1-2-1966	Hidup
39	Madrasah Aliyah	Sarae	Rasanae	1-10-1966	Dinegerikan
40	Madrasah Ibtidaiyah	Sangia	Wera	28-9-1967	Hidup
41	Madrasah Ibtidaiyah	Sakuru	Monta	1-9-1968	Hidup

Dalam hal pembangunan madrasah, BHS jauh lebih banyak melakukannya dibandingkan dengan Yasim. BHS mendirikan madrasah hingga mencapai 56 buah dalam rentang waktu 21 tahun (1947-1968), sedangkan Yasim dalam rentang waktu yang sama (1968-1989) hanya membangun 17 madrasah dan sekolah. Setelah tahun 1989 itu kemampuan Yasim untuk membangun madrasah dan sekolah baru hilang. Di samping itu, tantangan yang dihadapi dalam mengelola madrasah-madrasah yang sudah ada pun semakin berat dan kompleks sehingga tidak sedikit dari lembaga pendidikan yang telah didirikan itu pada akhirnya ditutup. Tabel 5.3 di bawah ini memuat daftar nama madrasah dan sekolah yang didirikan oleh Yasim.

Tabel 5.3

Daftar Madrasah yang Didirikan oleh Yayasan Islam Bima
Tahun 1967-1989³²

No.	Nama Madrasah	Lokasi		Tanggal Pendirian	Keadaan hingga Tahun 2003
		Desa	Kecamatan		
1	Madrasah Ibtidaiyah	Tangga Baru	Monta	1-7-1967	Tutup
2	Madrasah Ibtidaiyah	Rabadompu	Rasanae	1-10-1968	Tutup
3	Madrasah Ibtidaiyah	Karampi	Wawo	1-2-1969	Hidup
4	Madrasah Ibtidaiyah	Ntonggu	Belo	1-5-1969	Hidup
5	Madrasah Ibtidaiyah	Monggonao	Rasanae	1-6-1969	Tutup
6	Madrasah Ibtidaiyah	Sadia	Rasanae	1-7-1969	Hidup
7	Madrasah Ibtidaiyah	Jatiwangi	Rasanae	1-8-1975	Tutup
8	Madrasah Ibtidaiyah	Ndanonae	Rasanae	8-8-1975	Hidup
9	SMA Yasim	Raba	Rasanae	1-7-1980	Hidup
10	STM Yasim	Bima	Rasanae	12-6-1985	Dinegerikan
11	Madrasah Ibtidaiyah	Sangia	Sape	1-7-1985	Hidup
12	Madrasah Tsanawiyah	Parado	Monta	27-6-1986	Hidup
13	SMA Yasim	Suntu	Rasanae	1-7-1986	Tutup
14	Madrasah Ibtidaiyah	Ncera	Belo	1-1-1988	Hidup
15	Madrasah Tsanawiyah	Nata	Belo	15-8-1988	Hidup
16	Madrasah Tsanawiyah	Dodu	Rasanae	13-6-1989	Tutup
17	Madrasah Aliyah	Parado	Monta	12-6-1989	Hidup

Sebagai penutup uraian dalam sub bab ini ada dua hal penting yang dikemukakan, yaitu:

1. Kegiatan pendidikan dan dakwah di wilayah Kesultanan Bima hampir seluruhnya diinisiasi dan dikelola oleh Kesultanan. Sentra-sentra kegiatan itu

³² Ibid.

adalah istana, *sigi*, dan *langga* dengan tenaga pendidik yang ditunjuk dan “digaji” oleh istana. Kegiatan pendidikan di luar itu hanya terjadi dalam lingkup dan pengaruh yang sangat terbatas, yaitu di rumah-rumah para *guru ngaji* di kampung. Dengan demikian terdapat empat lembaga atau sentra pendidikan Islam, yaitu *asi*, *sigi*, *langga*, dan *uma guru ngaji*.

2. Madrasah yang pertama sebagai lembaga pendidikan baru dan alternatif didirikan oleh Sultan Bima XIV pada tahun 1931. Kemunculannya adalah sebagai respons terhadap berdirinya sekolah formal bentukan Belanda di Bima pada awal abad XX. Jumlah madrasah itu terus bertambah selama masa pemerintahan Sultan Bima XIV hingga mencapai 34 buah pada tahun 1951. Hingga tahun itu tidak ditemukan catatan tentang adanya lembaga pendidikan Islam lain seperti pesantren. Kapan pesantren muncul di Bima? Pertanyaan itu dijawab dalam uraian sub bab di bawah ini.

B. Kemunculan Pesantren di Bima

1. Gambaran Umum

Uraian dalam sub bab sebelumnya menunjukkan bahwa kegiatan pendidikan Islam di Bima hingga berakhirnya masa Kesultanan Bima berlangsung di lima institusi, yaitu *uma guru ngaji*, *langga*, *sigi*, *asi*, dan madrasah. Sejauh data yang tersedia, tidak ditemukan pondok pesantren. Secara historis, sebagaimana dikemukakan oleh Zuhairini, pusat-pusat pendidikan seperti di rumah guru, surau, langgar, dan masjid merupakan “embrio terbentuknya sistem pendidikan pondok pesantren dan pendidikan Islam yang formal yang berbentuk madrasah atau sekolah

yang berdasarkan keagamaan".³³ Tetapi, hal demikian tidak terjadi di Bima, bahkan hingga berakhirnya masa Kesultanan Bima.

Sejauh data yang tersedia, tidak ditemukan informasi bahwa lembaga pendidikan pesantren sudah muncul sejak awal masuknya Islam di Bima, atau selama berlangsungnya masa Kesultanan Bima dari tahun 1640 hingga 1950. Kemunculan lembaga pendidikan pesantren di Bima, sejauh yang dapat dilacak melalui data yang tersedia, baru terjadi pada tahun 1968. Itu berarti 18 (delapan belas) tahun setelah secara *de jure* terhapusnya Kesultanan Bima menyusul diterbitkannya Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1950 tanggal 2 Oktober 1950.³⁴ Sesuai dengan isi undang-undang itu, maka sejak tanggal tersebut Kesultanan Bima berubah menjadi sebuah Daerah Swapraja. Usia daerah Swapraja Bima hanya berlangsung sekitar 7 tahun 10 bulan. Dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 69 Tahun 1958 tentang Pembentukan Daerah-Daerah Tingkat II dalam Wilayah Daerah-Daerah Tingkat I Bali, Nusa Tenggara Barat, dan Nusa Tenggara Timur tanggal 9 Agustus 1958, maka Daerah Swapraja Bima berubah menjadi Daerah Tingkat II Kabupaten Bima (Pasal 1 ayat [2] poin 4), dengan ibukota Raba (Pasal 2 ayat [1] poin 12), dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) berjumlah 21 orang (Pasal 3 ayat [1] poin 12).³⁵

³³ Zuhairini dkk. *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara bekerja sama dengan Ditjen Binbagais Depag, 2006), 212.

³⁴ Terkait dengan tanggal 2 Oktober 1950 itu Abdullah Tajib mengusulkannya sebagai hari jadi Kabupaten Bima untuk diperingati oleh masyarakat Bima. Alasannya adalah tanggal itu tercatat secara valid sebagai tanggal terbitnya UU 44 tahun 1950 yang berkonsekuensi terhapusnya Kesultanan Bima dan mengonversinya menjadi Daerah Swapraja Bima. Lihat Tajib, *Sejarah Bima...*, 388-389. Usulan hari jadi itu berbeda dari hari jadi Bima tanggal 5 Juli yang terlanjur telah ditetapkan secara resmi sebagai oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Bima.

³⁵ Dalam memori penjelasan terhadap pasal 3 UU No. 69 Tahun 1958 dinyatakan bahwa, sesuai ketentuan dalam UU No. 1 Tahun 1957, bagi daerah-daerah tingkat II, tiap-tiap 10.000 orang penduduk mempunyai seorang wakil dengan minimum 15 dan maximum 35 orang di dalam Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. Perhitungan penduduk itu berdasarkan perhitungan pada tahun 1956 oleh Panitia Pemilihan Indonesia atau oleh Gubernur Nusa Tenggara. Berdasarkan perhitungan tersebut penduduk Bima pada saat itu adalah 211.262 orang, sehingga Kabupaten Bima berhak memiliki 21 orang anggota DPRD.

Perubahan yang sama berlaku bareng atas 26 daerah swapraja dan wilayah³⁶ yang disebutkan dalam Undang-Undang itu yang kemudian terbagi ke dalam tiga wilayah Daerah Tingkat I, yaitu Bali, Nusa Tenggara Barat, dan Nusa Tenggara Timur. Dalam konsiderannya, UU 69 Tahun 1958 itu merupakan pelaksanaan amanat pasal 73 ayat 4 Undang-Undang Nomor 1 tahun 1957 tentang Pokok-pokok Pemerintahan Daerah (Lembaran Negara tahun 1957 No.6), dan pendapat “Panitia Negara untuk peninjauan pembagian wilayah Negara dalam daerah-daerah swatantra” yang termaktub dalam Keputusan Presiden No. 202 Tahun 1956. Selain ketentuan tersebut, UU 69 Tahun 1958 juga membubarkan enam daerah Negara Indonesia Timur³⁷ yang dinyatakan dalam pasal 14 ayat (1) sub 6, 7, 8, 9, 10 dan 11 Peraturan Pembentukan Negara Indonesia Timur (Staatsblad 1946 No. 143).

Peneliti menghimpun data lembaga pendidikan pesantren yang secara resmi dimiliki oleh kantor Kementerian Agama Kabupaten Bima, Kota Bima, dan Provinsi Nusa Tenggara Barat. Data yang terhimpun meliputi data yang dikeluarkan tahun 2007, 2009, 2010, 2012, 2015, 2017, dan 2019. Dari deretan data tersebut peneliti menemukan sejumlah pesantren yang terdata pada tahun yang lebih awal tetapi tidak tertuang dalam data tahun-tahun selanjutnya. Ini menunjukkan bahwa pesantren tersebut mati atau berhenti beroperasi. Sebaliknya, ditemukan juga sejumlah pesantren yang muncul dalam data tahun-tahun yang kemudian tidak tertera dalam

³⁶ Dua puluh enam daerah swapraja dan wilayah yang dimaksud meliputi delapan daerah swapraja di Bali yang termaktub dalam Staatsblad 1946 No. 143 yang kemudian dinaungkan di bawah Daerah Tingkat I Bali; tiga wilayah di Lombok yang termaktub dalam Bijblad 14377, dan tiga swapraja di Sumbawa di mana Bima termasuk salah satu di dalamnya, yang dinaungkan di bawah Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Barat; dan 12 daerah swapraja dan wilayah di timur yang dinaungkan di bawah Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Timur.

³⁷ Enam daerah Negara Indonesia Timur yang dibubarkan itu adalah Daerah Bali, Daerah Lombok, Daerah Sumbawa, Daerah Flores, Daerah Sumba, dan Daerah Timor dan Kepulauannya.

data tahun-tahun sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa pesantren tersebut adalah pesantren baru.

Dari data yang tersedia ditemukan bahwa pesantren pertama di Bima lahir tahun 1968 dan yang termuda lahir tahun 2016. Secara keseluruhan, dalam rentang tahun 1968 hingga 2016 itu (46 tahun), di wilayah administratif Kabupaten Bima dan Kota Bima tumbuh 77 pesantren sebagaimana tertera dalam Tabel 5.4 dan Tabel 5.5.

Tabel 5.4
Daftar Pesantren di Kabupaten Bima Menurut Tahun Berdirinya
dalam Rentang Tahun 1968-2018³⁸

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Nama Pendiri / Pimpinan	Lokasi (Desa-Kecamatan)
1	Hidayatullah	1979	M. Natsir	Maria Wawo
2	Darul Ma'rif	1979	Drs. KH. Abubakar	Roka-Belo
3	Al-Falah Nipa	1980	Drs. Sirajuddin	Nipa-Ambalawi
4	Al-Muslimin	1983	Ibrahim Mt, S.Pd	Rato-Bolo
5	Darussakinah	1984	Syaiful Mubarak, S.Ag	Sangiang-Sape
6	Nurul Muslimin	1986	H. M. Said	Tangga-Monta
7	Al-Furqan	1987	Rusli, S. Pd.I	Cenggu-Belo
8	Al-Fatahu	1995	A. Fatah Agus, S.Pd.I.	Laju-Langgudu
9	Al-Munawwarah	1995	Drs. H. A. Karim H. Ahmad	Naru Barat-Sape
10	Nurul Amin	1997	Firdaus, S.H.	Bugis-Sape
11	Uswatun Hasanah	1997	Hj. Djuraidah	Tente-Woha
12	Al Firdaus	1998	Drs. Ahmad Mahmud	Paradorato-Parado
13	Al-Qadar	1999	Said Mahmud	Dena-Madapangga
14	Siratal Mustakim	1999	H. Ismail H. Muhammad	Paradorato-Parado
15	Al-Ikhlas Donggo	2000	Syamsudin AHZ	Doridungga-

³⁸ Data dalam tabel merupakan penggabungan dari data yang dikeluarkan oleh Kantor Departemen/Kementerian Agama Kabupaten Bima tahun 2007, 2009, 2010, 2012, 2015, 2017, dan 2019.

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Nama Pendiri / Pimpinan	Lokasi (Desa-Kecamatan)
				Donggo
16	Al-Mukhlisin	2000	KH. Muhammad Hasan, BA	Paradorato-Parado
17	Al-Ikhlas Nunggi	2001	Hj. Siti Safiah	Nunggi-Wera
18	Al-Madinah	2001	Jabir	Kananga-Bolo
19	Al-Falah Rade	2001	Muhaimin, S. Ag	Rade-Madapangga
20	Al-Fakhir	2002	Drs. H. A. Karim	Naru Timur-Sape
21	Nurul Mukhtar	2002	Muhtar Yasin	Rada-Bolo
22	Umar Bin Khatab	2003	Moh. Taqiyuddin	Sanolo-Bolo
23	Ibnu Sina	2004	Sudirman Ibnu	Soro-Lambu Kabi
24	Miftahul Khair	2004	Kadru, S.Ag.	Mbawa-Donggo
25	Darun Nurhayati	2004	Sarujin Nurdin	Sampungu-Soromandi
26	As-Samiun	2005	A. Bakar Usman	Tolouwi-Monta
27	Al-Mutmainah	2005	Fahris Adam, S.Pd.	Punti-Soromandi
28	Al-Anshar	2005	Drs.Syarifudin	Monta-Monta
29	Ulil Albab	2005	Supardi, S.Pd.	Sangga-Lambu
30	Umar Bin Abdul Azis	2005	Effendi, S.Pd.I.	Monggo-Madapangga
31	Al-Aqhbar	2005	Lilis Mulyadi	Doro Oo-Langgudu
32	Al-Anwary	2006	M. Ali Hasan, A.Ma.Pd.	Mpuri-Madapangga
33	Al-Nur	2006	Abdul Hamid	Kala-Donggo
34	Nurul Ahmady	2006	Mursalmal	Wilamaci-Monta
35	Faridatunnisa	2006	Fifi Faridah, S.Pd.	Kalampa-Woha
36	Ihya Ulumuddin	2007	Jumadil, S.Pd.I.	Nipa-Ambalawi
37	Al-Wafa'	2007	Haeruddin	Dadibou-Woha
38	Al Maliki	2008	A. Fitra Malik	Penapali-Woha
39	As-Salam	2008	Sahlan	Wilamaci – Monta
40	Uswatul Husna	2008	Maatuh, S.Pd.I	Sondo – Monta

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Nama Pendiri / Pimpinan	Lokasi (Desa-Kecamatan)
41	Ulil Albab Rada	2008	Yohana	Rada-Bolo
42	Darul Hamid	2008	A. Hamid, S.Q.	Darussalam-Bolo
43	Ar-Rahman Sakuru	2008	M Yamin, S.H.	Sakuru-Monta
44	Ar Rahman Kuta	2008	Drs. Zukarnain	Kuta-Parado
45	Al-Waqi'ah	2008	Drs. As'an Hidayat	Pasir Putih-Sape
46	Nurul Huda	2008	Drs. H. Mahmud	Oitui-Wera
47	Raudhatul Ulum	2008	M. Sidik, S.Pd.	Kowo-Sape
48	Ar Rasyidin	2010	H.Rasyid,S.Pd.I	Ndano-Madapangga
49	Ahlu Nazar Doromila	2010	Abbas Abdullah, S.Sos.I.	Ngali Belo Kabi
50	Al-Jihad	2010	Abbas Abdullah, S.Sos.I.	Ngali Belo Kabi
51	Al-Islamuljannah	2010	Salahuddin, S.Pd.I.	Jia-Sape
52	Qurratan A'yun	2010	Adi Wibowo	Sai-Soromandi
53	Bahrul Ulum	2010	Gufran, S.Ag.	Sai-Soromandi
54	Hidayatullah	2010	Sarifudin Idris, S.Pd.M.Pd	Tawali-Wera
55	As-Shiddiqiyah	2011	Abubakar H. M. Sidik	Lido-Belo
56	Asy-Syukur	2011	Drs. Anwar Sanusi	Sangiang-Wera
57	Al-Amin Muhammadiyah	2011	Drs. Anwar H. Muhammad	Kananga-Bolo
58	Al-Khairiyah	2012	Abdul Khayir, S.H., M.H.	Kuta-Parado
59	Ar Ridwan	2012	H. Ridwan Umar, S. Pd. I	Rai Oi-Sape
60	Nurul Islam Sp-5 Nw	2014	Saoki A. Malik, S.Pd	Kananga-Bolo
61	Al-Aqso	2016	Zulkarnain,S.Pd I	Pandai-Woha

Dilihat dari segi lokasinya 61 pesantren di Kabupaten Bima, sebagaimana ditunjuk dalam tabel 5.4, tersebar di lima belas dari delapan belas kecamatan yang ada; hanya tiga kecamatan yang tidak memiliki pesantren, yaitu kecamatan Lambitu,

Sanggar, dan Tambora.³⁹ Tidak seluruhnya dari pesantren itu masih eksis hingga saat ini. Hanya sebagian dari mereka yang masih beroperasi, memiliki santri dan melaksanakan pembelajaran sesuai dengan karakteristik pesantren masing-masing, sedangkan sebagian lainnya terindikasi mati atau tutup dengan berbagai sebab. Data terpisah antara pesantren yang masih eksis dan sudah tutup akan dikemukakan pada bagian tersendiri dalam tulisan ini.

Tabel 5.5
Daftar Pesantren di Kota Bima Menurut Tahun Berdirinya
dalam Rentang Tahun 1968-2018⁴⁰

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Nama Pendiri	Lokasi (Kelurahan-Kecamatan)
1	Darul Furqan	1968	Abdul Karim Said, BA	Dodu-Rasanae Timur
2	Al-Ikhlash Muhammadiyah	1978	Drs. M. Syathur H. Ahmad	Tolobali Melayu-Asakota
3	Darul Hikmah	1979	KH. Abdurrahim Haris	Soncolela Matakando-Mpunda
4	Al-Husainy	1992	Drs. H. Ramli Ahmad, M.AP	Monggonao-Mpunda
5	Al-Amin	1995	KH. M. Said Amin	Monggonao-Mpunda
6	Al-Khitab Al Islamy	2000	H. M. Yusuf Bin H. Ibrahim, S.Ag	Ntobo-Raba
7	Al-Ikhwan H. Sanuddin	2002	Drs. H. Zainul Arifin	Salama Nae-Rasanae Barat
8	Khalid Bin Walid	2003	Drs. H. Ajrun Sulaiman	Kedo Jatiwangi-Asakota
9	Darul Ulumi Wal Amal	2003	KH. Afandi H. Ibrahim	Ntobo-Raba

³⁹ Kabupaten Bima memiliki 18 kecamatan dengan 191 desa. Kecamatannya adalah: Ambalawi 6 desa, Belo 9 desa, Bolo 14 desa, Donggo 9 desa, Lambitu 6 desa, Lambu 14 desa, Langgudu 15 desa, Mada Pangga 11 desa, Monta 14 desa, Palibelo 12 desa, Parado 5 desa, Sanggar 6 desa, Sape 18 desa, Soromandi 7 desa, Tambora 7 desa, Wawo 9 desa, Wera 14 desa, dan Woha 15 desa.

⁴⁰ Data dalam tabel merupakan penggabungan dari data yang dikeluarkan oleh Kantor Departemen/Kementerian Agama Kota Bima tahun 2007, 2009, 2010, 2012, 2015, 2017, dan 2019.

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Nama Pendiri	Lokasi (Kelurahan-Kecamatan)
10	Imam Syafi'iy	2007	Hudzaifah, Lc	Tolotonga Jatiwangi-Asakota
11	As-Shiddiqiyah	2008	M. Sidik H. Idris, SH. M.Pd.I	Penatoi-Mpunda
12	Darul Muttaqien	2009	KH. Abubakar H. Abidin	Penatoi-Mpunda
13	Hamzanwadi NW Kota Bima	2010	H. Hasanuddin Elwakany, S.Ag, MM.	Rite-Raba
14	Tahfiz "Nurul Jihad"	2010	Ilyas, S.Pd.I	Gindi Jatiwangi- Asakota
15	Ulul Albab	2012	Islahuddin, M. Pd	Rabangodu Utara Raba-Raba
16	Manarul Qur'an	2015	H. Muh. Adnin, S.Q., M.Pd.I	Kolo-Asakota

Enam belas pesantren dalam tabel 5.5 di atas, dilihat dari segi lokasinya, tersebar di semua (lima) kecamatan di Kota Bima. Ada dua kecamatan dengan jumlah pesantren terbanyak, yaitu kecamatan Asakota dan Mpunda, masing-masing dengan lima pesantren; selanjutnya, kecamatan Raba dengan empat pesantren, lalu Rasanae Timur dan Rasanae Barat masing-masing satu pesantren. Tidak seluruhnya dari pesantren itu masih eksis, masih beroperasi, memiliki santri dan melaksanakan pembelajaran sesuai dengan karakteristik pesantren masing-masing. Sebagian dari pesantren itu terindikasi mati atau tutup dengan berbagai sebab. Data terpisah antara pesantren yang masih eksis dan sudah tutup akan dikemukakan pada bagian tersendiri dalam tulisan ini.

2. Pertumbuhan Pesantren pada Periode 1968 sampai 1997

Pesantren yang pertama kali muncul di Bima adalah Pesantren Darul Furqan. Pesantren yang berlokasi di Desa Dodu (sekarang masuk wilayah kecamatan

Rasanae Timur Kota Bima) ini didirikan oleh seorang guru Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan qari yang cukup terkenal pada masanya, yaitu H. Abdul Karim. Kegiatan Abdul Karim selaku seniman membaca al-Qur'an membawanya terlibat dalam berbagai MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an) baik sebagai peserta lomba, panitia, maupun juri (Dewan Hakam) mulai tingkat desa/kelurahan hingga nasional. Kegiatan itu pula yang membuatnya memiliki pergaulan yang luas dengan kalangan ulama baik lokal maupun nasional sehingga dia memiliki kesempatan yang cukup luas untuk menimba pengetahuan dan pengalaman. Di antara pengetahuan dan pengalaman itu adalah yang berkaitan dengan lembaga pendidikan pesantren yang ditimbanya dari beberapa kiai asal Jawa yang dikenalnya dan menjadi sejawatnya dalam kegiatan seni membaca al-Qur'an. Dia terinspirasi dengan perjuangan para kiai itu dalam membangun pesantren. Dia pun terobsesi untuk membangun lembaga pendidikan yang sama di Bima, yaitu di desa Dodu, tempat tinggalnya.⁴¹

Di antara kiai asal Jawa yang paling menginspirasi Abdul Karim adalah KH Anwar Musaddat. Pertemuannya dengan kiai itu bermula ketika Abdul Karim menempuh pendidikan sebagai siswa di Sekolah Guru Agama Atas (SGAA) Muhammadiyah di Kauman, Yogyakarta, dan sang kiai menjadi salah seorang guru di sekolah itu. Interaksi guru-siswa itu melahirkan rasa kagum Abdul Karim terhadap sosok sang kiai, dan membuatnya mengenal banyak tentang aktivitas dan sepak terjangnya.⁴² KH Anwar Musaddad memang tercatat sebagai salah seorang ulama besar yang pernah ada di Indonesia dengan kapasitas keulamaan yang diakui luas dan lingkup aktivitas di berbagai bidang. Dia lahir tanggal 3 April tahun 1910 di Garut.

⁴¹ Haji Musaddad, *Wawancara*, Dodu Kota Bima, 14 Oktober 2009.

⁴² *Ibid.*

Setelah menamatkan pendidikan dasar dan menengah (HIS [setingkat SD], MULO [setingkat SMP], dan AMS [setingkat SMA]), dia belajar di Pesantren Darussalam Wanaraja, Garut, selama dua tahun. Lalu pada tahun 1930, ia menimba ilmu ke Mekkah selama 11 tahun di Madrasah Al-Falah. Dia belajar dari para ulama terkenal Mekkah masa itu, antara lain Sayyid Alwi al Maliki, Syekh Umar Hamdan, Sayyid Amin Qubti, Syekh Janan Toyyib (Mufti Tanah Haram asal Minang), Syekh Abdul Muqoddasi (Mufti Tanah Haram asal Solo). Dia kembali ke tanah air pada masa peralihan penjajahan Belanda dan Jepang. Pada masa penjajahan Jepang, ia diangkat menjadi kepala Kantor Urusan Agama Priangan. Pada masa revolusi kemerdekaan (1945-1949), bersama KH Yusuf Taujiri dan KH Mustofa Kamil, ia memimpin pasukan Hizbullah, melawan agresi Belanda yang ingin kembali menjajah RI. Pada tahun 1953, ia mendapat tugas dari Menteri Agama KH Fakhri Usman untuk mendirikan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAIN) di Yogyakarta, yang menjadi cikal-bakal Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, yang kini berkembang menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga. Dia diangkat menjadi guru besar dalam bidang Ushuluddin di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan menjadi dekan fakultas tersebut pada tahun 1962-1967. Kemudian pada tahun 1967, dia ditugaskan merintis IAIN Sunan Gunung Djati Bandung di mana ia kemudian menjadi rektor pertamanya hingga tahun 1974. Di bidang politik, Anwar Musaddad menjadi anggota parlemen (DPR) dari Partai Nahdlatul Ulama (NU) hasil pemilihan umum tahun 1955. Menjadi anggota DPR-GR 1960-1971. Kiprahnya di NU, dia pernah menjadi Wakil Rais 'Am PBNU pada Mukhtamar NU di Semarang (1980). Di bidang pendidikan, untuk menggembleng sumberdaya manusia yang lengkap sempurna, ketika menjadi Rektor IAIN Sunan Gunung Jati, Anwar

Musaddad juga mendirikan Sekolah Persiapan IAIN (SP IAIN) di Garut, Cipasung Tasikmalaya, Cilendek Bogor, Ciparay Bandung, Majalengka. Tujuannya, agar jumlah mahasiswa IAIN meningkat. Tujuan lainnya, sebagai perwujudan obsesi Anwar Musaddad “mengulamakan intelektual” dan “mengintektualkan ulama”. Sejak tahun 1976, Anwar Musaddad tinggal di Garut dengan mendirikan Pesantren Al-Musaddadiyah yang mengelola pendidikan tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Kiai yang terkenal sebagai ahli perbandingan agama, khususnya kristologi ini wafat pada tahun 2000 dalam usia 91 tahun.⁴³

Abdul Karim, setelah kembali ke kampung halamannya di Dodu tetap menyimpan dalam benaknya kekagumannya terhadap sosok KH Anwar Musaddat. Karena kekagumannya kepada sang kiai dan terinspirasi dengan girah kejuangannya dalam pendidikan Islam, Abdul Karim ingin mengikuti jejaknya mendirikan lembaga dan memajukan pendidikan Islam di Bima. Itulah yang menjadi salah satu faktor yang melatarinya mendirikan pesantren itulah, meskipun dia sendiri tidak pernah mengenyam pengalaman baik sebagai santri atau pengasuh sebuah pesantren. Karena kekagumannya itu pula, ketika putera sulungnya lahir, Abdul Karim memberikan nama anaknya itu dengan Musaddat. Terselip harapannya bahwa kelak putera sulungnya itu akan mengikuti jejak perjuangan sang kiai dalam memajukan pendidikan Islam.⁴⁴

Penamaan pesantren itu dengan Darul Furqan mengandung makna tersendiri bagi pendirinya. Kata al-Furqan dalam nama pesantren yang diinisiasinya itu diambil dari salah satu nama lain al-Qur'an. Ini dilakukannya karena kecintaanya kepada al-

⁴³ Abdullah Alawi, “*Riwayat Hidup dan Perjuangan Ajengan KH Anwar Musaddad*”, dalam: <https://www.nu.or.id/post/read/99632/riwayat-hidup-dan-perjuangan-ajengan-kh-anwar-musaddad>, diakses tanggal 29 Februari 2020 pukul 12.30 WITA.

⁴⁴ Haji Musaddad, *Wawancara*, Dodu Kota Bima, 14 Oktober 2009.

Qur'an sekaligus untuk menjadikan isi kitab suci agama Islam itu dalam berbagai aspeknya sebagai aksentuasi materi pembelajaran di pesantrennya. Dalam masa awal perkembangannya, materi pembelajaran al-Qur'an itu lebih menitikberatkan pada aspek seni tilawahnya ketimbang pada aspek kajian Ulumul Qur'an lainnya, seperti kajian tafsir. Keadaan itu dapat dimengerti, karena dipengaruhi oleh kompetensi utama yang dimiliki sang pendiri dalam bidang tersebut.

Kini, setelah pendiri pesantren Darul Furqan itu meninggal dunia, kepemimpinan serta pengelolaan pondok itu diemban oleh Musadat, putera sulungnya. Musadat, yang secara formal berprofesi Aparatur Sipil Negara (ASN) sebagai panitera di Kantor Pengadilan Agama Kabupaten Bima, bertekad meneruskan perjuangan ayahnya mengembangkan pesantren Darul Furqan semaksimal mungkin. Kilas historis pesantren ini peneliti rekonstruksi dari penuturannya.⁴⁵ Diceritakannya bahwa ayahnya berasal dari Wera, terletak di wilayah timur laut Kabupaten Bima yang langsung berbatasan dengan Selat Sape yang mengantarai pulau Sumbawa dan Flores (NTT). Ayahnya terlahir sebagai putera dari seorang ulama ternama yang pernah menjabat sebagai *lebe nae* Wera pada masa Kesultanan Bima. Bapak dari ayahnya itu, H Said bin H Mansur, pernah bermukim lama dan belajar ilmu agama di Makkah. Sepulang dari tanah suci itu dia pernah menjabat sebagai imam masjid kesultanan di lingkungan istana Bima dan kemudian menjadi *lebe nae* Wera.

Ciri khas pondok ini adalah disesuaikan dengan namanya, Darul Furqan, yang artinya Rumah al-Qur'an, yaitu tempat pembinaan keahlian dalam bidang al-Qur'an, khususnya seni tilawahnya. Dalam ungkapan Musaddat:

⁴⁵ Ibid.

Obsesi untuk menjadikan pondok ini sebagai pusat pembinaan seni membaca al-Qur'an tidak berlebihan karena kami putera dan puteri almarhum yang berjumlah tujuh orang memiliki kemampuan di bidang itu; mewarisi bakat dari ayah. Saya sendiri pernah mengikuti lomba hingga tingkat kabupaten Bima untuk kategori dewasa, meskipun saya hanya memperoleh juara keempat. Saat itu yang menjadi juara pertama adalah Ramli Ahmad, juara kedua Husain, dan juara ketiga Lukman. Di antara kami bertujuh, adik saya yang terakhir, Tazkirah, adalah yang paling gemilang prestasinya dibanding yang lainnya. Dia sangat menguasai qiraah sab'ah, bahkan bisa menjadi dewan hakam dan pelatih di bidang itu".⁴⁶

Pesantren Darul Furqan, pada tahun 2020, telah berusia 52 tahun. Berbagai perubahan dan perkembangan dialaminya hingga kini. Pesantren itu berkembang dari rintisan awal Abdul Karim yang sederhana hingga menjadi lembaga pendidikan Islam yang mapan baik secara kelembagaan maupun proses belajar mengajar di dalamnya. Pondok pesantren Darul Furqan telah memainkan peran sebagai pionir bagi kemunculan pesantren di Bima.

Setelah kemunculannya, sejumlah orang, langsung atau tidak langsung, terinspirasi untuk mengikuti jejaknya sehingga pesantren pun bermunculan. Hal itu berlanjut dari tahun ke tahun. Paparan di bawah ini akan menyajikan gerak pertumbuhan dan perkembangan pesantren-pesantren itu dalam rentang waktu 30 tahun terakhir abad XX, yaitu dari tahun 1968 sampai dengan 1997. Tahun 1968 dipilih sebagai *starting point* karena pada tahun itulah sebagai awal kemunculan pesantren di Bima yang ditandai dengan berdirinya pesantren pertama, Darul Furqan. Tahun 1998 dipilih sebagai *closing point* karena tahun itu merupakan penanda peralihan era Orde Baru dan Orde Reformasi, yang dalam banyak hal memberikan pengaruh dalam berbagai aspek kehidupan bangsa dan negara Indonesia; tak luput pula di dalamnya adalah pengaruhnya terhadap pendidikan Islam. Rentang waktu 30

⁴⁶ Ibid.

tahun tersebut dibagi menjadi tiga periodisasi sepuluh tahunan, yaitu 1968-1977, 1978-1987, dan 1988-1997. Pada setiap periodisasi itu diuraikan tren pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima.

Data pesantren dari Kantor Kementerian Agama Kota Bima dan Kementerian Agama Kabupaten Bima menunjukkan bahwa dalam rentang tahun 1968 hingga 1997 lembaga pendidikan itu telah mencapai jumlah 16 buah yang tersebar di wilayah Kota Bima (Kobi) dan Kabupaten Bima (Kabi) seperti yang tertera dalam Tabel 5.4 dan 5.5. Di antara pesantren-pesantren tersebut, menurut data tahun 2018, lima pesantren terindikasi tutup dan tinggal 11 yang masih eksis dan beroperasi hingga saat ini, seperti tertera dalam Tabel 5.6.

Tabel 5.6
Daftar Pesantren yang Berdiri dalam Rentang Tahun 1968-1997
dan Eksis hingga Tahun 2018⁴⁷

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa-Kecamatan)
1	Darul Furqan	1968	Dodu-Rasanae Timur
2	Al-Ikhlas Muhammadiyah	1978	Tolobali Melayu-Asakota
3	Darul Ma'rif	1979	Roka-Belo
4	Darul Hikmah	1979	Soncolela Matakando-Mpunda
5	Hidayatullah	1979	Maria - Wawo
6	Al-Falah Nipa	1980	Nipa-Ambalawi
7	Al-Muslimin	1983	Rato-Bolo
8	Darussakinah	1984	Sangiang-Sape
9	Nurul Muslimin	1986	Tangga - Monta
10	Al-Furqan	1987	Cenggu-Belo

⁴⁷ Kementerian Agama Kabupaten Bima, *Data Pesantren Tahun 2013* (Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2013); dan Kementerian Agama Kota Bima, *Data Pesantren Tahun 2013* (Bima: Kementerian Agama Kota Bima, 2013).

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa-Kecamatan)
11	Al-Husainy	1992	Monggonao-Mpunda
12	Al-Amin	1995	Monggonao-Mpunda
13	Al-Fatahu	1995	Laju-Langgudu
14	Al- Munawwarah	1995	Naru Barat - Sape
15	Nurul Amin	1997	Bugis - Sape
16	Uswatun Hasanah	1997	Tente-Woha

Tabel 5.6 di atas menunjukkan adanya derap awal pertumbuhan pesantren yang cukup pesat dalam masa 30 tahun sejarah perpesantrenan di Bima hingga tahun 1998. Derap pertumbuhan itu, tentu saja, tidak sama setiap tahunnya. Tahun-tahun tertentu menunjukkan pertumbuhan yang lebih tinggi dibandingkan dengan tahun yang lainnya atau lebih rendah, atau bahkan nihil pertumbuhan. Kenyataan itu bermakna bahwa fenomena pertumbuhan pesantren di Bima menunjukkan dirinya sebagai fenomena yang cukup fluktuatif dan dinamis. Bila angka-angka tahun berdirinya pesantren itu dikelompokkan ke dalam tiga perodesasi sepuluh tahunan maka akan diperoleh pengelompokan seperti dalam tabel di bawah ini.

Tabel 5.7
Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Tiga Periode Sepuluh Tahunan
Selama Rentang Tahun 1968-1997

No.	Periode	Tahun Pendirian Pesantren	Jumlah Pesantren yang Berdiri
1	1968-1977	1968	1
2	1978-1987	1978, 1979, 1980, 1983, 1984, 1986, 1987	9
3	1988-1997	1992, 1995, 1997	6
Jumlah			16

Tabel di atas menunjukkan adanya peningkatan yang signifikan jumlah pertumbuhan pesantren di Bima di mana penambahan yang paling mencolok terjadi pada periode kedua bila dibandingkan dengan periode sebelum dan sesudahnya, periode pertama dan ketiga. Dari angka-angka tahun pendirian pesantren itu dapat diketahui bahwa ada tiga belas momentum tahun berdirinya pesantren, yaitu 1968, 1978-1979, 1980, 1983-1984, 1986-1987, 1992, 1995, dan 1997. Sebaliknya, dari angka tahun itu pula diketahui bahwa pada tahun-tahun tertentu terjadi nihil pertumbuhan, yang jumlahnya 21 tahun, yaitu 1969-1977, 1981-1982, 1985, 1988-1991, 1993-1994, 1996, dan 1998. Berdasarkan deretan angka tahun tersebut, keadaan nihil pertumbuhan pesantren yang paling lama terjadi selama sepuluh tahun dalam periode pertama, yaitu mulai tahun 1969 hingga 1977, dan empat tahun mulai 1988 hingga 1991. Dalam kaitan ini menarik untuk diungkap mengapa dalam dua rentang waktu tersebut terjadi kekosongan pertumbuhan pesantren melalui penelusuran kritis yang dihubungkan dengan konteks sosial historis Bima saat itu.

Dinamika pertumbuhan pesantren di Bima dalam periode ini akan lebih tampak bila dikelompokkan dalam skop waktu yang lebih kecil, misalnya dalam interval waktu lima tahunan. Jika itu dilakukan, maka dalam rentang 30 tahun pada periode pertama ini menampilkan gambaran seperti dalam tabel 5.8. Tabel 5.8 itu menunjukkan bahwa pertumbuhan pesantren terbanyak pada periode pertama ini terjadi dua interval lima tahunan, yaitu 1978-1982 dan 1995-1997; pada masing-masing interval itu terdapat lima pesantren baru yang tumbuh. Di dalam dua interval tahun itu, secara lebih spesifik lagi, tahun 1979 dan 1995 adalah tahun pertumbuhan pesantren yang paling menonjol di mana pada masing-masing tahun itu muncul tiga pesantren baru.

Tabel 5.8
Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Enam Periode Lima Tahunan
Selama Rentang Tahun 1968-1997

No.	Periode	Tahun Pendirian Pesantren	Jumlah Pesantren yang Berdiri
1	1968-1972	1968	1
2	1973-1977	-	0
3	1978-1982	1978, 1979, 1980	5
4	1983-1987	1983, 1984, 1986, 1987	4
5	1988-1992	1992	1
6	1993-1997	1995, 1997	5
Jumlah			16

Enam belas pesantren yang tumbuh dalam periode ini tidak seluruhnya eksis hingga sekarang. Ada lima pesantren di antaranya yang tutup atau tidak bisa lagi melanjutkan operasionalnya. Lima pesantren yang sudah tutup tersebut adalah: (1) Hidayatullah berlokasi di desa Maria kecamatan Wawo; (2) Nurul Muslimin, berlokasi di desa Tangga kecamatan Monta; (3) Al-Munawwarah, berlokasi di desa Naru Barat kecamatan Sape; (4) Al-Amin berlokasi di kelurahan Monggonao kecamatan Mpunda, dan (5) Nurul Amin berlokasi di desa Bugis kecamatan Sape. Jika dipersentase rasio sustainabilitas pesantren pada periode ini adalah 11 berbanding 5 atau 68,75% berbanding 31,25%.

3. Pertumbuhan Pesantren di Bima Periode 1998 sampai 2018

Tahun 1998 dikenang dalam sejarah kehidupan bangsa Indonesia sebagai tahun peralihan kekuasaan politik dari Orde Baru ke Orde Reformasi. Momentum peralihan itu ditandai dengan pidato pengunduran diri Suharto dari jabatannya selaku presiden RI yang telah berlangsung 32 tahun, yaitu sejak tahun 1966. Sejak dari tahun 1998

itu hingga kini Indonesia telah menjalani era baru yang disebut sebagai era Reformasi. Mengiringi masuknya era baru itu, berbagai perubahan terjadi dalam banyak bidang kehidupan, termasuk pendidikan. Berbagai regulasi baru dimunculkan baik sebagai penyusunan baru maupun sebagai revisi/perubahan dari regulasi yang pernah ada. Perubahan yang paling mendasar adalah terjadinya empat kali amandemen konstitusi, UUD RI 1945, masing-masing melalui Sidang Umum MPR tanggal 14-21 Oktober 1999, Sidang Tahunan MPR tanggal 7-18 Agustus 2000, Sidang Tahunan MPR tanggal 1-10 November 2001, dan Sidang Tahunan MPR tanggal 1-11 Agustus 2002. Amandemen Keempat memuat perubahan besar pada pasal 31 yang berkaitan dengan pendidikan dengan menghasilkan lima ayat dari semula dua ayat dalam naskah UUD 1945 sebelum amandemen. Sebagai kelanjutannya adalah disahkannya UU Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional sebagai perubahan dan perbaikan atas UU Nomor 29 Tahun 1998 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Dalam rentang 20 tahun awal era Reformasi, yaitu 1998 hingga 2018, muncul 61 pesantren baru di Bima. Jumlah ini adalah hampir empat kali lipat jumlah pesantren yang tumbuh pada era Orde Baru yang mencapai 16 buah. Tepatnya, pertumbuhan periode kedua ini melonjak 381% dari jumlah pertumbuhan pesantren pada periode pertama. Data 61 pesantren yang tumbuh baru tersebut tertera dalam Tabel 5.9 meliputi informasi tentang nama lembaga, tahun berdiri, dan lokasi lembaga (desa/kelurahan dan kecamatan).

Tabel 5.9

Pertumbuhan Pesantren di Bima dalam Rentang Tahun 1998 Hingga 2018⁴⁸

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa-Kecamatan)
1	Al Firdaus	1998	Paradorato-Parado
2	Al-Qadar	1999	Dena-Madapangga
3	Siratal Mustakim	1999	Paradorato-Parado
4	Al-Ikhlas Donggo	2000	Doridungga-Donggo
5	Al-Mukhlisin	2000	Paradorato-Parado
6	Al-Khitab Al Islamy	2000	Ntobo-Raba
7	Al-Ikhlas Nunggi	2001	Nunggi-Wera
8	Al-Madinah	2001	Kananga-Bolo
9	Al-Falah Rade	2001	Rade-Madapangga
10	Al-Fakhir	2002	Naru Timur-Sape
11	Nurul Mukhtar	2002	Rada-Bolo
12	Al-Ikhwan H. Sanuddin	2002	Salama Nae-Rasanae Barat
13	Umar Bin Khatab	2003	Sanolo-Bolo
14	Khalid Bin Walid	2003	Kedo Jatiwangi-Asakota
15	Darul Ulumi Wal Amal	2003	Ntobo-Raba
16	Ibnu Sina	2004	Soro-Lambu
17	Miftahul Khair	2004	Mbawa-Donggo
18	Darun Nurhayati	2004	Sampungu-Soromandi
19	As-Samiun	2005	Tolouwi-Monta
20	Al-Mutmainah	2005	Punti-Soromandi
21	Al-Anshar	2005	Monta-Monta
22	Ulil Albab	2005	Sangga-Lambu
23	Umar Bin Abdul Azis	2005	Monggo-Madapangga
24	Al-Aqhbar	2005	Doro Oo-Langgudu

⁴⁸ Data dalam Tabel 5.6 ini merupakan penggabungan dari data yang dibuat oleh Kementerian Agama Kabupaten Bima tahun 2007, 2009, 2012, 2015, dan 2017; Kementerian Agama Kota Bima tahun 2007, 2009, 2012, 2015, dan 2017; dan Kementerian Agama Kanwil Provinsi NTB tahun 2018.

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa-Kecamatan)
25	Al-Anwary	2006	Mpuri-Madapangga
26	Al-Nur	2006	Kala-Donggo
27	Nurul Ahmady	2006	Wilamaci-Monta
28	Faridatunnisa	2006	Kalampa-Woha
29	Ihya Ulumuddin	2007	Nipa-Ambalawi
30	Al-Wafa'	2007	Dadibou-Woha
31	Imam Syafi'iy	2007	Tolotonga Jatiwangi-Asakota
32	Al Maliki	2008	Penapali-Woha
33	As-Salam	2008	Wilamaci – Monta
34	Uswatul Husna	2008	Sondo – Monta
35	Ulil Albab Rada	2008	Rada-Bolo
36	Darul Hamid	2008	Darussalam-Bolo
37	Ar-Rahman Sakuru	2008	Sakuru-Monta
38	Ar Rahman Kuta	2008	Kuta-Parado
39	Al-Waqi'ah	2008	Pasir Putih-Sape
40	Nurul Huda	2008	Oitui-Wera
41	Raudhatul Ulum	2008	Kowo-Sape
42	As-Shiddiqiyah	2008	Penatoi-Mpunda
43	Darul Muttaqien	2009	Penatoi-Mpunda
44	Ar Rasyidin	2010	Ndano-Madapangga
45	Ahlu Nazar Doromila	2010	Ngali Belo Kabi
46	Al-Jihad	2010	Ngali Belo Kabi
47	Al-Islamuljannah	2010	Jia-Sape
48	Qurratan A'yun	2010	Sai-Soromandi
49	Bahrul Ulum	2010	Sai-Soromandi
50	Hidayatullah	2010	Tawali-Wera
51	Hamzanwadi NW Kota Bima	2010	Rite-Raba
52	Tahfiz "Nurul Jihad"	2010	Gindi Jatiwangi-Asakota

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa-Kecamatan)
53	As-Shiddiqiyah	2011	Lido-Belo
54	Asy-Syukur	2011	Sangiang-Wera
55	Al-Amin Muhammadiyah	2011	Kananga-Bolo
56	Al-Khairiyah	2012	Kuta-Parado
57	Ar Ridwan	2012	Rai Oi-Sape
58	Ulul Albab	2012	Rabangodu Utara Raba-Raba
59	Nurul Islam Sp-5 NW	2014	Kananga-Bolo
60	Manarul Qur'an	2015	Kolo-Asakota
61	Al-Aqso	2016	Pandai-Woha

Tabel 5.9 di atas menunjukkan tingkat pertumbuhan pesantren yang cukup tinggi dalam masa 20 tahun, mulai tahun 1998 hingga 2018. Tingkat pertumbuhan pada setiap tahunnya, tentu saja, tidak sama. Tahun-tahun tertentu menunjukkan pertumbuhan yang tinggi atau rendah, atau bahkan nihil pertumbuhan. Kenyataan itu bermakna bahwa fenomena pertumbuhan pesantren di Bima cukup fluktuatif dan dinamis. Bila angka-angka tahun berdirinya pesantren itu dikelompokkan ke dalam dua perodesasi sepuluh tahunan maka akan diperoleh pengelompokan seperti dalam Tabel 5.10 di bawah ini.

Tabel 5.10
Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Dua Periode Sepuluh Tahunan
Selama Rentang Tahun 1998-2018

No.	Periode	Tahun Pendirian Pesantren	Jumlah Pesantren yang Berdiri
1	1998-2007	1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007	31
2	2008-2018	2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2014, 2015, 2016	30
Jumlah			61

Pertumbuhan pesantren dalam dua periode sepuluh tahunan itu tampak berimbang, tidak berbeda secara mencolok. Tetapi, jika tahun kemunculan pesantren itu dikelompokkan ke dalam empat periode lima tahunan, maka tampak sebaran perbedaan tingkat pertumbuhan yang cukup mencolok, seperti dalam Tabel 5.11.

Tabel 5.11
Tren Pertumbuhan Pesantren dalam Empat Periode Lima Tahunan
Selama Rentang Tahun 1998-2018

No.	Periode	Tahun Pendirian Pesantren	Jumlah Pesantren yang Berdiri
1	1998-2002	1998, 1999, 2000, 2001, 2002,	12
2	2003-2007	2003, 2004, 2005, 2006, 2007,	19
3	2008-2012	2008, 2009, 2010, 2011, 2012	27
4	2013-2018	2014, 2015, 2016	3
Jumlah			61

Tabel di atas menunjukkan adanya peningkatan yang signifikan jumlah pertumbuhan pesantren di Bima. Pertumbuhan yang paling mencolok terjadi pada panca tahun ketiga (2008-2012) bila dibandingkan dengan periode sebelum dan sesudahnya. Dari angka-angka tahun pendirian pesantren itu dapat diketahui bahwa dalam periode 20 tahun ini terdapat delapan belas momentum tahun berdirinya pesantren, dan hanya tiga tahun yang tanpa pertumbuhan pesantren baru, yaitu tahun 2013, 2017, dan 2018. Pesantren terakhir yang muncul adalah pesantren Al-Aqso yang berlokasi di desa Pandai kecamatan Woha Kabupaten Bima. Data dari Kementerian Agama Kabupaten Bima dan Kota Bima tahun 2019 tidak mencatat adanya pesantren baru yang muncul setelahnya. Hal itu seolah menunjukkan bahwa dinamika pertumbuhan pesantren di Bima untuk sementara berhenti.

Pesantren-pesantren yang tumbuh dalam Era Reformasi ini tidak seluruhnya eksis hingga sekarang. Dari 61 pesantren tersebut, 20 pesantren di antaranya tutup atau tidak bisa lagi melanjutkan operasionalnya; tinggal 41 yang masih eksis. Jika dipersentase rasio sustainabilitas pesantren pada periode ini adalah 41 berbanding 20 atau 67.2% berbanding 32.8%. Rasio sustainabilitas pesantren pada periode kedua ini hampir sama dengan periode pertama yang berada di angka 68,75% berbanding 31,25%. Tetapi, jika dihubungkan dengan rentang waktu dan jumlah pesantren yang tutup, maka jelas bahwa sustainabilitas pesantren pada periode kedua jauh lebih rendah dibandingkan periode pertama. Hal itu karena dalam waktu 20 tahun periode kedua (1998-2018) terdapat 20 pesantren yang tutup, sedangkan dalam 30 tahun periode pertama (1968-1997) hanya ada 5 pesantren yang tutup.

Tabel 5.12
Daftar Pesantren yang Tumbuh dalam Rentang Tahun 1998-2018
yang Saat ini Sudah Tutup

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa – Kecamatan)
1	Al Firdaus	1998	Paradorato-Parado
2	Siratal Mustakim	1999	Paradorato-Parado
3	Al-Ikhlash Nunggi	2001	Nunggi-Wera
4	Al-Falah Rade	2001	Rade-Madapangga
5	Al-Fakhir	2002	Naru Timur-Sape
6	Umar Bin Khatab	2003	Sanolo-Bolo
7	Ibnu Sina	2004	Soro-Lambu
8	As-Samiun	2005	Tolouwi-Monta
9	Al-Anshar	2005	Monta-Monta
10	Al-Nur	2006	Kala-Donggo

No	Nama Pesantren	Tahun Berdiri	Lokasi (Desa – Kecamatan)
11	Uswatul Husna	2008	Sondo – Monta
12	Ulil Albab Rada	2008	Rada-Bolo
13	Ar-Rahman Sakuru	2008	Sakuru-Monta
14	Ar Rahman Kuta	2008	Kuta-Parado
15	Al-Waqi'ah	2008	Pasir Putih-Sape
16	Al-Islamuljannah	2010	Jia-Sape
17	Qurratan A'yun	2010	Sai-Soromandi
18	Bahrul Ulum	2010	Sai-Soromandi
19	As-Shiddiqiyah	2011	Lido-Belo
20	Asy-Syukur	2011	Sangiang-Wera

Dari 25 kasus pesantren yang tutup dalam periode pertama dan kedua (1968-2018), kasus tutupnya pesantren Umar Bin Khatab yang berlokasi di desa Sanolo kecamatan Bolo kabupaten Bima adalah yang paling unik dan fenomenal. Hal itu dikarenakan ada hubungannya dengan kasus ledakan bom di dalam lingkungan pesantren itu yang terjadi pada hari Senin tanggal 11 Juli 2011 sekitar pukul 15.30 waktu setempat. Peristiwa yang kemudian dikaitkan dengan isu dan aksi terorisme itu diberitakan secara nasional oleh berbagai media massa.⁴⁹ Sejak saat itu pesantren Umar Bin Khatab berhenti beroperasi dan ijin penyelenggaraan pendidikannya pun kemudian dicabut oleh Kementerian Agama Kabupaten Bima. Sebelum peristiwa itu, pesantren yang berlokasi di desa Sanolo Kecamatan Bolo Kabupaten Bima itu tercatat secara resmi eksistensinya. Dalam data Departemen Agama tahun 2007 dicantumkan bahwa pesantren dengan nomor statistik pondok pesantren (NSPP)

⁴⁹ Banyak sekali media massa yang memberitakan kasus tersebut baik media cetak, elektronik, maupun internet dan media sosial. Lihat, misalnya, <https://www.antaraneews.com/berita/268430/polri-tahan-pimpinan-ponpes-ubk-bima>, diakses tanggal 8 Juli 2020 pukul 1.30 WITA

512520602031 itu didirikan oleh Ustaz Mohammad Taqiyuddin tahun 2003 dan dipimpin oleh Ustaz Abrory Al-Ayyubi serta memiliki 120 santri, masing-masing 60 santri laki-laki dan 60 santri perempuan.⁵⁰

C. Motif Pendirian Pesantren di Bima

Pada sub bab ini diuraikan data dan temuan penelitian terkait dengan motif pendirian pesantren di Bima. Sub-sub judul di bawah ini merupakan hasil kategorisasi terhadap sejumlah motif yang diungkapkan oleh para tokoh yang terlibat dalam atau mengetahui secara mendalam proses pendirian pesantren-pesantren di Bima. Motif-motif tersebut diurutkan berdasarkan intensitasnya sebagai kekuatan yang melatari tindakan mendirikan pesantren tersebut.

1. Motif Pendidikan

Pesantren adalah salah satu lembaga pendidikan Islam. Oleh karena itu, motif pelayanan pendidikan menjadi sesuatu yang inheren dalam setiap inisiasi pendirian pesantren. Kehadiran pesantren di suatu tempat adalah untuk memberikan layanan pendidikan untuk masyarakat di wilayah tersebut. Ketika diwawancara, para pendiri pesantren di Bima menyatakan dengan tegas hal tersebut. Meskipun semua pesantren di Bima didirikan karena motif untuk memberikan layanan pendidikan bagi masyarakatnya, mereka tidak seragam dalam mengambil bentuk dan orientasi pendidikan itu sendiri. Motif pendidikan itu pun dilatari oleh beberapa kondisi. *Pertama*, tidak tersedianya lembaga pendidikan di suatu desa atau tersedia tetapi cukup jauh jarak aksesnya. Dalam konteks demikian inisiator pesantren terdorong untuk menyediakan lembaga pendidikan di tengah ketiadaannya atau

⁵⁰ Kantor Departemen Agama Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2007*.

mendekatkannya karena jauhnya jarak akses ke lembaga pendidikan. Kondisi di Bima menunjukkan bahwa sekolah dasar atau madrasah ibtidaiyah terdapat di hampir setiap desa, tetapi tidak demikian halnya dengan sekolah menengah pertama atau madrasah tsanawiyah yang hanya ada satu atau dua saja di setiap kecamatan, sedangkan di kecamatan itu terdapat lima atau bahkan lebih banyak desa. Lebih jarang lagi adanya adalah sekolah menengah atas atau madrasah aliyah, yang mana hanya tersedia satu untuk setiap kecamatan. *Kedua*, lembaga pendidikan tersedia tetapi hanya lembaga pendidikan umum, seperti SD, SMP, atau SMA. Dalam konteks demikian inisiator pesantren terdorong untuk menyelenggarakan pendidikan formal keagamaan sebagai alternatif lain dan pilihan bagi masyarakat yang hendak menyekolahkan anak-anak mereka di jalur pendidikan keagamaan. *Ketiga*, adanya program dari Kementerian Agama yang menyelenggarakan madrasah diniyah sebagai bentuk realisasi spesifik di lingkungan Kemenag terhadap program wajib belajar pendidikan dasar yang dicanangkan secara nasional melalui Kementerian Pendidikan Nasional.

Dari hasil wawancara dengan para pendiri atau pimpinan pesantren di Bima terungkap bahwa sebagian terbesar dari mereka berobsesi untuk menyediakan layanan pendidikan Islam formal mulai dari jenjang ibtidaiyah/dasar hingga perguruan tinggi. Namun demikian, pada kenyataannya tidak satu pun pesantren di Bima yang mampu mewujudkan dengan lengkap obsesi itu. Hanya beberapa pesantren yang berhasil mewujudkan sebagian dari obsesi itu, yaitu menyelenggarakan pendidikan jenjang Madrasah Tsanawiyah dan sebagian lagi hingga Madrasah Aliyah. Tidak ada pesantren yang mendirikan jenjang pendidikan ibtidaiyah dan pendidikan tinggi. Selain menyediakan layanan pendidikan formal,

sebagian dari pesantren itu juga menyediakan layanan pendidikan wajib belajar pendidikan dasar (wajar dikdas) yang dalam pedoman yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama disebut dengan madrasah diniyah. Madrasah diniyah terdiri dari tiga jenjang, yaitu Ula (setara dengan madrasah ibtidaiyah atau Paket A), wustha (setara dengan madrasah tsnawiyah atau Paket B), dan ulya (setara dengan madrasah aliyah atau Paket C). Pesantren itu sendiri, berdasarkan kategori tipenya, dibedakan menjadi pesantren Tipe A atau disebut pesantren salafiyah, pesantren Tipe B atau pesantren ashriyah, dan pesantren Tipe C atau pesantren kombinasi Tipe A dan B.

Sebagian pesantren yang telah mapan mampu melaksanakan beberapa jenis dan jenjang pendidikan sekaligus, seperti pesantren Al-Husainy, pesantren Al-Fatahu, pesantren Al-Falah Nipa, pesantren Al-Furqan, dan pesantren Darul Ma'arif. Pesantren-pesantren itu melaksanakan jenjang pendidikan formal tingkat MTs dan Aliyah serta madrasah diniyah tingkat Ula dan Wustha. Tetapi, sebagian yang lainnya baik yang ada di Kabupaten Bima maupun Kota Bima hanya menyelenggarakan madrasah diniyah dan tidak memiliki jenjang pendidikan formal.

2. Motif Dakwah

Motif dakwah tidak mengherankan menjadi motif yang paling banyak diungkapkan oleh para pendiri atau pengasuh pesantren di Bima setelah motif pendidikan. Motif ini bersama dengan motif pendidikan tampak sebagai motif yang universal bila dihubungkan dengan fungsi dasar pesantren. Mastuhu mengungkapkan bahwa, selain menyediakan layanan pendidikan dan membantu sosialisasi diri santri,

fungsi utama pesantren adalah mendakwahkan Islam.⁵¹ Meskipun banyak dikemukakan secara verbal bahwa motif utama pendirian pesantren di Bima adalah untuk kepentingan dakwah Islam, pada prakteknya tidak semua pesantren menunjukkan aktifitas dakwah Islam yang menonjol.

Dalam amatan peneliti, ada tiga pesantren layak disebut sebagai pesantren yang paling menonjol aktivitas dakwah Islam, yaitu pesantren Al-Fatahu yang terletak di Desa Laju Kecamatan Langgudu Kabupaten Bima, pesantren Darul Ma'arif yang terletak di Desa Roka Kecamatan Belo Kabupaten Bima, dan pesantren Al-Husaini yang terletak Kelurahan Monggonao Kecamatan Mpunda Kota Bima. Berikut ini adalah profil singkat tiga pesantren tersebut.

Pesantren Al-Fatahu didirikan oleh Abdul Fatah Agus pada tahun 1995. Nama Al-Fatahu itu sendiri merupakan pengabdian dari nama sang pendirinya itu. Pesantren yang terletak di desa Laju kecamatan Langgudu yang berjarak sekitar 50 kilometer dari kota Bima ke arah selatan ini, dalam data Kantor Kemenag Kabupaten Bima tercatat dengan nomor statistik 512520605017. Pesantren ini berciri khas sebagai pesantren kombinasi, yaitu mengombinasikan karakteristik modern (*ashriyah*) dan tradisional (*salafiyah*). Menurut data Kemenag Kabupaten Bima tahun 2009, pesantren ini memiliki 28 orang guru (10 orang guru laki-laki dan 18 orang guru perempuan) yang mengasuh 633 orang santri (319 santri laki-laki dan 314 santri perempuan). Sebagai sarana dan prasarana pendukung kegiatannya, pesantren ini selain memiliki ruang belajar, juga mempunyai masjid, perpustakaan, dan asrama santri.⁵² Dalam data tahun 2017 pesantren ini tercatat dengan nomor statistik baru,

⁵¹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 59-61.

⁵² Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2009*.

yaitu 500052060009; memiliki 13 orang ustaz dan 15 ustazah berpendidikan S1 ditambah dengan 4 orang ustaz yang berpendidikan tidak formal. Santri yang diasuh berjumlah 367 orang yang terdiri dari 64 santri mukim (33 laki-laki dan 32 perempuan) 303 santri tidak mukim (163 laki-laki dan 140 perempuan).⁵³

Pesantren Darul Ma'rif didirikan tahun 1979 atas inisiatif Haji M. Yasin Lathief (almarhum). Sepeninggal pendirinya, pesantren itu dipimpin oleh Haji Taufiquddin dan kemudian dilanjutkan oleh Haji Abubakar Aziz. Terletak di desa Roka kecamatan Belo kabupaten Bima, pesantren ini terdaftar dengan nomor statistik 512520603020 dalam data Kemenag Kabupaten Bima. Pesantren dengan ciri khas *ashriyah* (modern) ini memiliki 13 orang guru (10 orang guru laki-laki dan 3 orang guru perempuan) yang mengasuh 404 orang santri (200 orang santri laki-laki dan 204 orang santri perempuan). Selain ruang belajar untuk pendidikan formalnya, pesantren ini juga memiliki musala dan asrama untuk mendukung kegiatan-kegiatannya.⁵⁴ Dalam data tahun 2017 pesantren ini tercatat dengan nomor statistik baru, yaitu 500052060001; memiliki 12 orang ustaz dan 14 ustazah berpendidikan S1 ditambah dengan 1 orang ustaz berpendidikan S2 dan 2 orang ustaz kurang dari S1; di antara ustaz tersebut ada dua orang yang memiliki latar belakang pendidikan pesantren. Santri yang diasuh berjumlah 247 orang yang terdiri dari 28 santri mukim (14 laki-laki dan 14 perempuan) 219 santri tidak mukim (109 laki-laki dan 110 perempuan).⁵⁵

Pondok pesantren Al-Husainy terletak di Kelurahan Monggonao Kecamatan Mpunda Kota Bima. Pondok pesantren itu didirikan pada tanggal 12 Oktober 1992

⁵³ Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2017*.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2017*.

dengan bernaung di bawah Yayasan Nurul Qur'an. Ada dua nama yang menjadi figur penting dalam proses pendirian Al-Husainy, yaitu Haji Ramli Haji Ahmad yang saat ini berkedudukan sebagai pimpinan pondok pesantren, dan Haji Umar Haji Abubakar yang saat ini menjadi Ketua Yayasan Nurul Qur'an. Dua orang yang masih memiliki hubungan kekerabatan yang dekat itu merupakan inisiator pendirian Al-Husainy. Namun demikian, ide awal pendirian pondok itu dicetuskan oleh Haji Ramli dan sepenuhnya didukung oleh Haji Umar dan beberapa kerabat terdekatnya.

Dalam data Kementerian Agama Kota Bima tahun 2010, Al-Husainy terdaftar dengan nomor statistik 512520608015. Pesantren itu berkarakteristik sebagai pesantren kombinasi, yang menggabungkan ciri salafiyah dan ashriyah. Pesantren Al-Husainy memiliki 56 orang guru (22 orang guru laki-laki dan 34 guru perempuan) yang mengasuh 418 orang santri (205 orang santri laki-laki dan 213 orang santri perempuan). Selain memiliki ruang belajar klasikal untuk kegiatan pendidikan formal tingkat Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah, pesantren ini juga memiliki masjid dan asrama santri.⁵⁶

Tiga pesantren yang disebutkan di atas memiliki aktifitas dakwah Islam yang cukup menonjol. Kegiatan dakwah di sini dibatasi dalam pengertian tablig ajaran Islam kepada masyarakat di luar komunitas pesantren itu sendiri, baik yang ada atau tinggal di sekitar lokasi pesantren maupun yang jauh atau setidaknya yang berada di desa atau kelurahan di luar desa/kelurahan lokasi pesantren. Di antara tiga pesantren yang disebutkan di atas, pesantren Al-Fatahu adalah yang paling fenomenal kegiatan dakwahnya. Ia fenomenal dalam pengertian bahwa tulang punggung kegiatan itu justru terletak pada para santrinya yang berperan sebagai juru dakwah muda. Hal itu

⁵⁶ Kemenag Kota Bima, *Data Pondok Pesantren Kota Bima Tahun 2009*.

berbeda dari dua pesantren lainnya yang mana juru dakwah utamanya adalah pimpinan atau ustaz senior di pesantren itu sendiri.

Pimpinan pesantren Al-Fatahu, Abdul Fatah Agus, mengemukakan bahwa kegiatan dakwah itu lebih diintensifkan lagi pada bulan Ramadhan. Dalam bulan itu dia dan sebagian besar santrinya melakukan dakwah keliling ke desa. Mereka berangkat ke desa-desa dengan menggunakan satu bus dan satu truk yang sudah menjadi milik sendiri. Di atas mobil truk itu dimuat sejumlah logistik yang dibutuhkan selama perjalanan dakwah itu, seperti beras, lauk pauk kering, dan alat-alat memasak. Jadi, kegiatan dakwah itu tidak akan membebani masyarakat yang menjadi sasaran dalam arti mereka tidak perlu menyediakan logistik dan konsumsi untuk rombongan pesantren Al-Fatahu. Meskipun demikian, pada kenyataannya masyarakat tetap melayani secara spontan dan sukarela karena merasa sangat senang dikunjungi oleh rombongan itu. Akibatnya, logistik yang dibawa itu lebih sering tidak digunakan, karena masyarakat telah menyediakan segala sesuatunya. Lebih dari itu, rombongan itu juga kerap kali dioleh-olehi oleh masyarakat yang mereka kunjungi dengan logistik atau pemberian-pemberian apa saja. Hal itu terjadi, menurut pimpinan pesantren Al-Fatahu, Abdul Fatah Agus, karena masyarakat sangat antusias dan mengapresiasi kehadiran mereka.⁵⁷

Dalam kesempatan dakwah Islam yang dilakukan oleh rombongan pesantren Al-Fatahu itu, pimpinan hanya berperan sebagai komunikator dengan masyarakat dan memberikan kata pengantar dalam setiap kegiatan dakwah. Adapun yang bertindak selaku dai atau penceramahnyanya adalah santri yang terlatih. Santri-santri terlatih itu telah dibekali dengan latihan-latihan yang cukup intensif di pesantren Al-

⁵⁷ Abdul Fatah Agus, *Wawancara*, Laju Bima, 9 Oktober 2009.

Fatahu. Mereka tampil bergiliran pada hari yang berbeda dan di desa-desa yang berbeda. Tampilnya dai-dai muda dari para santri itu ternyata membuat masyarakat menjadi kagum dan antusias mendengarkan ceramah yang mereka sampaikan. Hal itu pula yang membuat masyarakat mengenal luas pesantren Al-Fatahu hingga ke pelosok desa, terutama di wilayah kecamatan Langgudu kabupaten Bima.⁵⁸

Kegiatan dakwah Islam ke desa-desa lain juga dilakukan oleh pesantren Al-Husainy. Terdapat perbedaan karakter dalam berdakwah antara pesantren Al-Fatahu dibandingkan pesantren Al-Husainy. Bila pesantren Al-Fatahu lebih mengedapankan peran dai muda dari para santrinya sebagai penceramah, maka pesantren Al-Husainy peran itu dimainkan secara sentral oleh pimpinannya, yaitu Haji Ramli Ahmad. Hal itu terjadi karena pengaruh ketokohan sang pimpinan yang dikenal luas sebagai qari internasional kebanggaan masyarakat Bima, dan namanya senantiasa dihubungkan dengan nama besar qari internasional asal Bima, (almarhum) Haji Abubakar Husain, yang tidak lain adalah guru dan sekaligus ayah mertuanya. Hal itu pula yang menjadi keunikan kegiatan dakwah yang dilakukan oleh pesantren Al-Husainy di mana sebelum acara inti tablig agama dilakukan parade pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'an yang ditampilkan oleh qari'-qari' terkenal di Bima yang menjadi anak binaan Haji Ramli Ahmad, dan telah memperoleh prestasi hingga tingkat nasional. Di antara para qari binaan itu adalah Haji Ahmad, Haji Adnin, dan Affan. Nama yang terakhir itu adalah putera kandung Haji Ramli Ahmad. Keunikan yang lain selain dari acara parade tilawah al-Qur'an itu adalah diikutsertakannya grup musik marawis milik pesantren Al-Husainy. Grup musik islami yang menampilkan lagu-lagu islami berirama Timur Tengah itu terdiri dari para santri dan ustaz pesantren Al-Husainy

⁵⁸ Ibid.

serta beberapa anggota dari luar pesantren Al-Husainy. Grup musik itu tidak selalu ikut dalam kegiatan dakwah yang dilakukan oleh pesantren Al-Husainy. Ia ikut bila secara khusus diminta oleh masyarakat yang dituju oleh kegiatan tersebut. Grup musik itu selain menjadi media berdakwah, ia juga adalah salah satu unit usaha milik pesantren Al-Husainy untuk membina bakat santri sekaligus untuk menjadi salah satu saluran pendapatan pondok.⁵⁹

Selain melaksanakan kegiatan berdakwah tandang seperti dikemukakan di atas, pesantren Al-Husainy juga mengadakan kegiatan dakwah kandang, yaitu pengajian rutin setiap hari Ahad bertempat di masjid dalam lingkungan pondok. Pengajian itu terbuka bagi masyarakat umum yang berminat untuk hadir, baik yang tinggal di sekeliling lingkungan pondok maupun dari tempat yang agak jauh. Materi pengajian itu selain masalah terkait ibadah juga masalah-masalah keagamaan kontemporer. Terkadang masalah yang dibahas itu beragam, karena dimunculkan oleh audiens yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang beragam.

Bila dua pesantren yang telah dikemukakan di atas banyak melaksanakan dakwah tandang, maka pesantren Darul Ma'arif lebih fokus pada dakwah kandang. Bentuknya serupa dengan kegiatan tablig yang dilaksanakan dua pesantren di atas, kecuali bahwa dakwah yang dilakukan oleh pesantren Darul Ma'arif memiliki segmen khusus untuk perempuan yang dibedakan dari yang laki-laki. Pengajian untuk laki-laki diasuh oleh Haji Abubakar Aziz, salah seorang tokoh inisiator pendirian pesantren Darul Ma'arif, sedangkan pengajian untuk perempuan diasuh oleh Syar'iyah, alumni Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel tahun 1992 dan salah seorang ustazah di pesantren tersebut.

⁵⁹ Haji Ramli Ahmad, *Wawancara*, Mpunda Kota Bima, 28 Maret 2009.

Pengajian khusus untuk laki-laki dilaksanakan setiap hari setelah salat jamaah magrib di masjid pesantren Darul Ma'arif hingga datangnya waktu salat jamaah isya'. Sejatinya kegiatan ini adalah diperuntukan bagi santri mukim di pesantren itu, tetapi banyak kaum laki-laki dari masyarakat sekitar yang juga ikut. Lama kelamaan kegiatan itu mewujud menjadi pengajian terbuka untuk siapa saja yang berkesempatan ikut. Jadi, mereka adalah audiens yang datang secara sukarela atas kehendak sendiri. Adapun santri mukim, hadir dalam pengajian itu merupakan kegiatan wajib. Materi pengajian itu adalah tentang soal-soal ibadah dan muamalah dengan merujuk kepada kitab tunggal, yaitu *Subul al-Salâm*. Kajian atas kitab itu tidak dilakukan berdasarkan urutan isi kitab itu, tetapi menurut pilihan pengasuhnya, yaitu Haji Abubakar Aziz. Meskipun demikian, materi kajian itu dapat berkembang ke berbagai masalah karena terbawa oleh pertanyaan-pertanyaan audiens pada sesi tanya jawab. Pengasuh membiarkan pertanyaan itu berkembang menuruti rasa keingintahuan audiens, karena tujuan dari pengajian itu tidak lain adalah untuk memberikan bekal pengetahuan agama Islam dan jawaban atas berbagai masalah keagamaan yang dihadapi mereka.⁶⁰

Pengajian khusus untuk perempuan di pesantren Darul Ma'arif diasuh oleh ustazah Syar'iyah. Dia pernah mengenyam pendidikan pesantren selama enam tahun di Pondok Pesantren Tambak Beras Jombang sebelum menempuh pendidikan dan menamatkan kesarjanaannya di Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 1992. Pengajian khusus untuk perempuan dilaksanakan dua kali dalam sebulan, yaitu pada setiap tanggal 5 dan 15 setelah salat jamaah asar hingga menjelang waktu magrib. Kegiatan ini telah dimulai sejak tahun 2001. Pada tahun

⁶⁰ Haji Abubakar Aziz, *Wawancara*, Roka Bima, 15 Januari 2011.

pertama kegiatan itu dilakukan 6 kali dalam setiap bulannya, yaitu setiap hari Rabu ditambah dengan tanggal 5 dan 15. Terkadang hari Rabu itu bertepatan dengan tanggal 5 atau 15 sehingga pelaksanaan pengajian pada bulan tersebut berjumlah hanya lima kali. Setelah tahun pertama itu, sejak tahun 2002, pelaksanaan pengajian hanya diadakan pada setiap tanggal 5 dan 15 hingga saat ini. Menurut pengasuhnya, Ustazah Syar'iyah, pengurangan frekuensi itu terkait dengan kesibukan kaum perempuan peserta pengajian dalam membantu kegiatan ekonomi keluarga, terutama membantu suami bertani atau menjadi buruh tani pada musim tanam dan panen, baik di desa sendiri, Roka, maupun di desa lainnya. Jika frekuensi enam kali sebulan itu dipertahankan maka setiap pengajian hanya bisa dihadiri oleh beberapa orang saja. Materi pengajian adalah tentang soal-soal ibadah dan fiqih terkait dengan masalah perempuan.⁶¹

Menurut sejarahnya, kegiatan pengajian perempuan pesantren Darul Ma'arif pada mulanya adalah kegiatan Majelis Taklim Al-Ihsan yang dibentuk oleh pemerintahan Desa Roka. Kegiatan pengajian itu tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan, dikarenakan tidak adanya kepengurusan yang berkonsentrasi mengurus secara optimal kegiatan majelis itu. Akibatnya, lembaga itu vakum kegiatan dalam waktu beberapa lama, sampai akhirnya majelis itu diambil alih kepengurusannya oleh pesantren Darul Ma'arif pada tahun 2001 yang dalam hal ini melalui inisiatif Syar'iyah. Sejak saat itu Majelis Taklim Al-Ihsan menunjukkan kegiatan yang nyata, yaitu pengajian khusus untuk kaum perempuan. Saat ini kegiatan pengajian itu identik dengan dan sudah dianggap sebagai kegiatan pesantren Darul Ma'arif.⁶²

⁶¹ Ustadzah Syar'iyah, *Wawancara*, Roka Bima, tanggal 15 Januari 2011.

⁶² *Ibid.*

Selain mengadakan pengajian yang sifatnya lebih berorientasi kognitif itu, kelompok pengajian perempuan pesantren Darul Ma'arif kerap kali hadir memberikan warna keislaman dalam acara tradisi yang dilaksanakan oleh warga Desa Roka, seperti dalam acara *kiriloko*. Acara *kiriloko* adalah acara tradisi lokal dalam rangka mensyukuri usia kehamilan yang telah menginjak bulan ketujuh. Pada kesempatan itu kelompok pengajian perempuan pesantren Darul Ma'arif memberikan nuansa keislaman dengan mengadakan dan memimpin acara shalawatan dan membaca *diba'* dan *barjanji*. Menurut Syar'iyah, upaya itu dilakukan agar acara tradisional itu dimuati dengan kegiatan-kegiatan keagamaan Islam sehingga tidak melulu hanya sebagai tradisi yang terkadang sarat dengan mitologi.⁶³

3. Motif Pemberdayaan

Pemberdayaan terhadap kelompok-kelompok masyarakat tertentu ternyata menjadi salah satu motif pendirian pesantren di Bima. Pemberdayaan (*empowerment*) adalah proses baik politik maupun sosial yang memberikan kemampuan kepada orang atau pihak tertentu untuk membuat keputusan mandiri dan mengontrol sendiri kehidupannya.⁶⁴ Pemberdayaan yang dimaksud dalam konteks penelitian ini merujuk kepada pengertian yang lebih spesifik yaitu upaya-upaya sistematis melalui pesantren untuk mengentaskan kelompok tertentu dalam masyarakat muslim di Bima dari posisi semula mereka yang tidak atau kurang berdaya baik dari segi kemampuan finansial maupun perolehan kesempatan menempuh pendidikan ke posisi yang lebih baik.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Marcel Danesi, *Dictionary of Media and Communications* (Armonk, New York: M.E. Sharpe, 2009), 110.

Misi pemberdayaan pun menjadi salah satu motif para pendiri pesantren di Bima. Misi ini menjadi semacam *hidden agenda* mereka dengan menerima atau menyasar anak-anak dari keluarga muslim yang tidak mampu secara ekonomi. Pondok pesantren menampung mereka dan memberikan kesempatan belajar untuk membuka peluang mereka mengubah nasib hidup mereka di masa depan. Untuk bisa tinggal di pondok dan menempuh pendidikan formal di pesantren, setiap santri harus membayar sejumlah biaya, terutama untuk *living cost*, biaya hidup. Tetapi, karena kondisi ekonomi orang tua sejumlah santri yang kurang mampu, biaya itu kerap kali tidak dibayar penuh bahkan ada yang digratiskan sepenuhnya.

Dituturkan oleh H. Ramli Ahmad, pimpinan pesantren Al-Husaini, bahwa pesantrennya memiliki sejumlah anak yatim dan yatim piatu atau anak terlantar. Mereka tidak mampu membayar uang ppondokan dan mereka hidup dengan bekal yang sangat terbatas dari keluarga mereka. Mereka hidup cukup prihatin. Untuk makan sehari-hari mereka masak sendiri, dan makan kerap kali tanpa lauk pauk. Artinya, mereka makan hanya nasi putih atau ditemani dengan *oi mangge* (Bima: *oi* = air, *mangge* = asam). *Oi mangge*, secara harfiah berarti air asam, dibuat dari beberapa ruas asam jawa yang diremas-remas dalam air secukupnya di piring sehingga menyebar citarasa asamnya, lalu diberi sedikit garam dan, jika ada, ditambah sedikit irisan bawang merah, daun kemangi, dan cabe. Ia dinikmati dengan cara disendok ke mulut setiap setelah menyuap nasi atau, jika tidak ada sendok, langsung diseruput dari pinggir piring, persis seperti orang yang menyeruput kopi atau teh dari lepek. Cara ini dikenal oleh orang Bima dengan frasa *noro oi mangge*, artinya seruput air asam. *Oi mangge* merupakan salah satu menu makanan tradisional masyarakat Bima terutama petani ketika mereka bekerja di sawah atau ladang yang

pada umumnya terletak jauh dari rumah atau kampung mereka. Terkadang, jika tersedia, ikan teri yang disangrai atau dibakar di sisa bara api dimasukkan ke dalam *oi mangge* itu, dan ini membuat cita rasanya semakin enak. Meskipun terlihat sangat bersahaja, cara makan seperti ini bisa menghabiskan banyak nasi, sehingga muncul istilah dalam bahasa Bima, *ngaha mpoi kone oha sawonca*, makan sampai-sampai nasi sebakul pun habis.

Keberpihakan kepada kelompok masyarakat yang tidak berdaya untuk memperoleh kesempatan mengenyam pendidikan melalui pesantren pun dilakukan oleh pesantren Al-Fatahu. Terletak jauh di pesisir selatan wilayah Kabupaten Bima, Desa Laju Kecamatan Langgudu, pesantren yang didirikan dan dipimpin oleh Abdul Fatah Agus ini memiliki santri dengan latar belakang sosial ekonomi keluarga menengah ke bawah. Desa Laju yang batas selatannya bersentuhan langsung dengan Samudera Indonesia memiliki penduduk mayoritas bermata pencaharian sebagai nelayan dan petambak. Kondisi cuaca yang terkadang ekstrim dalam jangka waktu tertentu bisa membuat masyarakat kehilangan penghasilan, karena mereka tidak bisa menangkap ikan. Hanya sebagian kecil dari mereka yang memiliki perahu penangkap ikan atau tambak sendiri; sebahagian besar penduduk bekerja sebagai penjaga atau buruh tambak.

Kondisi keterbatasan ekonomi warga sekitar pesantren dihayati oleh pimpinan ponpes Al-Fatahu dengan melakukan tindakan afirmasi terhadap anak-anak mereka yang kurang mampu itu dalam bentuk menerima mereka menjadi santri pendidikan tanpa membebani dengan sejumlah pembayaran. Sebagaimana lazimnya pada masa penerimaan siswa baru, pihak sekolah atau madrasah memberitahukan sejumlah biaya tertentu yang harus dibayarkan oleh orang tua siswa baru itu yang

rinciannya berkenaan dengan biaya seragam sekolah atau madrasah, harga buku pelajaran, dan sumbangan. Pimpinan Al-Fatahu tidak membebani mereka yang tampak atau mengaku tidak mampu membayar. Sebaliknya, pimpinan bahkan merasa bersyukur bahwa mereka masih memiliki niat dan kemauan untuk mengenyam pendidikan ke pesantren. Oleh karena itu, mereka diterima sebagai santri dan diperlakukan tanpa diskriminasi dengan santri yang mampu membayar. Dalam hal ini, pimpinan Al-Fatahu berkeyakinan bahwa perubahan kualitas hidup ke arah yang lebih baik, salah satunya, adalah melalui pendidikan. Dengan ungkapan yang bernada canda Abdul Fatah Agus, pimpinan pesantren Al-Fatahu, mengatakan, dengan ungkapan dalam bahasa Bima, “*sadawara na sia doho ake, wauna sakola pesantren pede naloa ndadi guru ngaji ro guru doa, edempara rakana jangko nae*”⁶⁵ (setidaknya, mereka ini (para santri) setelah selesai belajar di pesantren mereka bisa menjadi *guru ngaji* atau guru doa [dalam acara kenduren warga] kemudian mereka mendapatkan *jangko* (berkat) besar). Secara tradisional, pembaca doa dalam acara kenduren diistimewakan oleh pelaksana acara kenduren dengan diberikan layanan dan berkat yang berbeda dibandingkan orang lainnya yang hadir. Dengan diterima mengenyam pendidikan di pesantren ini, anak-anak dari masyarakat sekitar pondok yang pada umumnya berekonomi lemah tidak kehilangan kesempatan mengubah nasib masa depan mereka melalui pendidikan.

Pesantren lain yang secara spesifik sejak awal pendiriannya bertujuan untuk memberdayakan anak-anak yatim, yaitu pesantren Anak Yatim Imam Syafi'i yang beralamat di Jln. Raya Kedo Tolotonga Kecamatan Asakota Kota Bima. Pesantren yang dalam data Kemenag Kota Bima tercatat dengan nomor statistik

⁶⁵ Abdul Fatah Agus, *Wawancara*, Laju Bima, 9 Oktober 2009.

09512520608021 ini berdiri tahun 2007, tetapi baru mendapatkan landasan ijin operasional tahun 2009 berdasarkan SK Nomor 19.08/5/PP.00.7/144/2009 tanggal 05 Februari 2009.⁶⁶ Tergambar dengan jelas melalui nama diri yang digunakannya, pesantren Anak Yatim Imam Syafi'i, pesantren itu mengkhususkan diri menampung santri-santri miskin dan telah ditinggal mati oleh salah satu atau dua orang tuanya. Untuk memastikan status miskin dan yatim (piatu) para calon santri maka diperlukan keterangan dari pejabat desa asal mereka.

Dalam data tahun 2009, pesantren ini memiliki santri sejumlah 82 orang yang terdiri dari 53 orang santri laki-laki dan 29 santri perempuan. Santri yang mukim dalam pondok adalah 77 orang, dan hanya 5 orang (2 laki-laki dan 3 perempuan) yang tidak mukim alias santri kalong. Ustaz yang membina para santri itu berjumlah 16 orang, salah seorang di antaranya adalah guru berstatus pegawai negeri sipil yang diperbantukan di pondok tersebut. Pondok dengan areal seluas 5.800 m² ini memiliki 1 asrama putra, 1 asrama putrid, 5 ruang pengajian / belajar, 1 ruang guru / ustadz, 1 ruang kantor / administrasi, 1 Mushala, 1 kamar mandi / WC ustaz, dan 7 kamar mandi / WC Santri.⁶⁷ Pesantren ini mengalami perkembangan yang cukup berarti. Dalam data Kemenag tahun 2017 pesantren dengan nomor statistik barunya 510352720011 ini memiliki 425 santri yang terdiri dari santri mukim 235 orang (115 laki-laki dan 120 perempuan), dan 190 santri kalong (93 laki-laki dan 97 perempuan). Pesantren ini diasuh oleh 18 orang ustaz (11 laki-laki dan 7 perempuan) perpendidikan di bawah S1, dan 52 ustaz (33 laki-laki dan 19 perempuan)

⁶⁶ Kemenag Kota Bima, *Data Pondok Pesantren Kota Bima Tahun 2009*.

⁶⁷ Kementerian Agama Kota Bima, *Data Pondok Pesantren Kota Bima Tahun 2009*.

berpendidikan S1 di mana 19 orang di antara mereka (12 laki-laki dan 7 perempuan) berlatar belakang pendidikan pesantren.⁶⁸

Salah seorang dari pendiri pesantren Imam Syafi'i, Fuad Abdurrahman bin Sef, menuturkan bahwa pendirian pesantren ini didasari oleh keprihatinan yang sangat mendalam tentang banyaknya anak yatim dan yatim piatu yang miskin di berbagai desa di Bima yang mana kondisi mereka sangat memprihatinkan, karena kemiskinan dan tidak berdaya untuk menempuh pendidikan. Padahal, demikian imbuhnya, memperhatikan dan melindungi anak yatim adalah perintah Islam dan menjadi tugas yang sangat mulia. Jika mereka melarat dan terlantar, maka secara sosial kita semua menanggung dosa dan sangat mungkin Allah akan memurkai kita semua.⁶⁹

Berangkat dari motif membantu dan memberdayakan anak-anak yatim yang dilambri pula oleh kesadaran tentang luhurnya tugas untuk memuliakan mereka dalam pandangan Islam, maka para pendiri pesantren mengambil kebijakan untuk menyantirkan mereka secara gratis. Mereka yang telah terverifikasi status kemiskinan dan keyatimannya diterima sebagai santri dan tidak dibebankan biaya pendidikan dan logistik apa pun. Makan dan minum mereka ditanggung oleh pondok. Mereka hanya perlu datang dengan membawa bekal apa adanya berupa pakaian untuk keperluan sehari-hari dan untuk sekolah. Bahkan jika kondisi mereka diketahui benar-benar tidak mampu, pakaian itu pun diupayakan oleh pihak pesantren untuk mereka. Sebagai konsekuensi dari kebijakan yang demikian itu, maka beban operasional pesantren itu sangat besar sedangkan pendapatannya jauh lebih kecil.

⁶⁸ Kemenag Kanwil NTB, *Data Pondok Pesantren Provinsi NTB Tahun 2017*.

⁶⁹ Fuad Abdurrahman bin Sef, *Wawancara*, Tolotonga Bima, 14 Oktober 2009.

Namun demikian, sejauh ini dengan beberapa keterbatasan yang ada, beban operasional itu masih dapat tertanggulangi berkat bantuan dari beberapa pengusaha yang ingin menafkahkan sebagian kekayaan mereka baik sebagai infak maupun zakat kepada pesantren. Hal itu mereka lakukan karena rasa simpati mereka terhadap pola pemberdayaan anak yatim yang dilakukan oleh pesantren Anak Yatim Imam Syafi'i.⁷⁰

4. Motif Ekonomi

Motif ekonomi termasuk salah satu motif pendirian pondok pesantren di Bima. Motif ini tidak dipahami dalam pengertian bahwa pendirian suatu pondok pesantren ibarat pendirian suatu unit usaha atau bisnis untuk mendatangkan keuntungan-keuntungan ekonomi bagi para pendirinya. Motif ekonomi dalam konteks penelitian ini merujuk pada perspektif bahwa kehadiran suatu institusi pendidikan semisal pesantren dapat menggeliatkan kegiatan-kegiatan ekonomi baik barang maupun jasa dalam masyarakat sekitar pesantren. Dalam perspektif ini, motif ekonomi dekat sekali pengertiannya dengan motif pemberdayaan sebagaimana yang telah dikemukakan di atas. Perbedaannya antara keduanya, dalam konteks penelitian ini, adalah bahwa pemberdayaan langsung menjadikan santri itu sendiri sebagai sasarannya, sedangkan motif ekonomi ini lebih terarah pada manfaat ekonomis yang dapat diraih komunitas di luar lingkungan pesantren.

Pandangan demikian diungkapkan oleh Haji Ramli Ahmad, pendiri dan pimpinan pesantren Al-Husainy. Sebelum ide pendirian pesantren Al-Husainy terwujud menjadi kenyataan, dia telah banyak mengamati perubahan ekonomi masyarakat di sekitar pesantren dalam arti lebih meningkat bila dibandingkan dengan

⁷⁰ *Ibid.*

kondisi mereka sebelum kehadiran suatu pesantren. Amatan itu dilakukannya terhadap beberapa lokasi pesantren di Lombok dan Jawa. Hal itu membawanya pada suatu kesimpulan bahwa apabila dia mendirikan pesantren di daerah tempat tinggalnya di Bima, maka perubahan serupa akan terjadi pula terhadap masyarakat sekitar pondoknya. Motif itu tentu saja bukan motif yang primer, tetapi ada terlintas dalam benaknya ketika merintis upaya-upaya pendirian pesantren Al-Husainy. Perubahan pada masyarakat sekitar pesantren sebagai akibat dari hadirnya pesantren itu lebih dipandang sebagai berkah kehadiran pesantren.

Dalam menjelaskan lebih jauh pandangannya itu, Haji Ramli Ahmad memberikan beberapa contoh berdasarkan perubahan dalam kegiatan ekonomi masyarakat yang tinggal di sekitar pondok yang dipimpinnya saat ini. Salah satu di antaranya adalah muncul usaha dagang meskipun kecil-kecilan yang dilakukan oleh warga sekitar. Usaha itu muncul karena dipicu oleh tersedianya pembeli potensial, yaitu santri yang tinggal dalam pesantren Al-Husainy, yang saat dilakukan wawancara ini (2010), mencapai jumlah 487 orang. Para santri itu memiliki kebutuhan sehari-hari, seperti sabun mandi, sabun cuci, makanan, minuman, dan lain-lain yang perlu mereka beli untuk memenuhinya. Keberadaan mereka memberi inspirasi warga sekitar pondok untuk membuka usaha jualan di warung atau kios yang mereka buka di halaman atau ruang depan rumah mereka. Warung atau kios itu menyediakan barang-barang kebutuhan sehari-hari dan makanan serta minuman. Ada pula warga yang membuka usaha warung makan sederhana atau berjualan keliling makanan yang harganya cukup terjangkau oleh santri.⁷¹

⁷¹ Haji Ramli Ahmad, *Wawancara*, Mpunda Kota Bima, 28 Maret 2009.

Pondok pesantren dapat pula menjadi peluang untuk memperoleh lapangan pekerjaan bagi warga sekitar sesuai dengan kapasitas yang dimiliki oleh mereka, seperti untuk menjadi ustaz/ustazah pengasuh atau petugas penjaga, keamanan, dan kebersihan pondok. Dalam hal ini, tentu saja, kemampuan pondok pesantren untuk menyerap tenaga kerja dan mendukung kesejahteraan tenaga kerja yang sudah dimiliki tidaklah dapat dibandingkan dengan instansi pemerintah atau perusahaan dan industri. Meskipun demikian, dalam ketiadaan pilihan atau ketidaktersediaan lapangan pekerjaan, bekerja di pondok pesantren walaupun hanya menjadi pesuruh dan penjaga keamanan pondok terasa sangat membantu kehidupan ekonomi keluarga yang bersangkutan. Hal demikian diakui oleh Asikin yang menjadi pesuruh dan penjaga keamanan di pesantren Al-Husainy. Gaji resminya sebagai pesuruh sebenarnya tidak mencukupi kebutuhan seluruh anggota keluarganya, tetapi dia hampir selalu mendapatkan pekerjaan tambahan akibat dari kegiatan atau pembangunan di pondok sehingga dia bisa mendapatkan pemasukan ekstra di luar gajinya.⁷²

5. Motif Ideologi Agama

Dalam kajian ilmu sosial, menurut Romlan Surbakti sebagaimana dikutip oleh Arif Rohman, istilah ideologi digunakan dalam dua pengertian yang berbeda, yaitu fungsional dan struktural. Secara fungsional ideologi diartikan sebagai seperangkat gagasan tentang kebaikan bersama (*common good*), atau tentang masyarakat dan negara yang dianggap baik. Secara struktural, ideologi diartikan sebagai sistem pembenar, seperti gagasan dan formula politik atas setiap kebijakan

⁷² Asikin, *Wawancara*, Mpunda Kota Bima, 27 Maret 2009.

dan tindakan yang diambil oleh penguasa.⁷³ Secara etimologis, ideologi berasal dari dua suku kata, yaitu *ideos* yang berarti ide atau konsep, dan *logos* yang berarti ilmu. Jadi, ideologi dapat diartikan sebagai ilmu yang mempelajari ide-ide manusia, atau ilmu tentang ide-ide. Secara terminologis, menurut Lyman Tower Sargent yang dikutip oleh William F. O'Neil, ideologi diartikan sebagai:

sebuah sistem nilai atau keyakinan yang diterima sebagai fakta atau kebenaran oleh kelompok tertentu. Ia tersusun dari serangkaian sikap terhadap berbagai lembaga serta proses masyarakat. Ia menyediakan sebuah potret dunia sebagaimana adanya dan sebagaimana seharusnya dunia itu bagi mereka yang meyakiniinya. Dan, dengan melakukan itu, ia mengorganisir kerumitan atau kompleksitas yang besar di dunia menjadi sesuatu yang cukup sederhana dan bisa dipahami.⁷⁴

Berdasarkan definisi itu, ideologi tertentu yang dimiliki oleh seseorang membantunya memetakan realitas yang dihadapinya dalam kerangka *das solen* (apa yang seharusnya) dan *das sein* (apa yang senyatanya). Ideologi memberikan kerangka penilaian apakah *das sein* itu bersesuaian atau tidak bersesuaian dengan *das solen*; mendorongnya untuk bertindak menciptakan kebersesuaian antara keduanya. Ideologi berupaya menggambarkan mengenai karakteristik-karakteristik umum tentang alam dan masyarakat; serta keterkaitan antara hakekat dunia dengan hakekat moral, politik, dan panduan-panduan perilaku lainnya yang bersifat *evaluative*.

Motif ideologi agama yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah seperangkat ide atau gagasan yang didasarkan pada pemahaman keagamaan tentang problem dan pemecahan problem hubungan antara pemeluk satu agama dengan pemeluk agama lain. Berdasarkan informasi yang diperoleh dari beberapa informan penelitian ini diketahui bahwa pesantren tertentu di Bima didirikan karena terkait

⁷³ Arif Rohman, *Politik Ideologi Pendidikan* (Yogyakarta: LaksBang Mediatama, 2009), 19-20.

⁷⁴ William F. O'Neil, *Ideologi-Ideologi Pendidikan*, terj. Omi Intan Naomi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 33.

dengan persoalan hubungan antar agama atau antar pemeluk agama, dalam hal ini adalah antara Islam dan Kristen. Pondok pesantren yang salah satu motif pendiriannya dapat disebut terkait dengan persoalan tersebut, yaitu pesantren Nurul Amin NW yang terletak di Sape, ujung timur wilayah Kabupaten Bima. Letak geografis itu memiliki makna ideologis tertentu, karena ia hanya dibatasi sebuah selat dengan pulau Flores di sebelah timur Bima yang merupakan daerah mayoritas Kristen. Di Sape terdapat pelabuhan yang merupakan pintu gerbang untuk masuk ke dan keluar dari Bima.

Berkedudukan sebagai pintu gerbang transportasi darat dan laut antara Bima yang berpenduduk mayoritas muslim dan Flores yang berpenduduk mayoritas Kristen menjadikan warga muslim Sape merasa berpotensi terpapar pengaruh agama Kristen. Hal itu menjadi kerisauan sebagian kalangan muslim yang khawatir bahwa pengaruh itu bisa berkembang menjadi lebih luas. Kerisauan warga muslim Sape itu semakin mencuat dan mewujud menjadi rasa terancam karena terjadinya peristiwa yang dinilai sebagai upaya sistematis untuk melakukan kristenisasi di daerah itu pada tahun 1990-an.

Pada sekitar tahun 1994 didirikan empat buah rumah panggung di atas areal tanah yang letaknya sangat strategis di pinggir jalan akses menuju ke Pelabuhan Sape. Di rumah itu dibuka lembaga pendidikan Taman Kanak-Kanak (TK) gratis untuk anak-anak setempat disertai dengan fasilitas antar jemput yang juga gratis. Banyak orang tua yang men-TK-kan anak-anak mereka di lembaga pendidikan pra sekolah itu yang kemudian diketahui dikelola oleh orang-orang Kristen dari NTT. Hal itu mencuatkan protes dan reaksi baik dari masyarakat muslim maupun dari pemerintah yang dalam hal ini Departemen Agama Kabupaten Bima. Menanggapi

kejadian yang dinilai sebagai upaya sistematis kristensasi di Sape itu, Depag Kabupaten Bima berinisiatif mendirikan Madrasah Tsanawiyah yang lokasinya berdekatan dengan lokasi TK itu. Menurut Haji Muhammaad Nur, Kepala Depag Kabupaten Bima saat itu (menjabat tahun 1989 s.d. 1998), pembangunan MTsN di lokasi tersebut jelas dimaksudkan sebagai upaya meredam dan menghapus upaya kristenisasi tersebut.⁷⁵

Peristiwa itu mengendapkan suatu kesadaran dalam diri sebagian masyarakat Sape bahwa daerah mereka potensial menjadi sasaran proyek kristenisasi. Kesadaran seperti itulah yang memantik inisiatif beberapa tokoh lokal yang dipimpin oleh Haji Najib untuk mewujudkan suatu lembaga pendidikan Islam sebagai pusat pendidikan Islam bagi generasi muda dan benteng untuk melindungi masyarakat muslim Sape dari infiltrasi pengaruh agama lain, khususnya kristenisasi. Konteks itulah yang melatari pendirian pesantren Nurul Amin NW pada tahun 1997 yang terletak di Desa Bugis Kecamatan Sape. Desa Bugis adalah desa tertimur di Sape. Pelabuhan Sape termasuk dalam wilayah desa itu.

Menurut data Kemenag Kabupaten Bima tahun 2009, pesantren Nurul Amin NW yang didirikan tahun 1997 itu memiliki jumlah santri sebanyak 120 orang yang terdiri dari 20 orang santri laki-laki dan 70 orang santri perempuan, dan delapan orang guru yang terdiri dari 4 orang guru laki-laki dan 4 orang guru perempuan. Pesantren dengan nomor statistik 512520604016 itu mengambil tipe sebagai pesantren kombinasi, yaitu memadukan ciri salafiyah dan ashriyah.⁷⁶ Dalam data tahun 2013 pesantren ini tercatat dengan nomor statistik baru, yaitu 500052060003;

⁷⁵ Haji Muhammad Nur, *Wawancara*, Rasanae Kota Bima, 20 Januari 2009.

⁷⁶ Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2009*.

memiliki 4 orang ustaz dan 4 ustazah. Santri yang diasuh berjumlah 278 orang yang terdiri dari 143 laki-laki dan 135 perempuan..⁷⁷

Selain dari pesantren Nurul Amin yang terletak di ujung timur Bima, terdapat dua pesantren lain yang dapat dikategorikan memiliki motif ideologi agama yang kuat dalam latar belakang pendiriannya, yaitu pesantren Miftahul Khair dan pesantren Umar Bin Abdul Aziz. Bila Nurul Amin terletak di kecamatan tertimur dari wilayah Kabupaten Bima (kecamatan Sape), maka dua pesantren tersebut berlokasi di kecamatan terbarat, yaitu kecamatan Donggo dan Madapangga. Berbeda dari semua kecamatan di kabupaten Bima, Donggo dan Madapangga memiliki desa tertentu dengan populasi pemeluk agama Kristen yang signifikan yang bersandingan dengan pemeluk Islam yang mayoritas; desa-desa itu disinyalir sebagai desa pertemuan pengaruh dua agama besar itu. Penduduk di daerah tersebut dari segi kepe melukan agama terpola menjadi pemeluk dua agama itu. Sudah menjadi fenomena lumrah di daerah itu bahwa individu-individu anggota dalam satu keluarga memeluk agama yang berbeda, tetapi mereka hidup serumah atau hidup bersama di kampung mereka.

Pesantren Miftahul Khair yang terletak di desa Mbawa, salah satu dari sembilan desa dalam wilayah Kecamatan Donggo Kabupaten Bima, dan merupakan desa dengan komunitas pemeluk Kristen dan Katolik terbesar jumlahnya dibandingkan semua desa yang ada di Bima. Delapan desa lainnya di Donggo adalah Bumi Pajo, Doridungga, Kala, Mpili, Ndano Nae, O'o, Palama, dan Rora. Seluruh penduduk desa, kecuali di Mbawa dan Palama, adalah muslim. Dua desa itu bersebelahan di mana batas barat desa Mbawa bersentuhan langsung dengan batas

⁷⁷ Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2013*.

timur desa Palama. Penduduk desa Mbawa tahun 2017 berjumlah 4.587 terdiri dari 3.287 muslim (71,66%), 1.074 Katolik (23,41%) dan 226 Protestan (4,93%); sedangkan penduduk Palama berjumlah 1304 terdiri dari 1.089 muslim (83,51%) 123 Katolik (9,43%), dan 92 Protestan (7,06%).⁷⁸ Bila dibandingkan dengan data tahun 2011, komposisi keberagaman di Mbawa dan Palama mengalami perubahan yang cukup signifikan. Pada tahun itu penduduk Mbawa berjumlah 4.234 terdiri dari 3.701 muslim (87,41%), 436 Katolik (10,29%) dan 97 Protestan (2,30%); sedangkan penduduk Palama berjumlah 1.214 terdiri dari 1.035 muslim (85,25%) 133 Katolik (10,95%), dan 46 Protestan (3,80%).⁷⁹ Perbandingan dua data itu menunjukkan adanya kenaikan persentase jumlah pemeluk Katolik dan Protestan, sedangkan penganut Islam mengalami penurunan.

Pluralitas keberagaman di Donggo itu menjadi salah satu daya tarik peneliti asing, Peter Just melakukan studi etnografi di desa Mbawa dalam rentang waktu selama sepuluh tahun (1980-1990) dengan masa 33 bulan tinggal di sana. Dalam laporan penelitiannya dia menggambarkan bahwa komunitas muslim dan Kristen hidup membaur karena mereka pada dasarnya berasal dari garis genealogi keturunan yang sama. Meskipun demikian, mereka juga terkadang terlibat dalam konflik yang secara langsung maupun tidak langsung terkait dengan perbedaan agama anutan mereka.⁸⁰

Pesantren Miftahul Khair didirikan pada tahun 2004 oleh pasangan suami istri alumni IAIN Alauddin Ujungpandang, Kadru dan Sumarni. Dalam data Kemenag Kabupaten Bima tahun 2009 pesantren itu tercatat dengan nomor statistik

⁷⁸ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Kecamatan Donggo dalam Angka 2020*, 28.

⁷⁹ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Kecamatan Donggo dalam Angka 2012*, 28.

⁸⁰ Peter Just, *Dou Donggo Justice: Conflict and Morality*, 79-87.

512520602028, termasuk tipe pesantren salafiyah, dan pada tahun 2009 memiliki 119 santri yang terdiri dari 57 santri laki-laki dan 58 santri perempuan di bawah asuhan 11 orang ustaz yang terdiri dari 5 orang guru laki-laki dan 6 orang guru perempuan.⁸¹ Berada di daerah pedesaan dan dataran tinggi yang jauh dari perkotaan pesantren itu tetap mampu bertahan dan secara perlahan memapan eksistensinya sebagai lembaga pendidikan. Dalam data Kemenag tahun 2017 pesantren ini tercatat dengan nomor statistik baru 500052060021, diasuh oleh tiga orang kiai dan enam orang badal kiai serta empat orang ustaz. Pesantren menyelenggarakan program kesetaraan Paket A dengan santi 20 orang, Paket B dengan santri 30 orang dan Paket C dengan santri 10 orang. Santri yang mukim di pondok berjumlah 25; santri lainnya adalah santri kalong.⁸²

Pendiri pesantren ini menuturkan bahwa kondisi hidup keagamaan di desa Mbawa yang bercampur baur antara muslim dan Kristen tidak menguntungkan bagi kelangsungan agama Islam di kalangan anak-anak dan generasi mudanya. Mereka sangat rentan menjadi sasaran pengalihan agama karena tidak tersedianya lembaga pendidikan Islam atau aktifitas-aktifitas pendidikan Islam. Oleh karena itu, dia dengan istrinya merintis kegiatan pengajaran al-Qur'an untuk anak-anak Mbawa yang dilaksanakan di emperan rumahnya dengan kondisi sarana belajar yang sangat terbatas. Meskipun kondisi sarana belajar sangat memprihatinkan, tetapi semangat belajar di kalangan anak-anak itu cukup tinggi, dan didukung pula oleh orang tua mereka. Dengan hadirnya pesantren Miftahul Khair dan aktifitasnya yang tampak di mata masyarakat Mbawa itu menimbulkan simpati beberapa pemeluk Kristen di desa

⁸¹ Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2009*.

⁸² Kemenag Kanwil NTB, *Data Pondok Pesantren Provinsi NTB 2017*.

itu sehingga mereka tertarik untuk masuk Islam alias menjadi mualaf. Menurut pengakuan Kadru, semenjak berdirinya pondok yang dipimpinnya hingga tahun 2010 sudah ada lebih dari sepuluh orang Kristen yang berpindah agama menjadi muslim. Beberapa di antara mereka diislamkan oleh Kadru dalam arti dibimbing pengucapan ikrar syahadatainnya.⁸³

Pesantren Umar Bin Abdul Aziz terletak di Dusun Tolonggeru Desa Monggo Kecamatan Madapangga. Batas utara desa Monggo bersentuhan langsung dengan batas selatan desa Mbawa Donggo yang dibicarakan di atas, dan bersama dengan desa Palama, secara georeligi, membentuk segitiga desa yang memiliki jumlah penduduk Katolik dan Kristen yang signifikan. Desa Monggo adalah salah satu desa dari sebelas desa di kecamatan Madapangga; sepuluh desa lainnya adalah Bolo, Campa, Dena, Madawau, Mpuri, Ncandi, Ndano, Rade, Tonda dan Woro. Penduduk di semua desa itu, kecuali Monggo, adalah muslim. Data statistik menunjukkan bahwa jumlah penduduk Monggo adalah 4.289 yang terdiri dari 4.170 muslim (97,22%) dan 119 Katolik (2,78%).⁸⁴

Dalam data Kemenag Kabupaten Bima tahun 2009 tercantum bahwa pesantren Umar Bin Abdul Aziz didirikan pada tahun 2005 dan tercatat dengan nomor statistik 512520602041 dengan pimpinan pondok Effendi. Pada tahun 2009 jumlah santri pesantren Umar Bin Abdul Aziz berjumlah 78 orang yang terdiri dari 48 laki-laki dan 30 perempuan, sedangkan ustaznya berjumlah 7 orang yang terdiri dari 3 orang guru laki-laki dan 4 orang guru perempuan.⁸⁵ Dalam data Kemenag tahun 2017 pesantren ini tercatat dengan nomor statistik 500052060029, memiliki

⁸³ Kadru, *Wawancara*, Desa Mbawa Bima, 12 Oktober 2009.

⁸⁴ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Kecamatan Madapangga dalam Angka 2020*, 30.

⁸⁵ Kemenag Kabupaten Bima, *Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2009*.

tujuh ustaz yang semuanya berlatar belakang pendidikan pesantren, lima ustaz S1, satu ustaz S2, memiliki 32 santri di mana 12 dari mereka (7 laki-laki dan 5 perempuan) santri mukim dan 20 (15 laki-laki dan 5 perempuan) adalah santri kalong.⁸⁶

Motif ideologi agama sebagai salah satu motif yang melatari pendirian pesantren Umar Bin Abdul Aziz terungkap dalam wawancara peneliti dengan inisiator pendirian pondok itu, Haji Abdurrahim Haris, dan tokoh lokal yang cukup berperan memuluskan proses pendiriannya, Nurdin. Haji Abdurrahim Haris mengemukakan bahwa modal awal dana pendirian pondok itu berasal dari donatur wakaf asal Kuwait yang disalurkan melalui Dewan Dakwah Islam (DDI) Indonesia untuk pembangunan masjid-masjid di Indonesia, khususnya pada daerah-daerah minoritas muslim. Selaku pengurus DDI NTB, Haji Abdurrahim Haris mengarahkan program itu untuk pembangunan masjid dan pondok pesantren di Bima, karena menurutnya ada wilayah-wilayah tertentu di Bima yang penduduknya dipandang rawan keislamannya. Kerawanan itu adalah dalam arti mereka minoritas dan rentan menjadi sasaran upaya-upaya konversi agama, dan tidak tersedia tempat ibadah dan lembaga pendidikan Islam untuk mereka. Dia memilih dusun Talonggeru karena sesuai dengan kondisi kerawanan yang dimaksudkannya itu, dan juga dekat dengan jalan utama yang menjadi pintu akses ke dan dari Bima di bagian barat. Tolonggeru semula adalah bagian dari desa Mbawa kecamatan Donggo, tetapi setelah terjadi pemekaran wilayah desa dan kecamatan, dusun Tolonggeru dimasukkan dalam wilayah desa Monggo kecamatan Madapangga.⁸⁷ Menurut Nurdin, meskipun secara

⁸⁶ Kemenag Kanwil NTB, *Data Pondok Pesantren Provinsi NTB 2017*.

⁸⁷ Haji Abdurrahim Haris, *Wawancara*, Paruga Bima, 13 April 2010.

administratif Tolonggeru tidak lagi menjadi bagian dari desa Mbawa, namun interaksi sosial antar warga tetap seperti sediakala. Hal itu disebabkan oleh lokasi tinggal yang memang masih berdekatan ditambah lagi dengan adanya hubungan kekerabatan antar warga. Menyadari adanya perbedaan agama di tengah warga, Nurdin memandang sangat penting membekali generasi muda muslim dengan pengetahuan agama yang kuat, terutama bidang akidahnya. Jika pengetahuan agama mereka kurang, maka dalam interaksi sosial sehari-hari yang melibatkan pemeluk agama yang berbeda mereka tidak bisa membedakan halal dan haram baik berkaitan dengan makanan, minuman, maupun tindakan.⁸⁸

6. Motif Ideologi Mazhab/Organisasi

Motif ideologi mazhab merupakan salah satu di antara beragam motif pendirian pondok pesantren di Bima. Dalam penelitian ini penggunaan istilah motif ideologi mazhab itu merujuk pada pengertian bahwa pendirian pondok pesantren di antaranya dihajatkan untuk memapankan dan menyebarkan paham mazhab tertentu dalam pemahaman keislaman atau pemahaman yang digariskan oleh organisasi. Motif ini diretas mengingat di Bima terdapat beberapa mazhab pemikiran Islam yang disosialisasikan dan dimapankan melalui beberapa organisasi keagamaan, seperti Muhammadiyah, Persatuan Penuntut Ilmu (PERPI), Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Ulama (NU), dan Nahdlatul Wathan (NW).

Kehadiran organisasi-organisasi itu memunculkan dinamika keberagaman tersendiri di Bima. Muhammadiyah, yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan pada tanggal 8 Dzhiljiah 1330 H atau 18 November 1912 M di Yogyakarta, merupakan organisasi keislaman pertama yang hadir di Bima. Proses kehadiran Muhammadiyah

⁸⁸ Nurdin, *Wawancara*, Tolonggeru Monggo - Bima, 10 April 2010.

di Bima tidak dibawa langsung dari asal kelahirannya, Yogyakarta. Organisasi ini hadir di Bima pada tahun 1930 melalui kehadiran seorang ulama bernama Muhammad Sanan. Dia didatangkan dari Makassar oleh Ruma Bicara⁸⁹ Abdul Hamid untuk mengembangkan dakwah dan pendidikan Islam di Bima. Ulama yang aslinya adalah orang Minangkabau, Sumatera Barat, itu adalah seorang ulama Muhammadiyah, dan dengan sendirinya dia pun mengembangkan dakwah dan paham keislaman sesuai khittah organisasi afiliasinya itu di Bima. Pada tahap awal ini, Muhammadiyah belum bisa berkembang karena masyarakat Bima belum menerimanya dan menganggapnya sebagai pemahaman Islam yang baru.⁹⁰ Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, melalui kegigihan para fungsionarisnya organisasi ini mampu memberikan kontribusi yang sangat nyata bagi masyarakat Bima, terutama dalam bidang pendidikan, karena berhasil membangun lembaga pendidikan mulai dari tingkat pra sekolah hingga perguruan tinggi.

Di antara pondok pesantren di Bima yang salah satu motif pendiriannya motif ideologi mazhab adalah pesantren Al-Ikhlas Muhammadiyah. pesantren Al-Ikhlas Muhammadiyah adalah pondok pesantren yang didirikan oleh organisasi massa keagamaan Muhammadiyah, yang dalam hal ini adalah Perguruan Muhammadiyah Kota Bima pada tahun 1978. Pesantren yang tercatat dengan nomor statistik 512520608014 ini pada tahun 2009, di bawah pimpinan M Syatur Ahmad yang juga tercatat sebagai tokoh pendirinya, memiliki 250 orang santri yang terdiri dari 135 santri laki-laki dan 113 santri perempuan. Pesantren dengan tipe kombinasi salafiyah

⁸⁹ Ruma Bicara adalah nama jabatan sebagai Perdana Menteri dalam Kesultanan Bima.

⁹⁰ Syarifuddin Jurdi, *Islam, Masyarakat Madani dan Demokrasi di Bima: Membangun Demokrasi Kultural yang Berbasis Religius* (Yogyakarta: CNBS [Center of Nation Building Studies], 2008), 158.

dan ashriyah ini terletak di Kelurahan Melayu Kecamatan Asakota Kota Bima..⁹¹ Dalam data Kemenag Kanwil NTB tahun 2017 pesantren ini tercatat dengan NSPP baru 510352720002 di bawah pimpinan Abdurrahman. Pesantren ini memiliki santri paling banyak dibandingkan dengan pesantren lainnya di Bima, yaitu 782 santri; mereka terdiri dari 506 santri mukim (211 laki-laki dan 295 perempuan) dan 276 santri kalong (98 laki-laki dan 178 perempuan). Pengasuh tetapnya 12 orang (5 laki-laki dan 7 perempuan), didukung dengan 29 badal kiai (15 laki 14 perempuan) 15 di antaranya (8 laki-laki dan 7 perempuan) berlatar belakang pendidikan pesantren serta 13 ustaz (9 orang berpendidikan S1 dan 4 orang berpendidikan S2).⁹² Data tersebut menggambarkan bahwa pesantren ini mengalami perkembangan yang cukup berarti dalam rentang waktu sepuluh tahun terakhir. Sebagai lembaga pendidikan yang secara keorganisasian berinduk kepada Muhammadiyah, maka pandangan keagamaan (pemahaman keislaman) yang dikenalkan kepada para santri pesantren ini adalah yang sejalan dengan pandangan keagamaan dalam organisasi induknya itu. Dalam hal pembelajaran agama Islam pesantren ini berfokus pada pendidikan al-Qur'an, aqidah, dan dakwah.

Pesantren lain yang memiliki latar motif ideologi ini adalah pesantren Nurul Amin NW yang telah dipaparkan dalam sub bab di atas. Sebagaimana tertera dari namanya, maka secara mudah dapat dimengerti bahwa pesantren ini berafiliasi dengan organisasi keagamaan Nahdlatul Wathan (NW) yang berdiri dan berpusat di Lombok Timur. Jadi, pendirian pesantren itu memiliki kaitan dengan upaya diseminasi organisasi dan paham keislaman *a la* NW. Pesantren yang berdiri tahun

⁹¹ Kemenag Kota Bima, *Data Pondok Pesantren Kota Bima Tahun 2009*.

⁹² Kemenag Kanwil NTB, *Data Pondok Pesantren Provinsi NTB Tahun 2017*.

1997 itu, sayangnya, sekarang sudah tutup. Tetapi, ada dua pesantren lain dengan afiliasi organisasi yang sama, yaitu Hamzanwadi NW Kota Bima yang berdiri tahun 2010 di kelurahan Rite kecamatan Raba Kota Bima, dan Nurul Islam Sp-5 NW yang berdiri tahun 2014 di desa Kananga kecamatan Bolo kabupaten Bima. Secara umum, perkembangan organisasi dan paham ke-NW-an di Bima pada umumnya tidak seluas organisasi lainnya. Masyarakat Bima dalam hal afiliasi paham keislaman yang dihubungkan dengan organisasi lebih terpola kepada Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), dan Persatuan Islam (Persis).

7. Tinjauan atas Motif Pendirian Pesantren

Tindakan mendirikan pesantren termasuk dalam tindakan sosial. Sebagai sebarang tindakan sosial maka tindakan itu mengandung makna-makna sosial tertentu. Pengungkapan makna itu dapat dilakukan dengan perspektif teori tindakan (*action theory*) yang dalam analisisnya memainkan enam asumsi, yaitu: (1) Setiap tindakan dilakukan dalam rangka memenuhi tujuan tertentu; (2) Tindakan acapkali melibatkan pilihan media atau sarana untuk mencapai tujuan itu; (3) Bentuk tindakan beserta tujuannya dan media atau sarana yang dipilih dipengaruhi situasi-situasi yang melingkupi pelaku; (4) Selain situasi-situasi tindakan juga dipengaruhi oleh pengetahuan pelaku tentang tindakannya; (5) Pelaku memiliki ide-ide atau model-model pengetahuan yang berdampak pada persepsinya tentang situasi; (6) Pelaku memiliki norma-norma dan nilai-nilai tertentu yang mengarahkan pilihan-pilihan tujuannya.⁹³

Bila perspektif dan asumsi teoretik *action theory* itu dihubungkan dengan data lapangan yang terhimpun terkait dengan pendirian pesantren di Bima diketahui

⁹³ Perci S. Cohen, *Modern Social Theory* (New York: The Free Press, 1967), 69.

bahwa para pendiri itu memiliki tujuan-tujuan tertentu ketika memutuskan untuk mendirikan pesantren. Pada level yang umum tujuan-tujuan itu menunjukkan kesamaan-kesamaan, seperti untuk memberikan layanan pendidikan dan menggiatkan aktifitas dakwah Islam. Namun, pada level yang lebih spesifik, para pendiri itu memiliki tujuan-tujuan yang bervariasi yang dibentuk oleh kekhususan kondisi sosial yang dihadapi oleh para pendiri itu. Pesantren itu sendiri merupakan pilihan media di antara sejumlah media dan sarana lainnya dalam mewujudkan tujuan-tujuan mereka. Bagaimana corak dan aktivitas yang menjadi muatan pesantren itu juga dipengaruhi oleh situasi yang melingkupi secara sosial dan budaya di mana pesantren itu berada. Makna dari situasi-situasi itu sendiri dikonstruksi oleh para pendiri pesantren berdasarkan latar belakang wawasan dan modal pengetahuan mereka. Para pendiri pesantren itu juga memiliki norma dan nilai-nilai anutan tertentu, seperti pandangan mazhab dan ideologi, yang mempengaruhi pilihan-pilihan tindakan mereka.

Para pendiri pesantren Nurul Amin NW (desa Bugis kecamatan Sape), Miftahul Khair (desa Mbawa kecamatan Donggo), dan Umar Bin Abdul Aziz (desa Monggo kecamatan Madapangga) mendefinisikan situasi di desa itu sebagai sasaran kristenisasi di Bima. Pendefinisian terhadap situasi itu melahirkan motif-motif ideologis yang pada tahap berikutnya membawa mereka untuk merumuskan tujuan-tujuan untuk direalisasikan dan pilihan-pilihan sarana untuk merealisasikan tujuan itu. Dalam konteks itu mereka memilih pesantren sebagai sarana pewujudan tujuan-tujuan mereka.

Pendefinisian dan penafsiran atas situasi di sekitar juga dilakukan oleh para pendiri pesantren selain dari yang telah disebutkan dalam paragraf di atas. Di

samping beberapa kesamaannya, mereka juga mendefinisikan secara berbeda dan oleh sebab itu mereka merespons situasi secara bervariasi. Hal itu sejalan dengan perspektif fenomenologi yang memandang perilaku manusia, yaitu kata-kata dan tindakan, sebagai produk dari cara seseorang menafsirkan dunianya.⁹⁴ Variasi-variasi pendefinisian itu melahirkan motif-motif yang bervariasi sebagaimana telah dikemukakan di atas, dan motif-motif itu dikemas dalam tujuan-tujuan yang bervariasi pula. Terlepas dari variasi-variasi itu mereka seirama dalam menentukan media atau sarana untuk merealisasikan motif dan tujuan itu, yaitu mendirikan pesantren. Meskipun mereka semuanya sama-sama memilih pesantren sebagai media penyaluran motif dan realisasi tujuan, tetapi mereka menentukan aksentuasi kegiatan pesantren yang beragam. Hal itu berhubungan dengan latar belakang wawasan dan pengalaman yang berbeda dari para pendiri itu. Hal itulah yang bisa menjelaskan mengapa pendiri pesantren Al-Husainy, Haji Ramli Ahmad, sangat mengandalkan kegiatan seni membaca al-Qur'an, karena dia sendiri adalah seorang qari yang telah mengecap kompetisi tilawah al-Qur'an hingga level internasional. Demikian pula halnya dengan pimpinan pesantren Darul Furqan, Haji Musaddad, yang mengedepankan penguasaan seni tilawah al-Qur'an untuk para santrinya. Itu didorong oleh bakat dan pengalaman pribadinya selaku qari, meskipun pencapaian prestasi individualnya tidak sementेरeng kompatiotnya, Haji Ramli Ahmad.

Perspektif motif psikologis dengan tiga dimensinya —pencapaian, sosial, dan transendental— juga relevan untuk menjelaskan motif pendirian pesantren di Bima. Dalam diri para pendiri pesantren itu terdapat motif pencapaian (*achievement motive*)

⁹⁴ Robert Bogdan and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method: A Phenomenological Approach to the Social Sciences* (New York: John Wiley and Sons, 1995), 35-36.

dalam arti bahwa mereka terdorong untuk mencapai perubahan baik untuk dirinya maupun masyarakat sekitarnya. Mereka menginginkan terjadi perubahan dari suatu kondisi yang mereka definisikan tidak atau kurang ideal ke arah yang lebih baik. Khusus tentang motif pendidikan dan dakwah Islam seluruh pendiri pesantren memiliki motif pencapaian yang senada, yaitu tercapainya availabilitas dan aksesibilitas pendidikan Islam melalui pesantren, dan semakin giatnya aktivitas dakwah Islam. Pada tataran yang spesifik para pendiri itu memiliki kekhasan masing-masing. Sebagai contohnya, pendiri pesantren Al-Husainy mengharapkan bahwa kehadiran pondoknya dapat menggeliatkan kegiatan ekonomi sektor informal di masyarakat sekitar pesantren.

Motif sosial juga dapat merangkum keragaman motif pendirian pesantren di Bima. Motif sosial dikondisikan oleh hubungan individu dengan individu lainnya dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Dengan pengertian yang demikian itu maka enam motif pendirian pesantren di Bima dapat dihubungkan antara satu dengan lainnya dalam kerangka motif sosial. Motif pendidikan, dakwah, pemberdayaan, ekonomi, ideologi agama, dan ideologi mazhab/organisasi itu semua berkaitan dengan bagaimana individu pendiri pesantren berhubungan dengan individu lainnya dalam masyarakat. Hubungan-hubungan itu memantik mencuatnya enam motif yang disebutkan itu.

Unsur ketiga dari motif psikologis adalah motif transendental yang dibentuk oleh penghayatan nilai tertinggi (*ultimate value*), seperti rasa beragama atau bertuhan. Keseluruhan motif pendirian pesantren di Bima jelas dapat dihubungkan dengan motif transendental ini. Motif untuk mengupayakan layanan pendidikan Islam bagi masyarakat, menggiatkan dakwah Islam, memberdayakan masyarakat

muslim, menggiatkan kegiatan ekonomi masyarakat, mempromosikan baik ideologi agama maupun ideologi mazhab yang tersemat dalam batin para pendiri pesantren di Bima berhubungan dengan penghayatan tertentu mereka tentang nilai-nilai tertinggi itu, yaitu keislaman dan keimanan kepada Allah. Motif para pendiri pesantren itu dapat dikategorikan, dalam perspektif Abraham Maslow, sebagai motif aktualisasi diri (*the need for self-actualization*).⁹⁵ Dalam hal ini, mereka terdorong untuk mengaktualisasikan nilai-nilai keimanan dan keislaman mereka melalui aktualisasi potensi diri individual, sosial, dan budaya mereka selaku muslim.

Motif-motif pendirian pesantren di Bima dapat pula dipolakan ke dalam motif-tujuan atau disebut juga motif-supaya (*in order to motive*) dan motif-sebab (*because motive*). Dengan dua pola motif itu maka motif pendirian pesantren di Bima dapat dijelaskan dalam dua formulasi sebagai berikut: “para pendiri pesantren itu mendirikan pesantren sebab ...” (motif-sebab), dan “para pendiri pesantren itu mendirikan pesantren agar supaya ...” (motif-tujuan). Dua formulasi itu terjalin berkelindan dengan bagaimana para pendiri pesantren itu mendefinisikan dan menafsirkan situasi dan kondisi nyata yang mereka hadapi dalam konteks kehidupan sosial dan budaya masyarakatnya.

Dengan perspektif *in order to motive* dan *because motive* itu maka pendirian pesantren Nurul Amal NW, Miftahul Khair, dan Umar Bin Abdul Aziz dapat dimengerti motifnya. Para pendiri itu mendefinisikan situasi sekeliling sebagai situasi ancaman terhadap keimanan dan keislaman yang datang dari agama lain. Mereka mendirikan pesantren agar supaya (*in order to*) ancaman itu dapat terimbangi

⁹⁵ Abraham H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, Vol. 50 (1943), 372-383. Lihat juga Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publisher, 1954), 46.

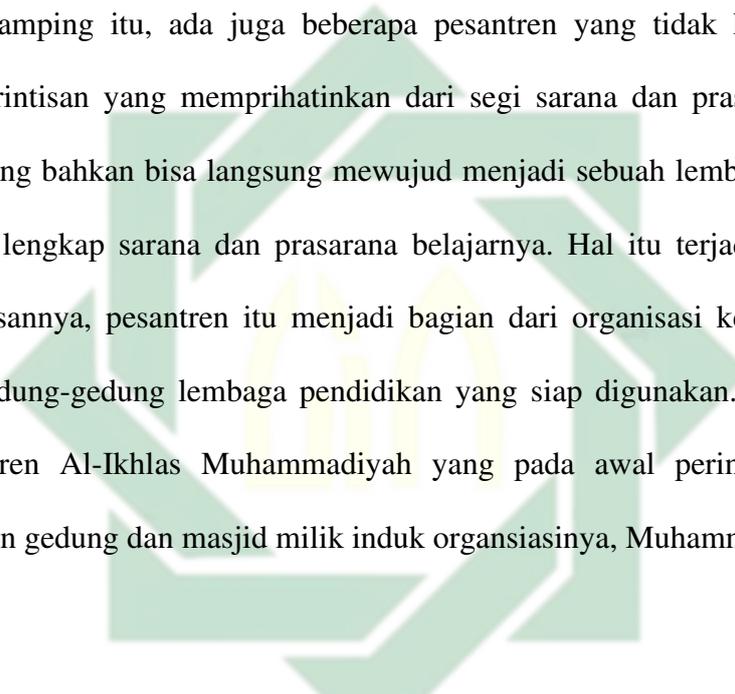
sebab jika tidak maka apa yang dikhawatirkan bahwa banyak generasi muda bisa teralihkan keimanan dan agama mereka akan menjadi kenyataan. Demikian pula pendirian pesantren-pesantren lainnya yang telah disebutkan dalam penelitian ini seluruhnya bermotifkan untuk menyediakan akses pendidikan Islam bagi masyarakat di sekitarnya. Motif itu pun dipicu oleh pendefinisian dan penafsiran atas situasi sosial di hadapan mereka yang dipandang kurang atau tidak memperoleh pendidikan Islam yang dibutuhkan. Oleh karena itu, mereka mendirikan pesantren-pesantren agar supaya tersedia lembaga pendidikan yang memberikan kesempatan untuk mengenyam pendidikan Islam. Jika kekurangan atau bahkan ketiadaan lembaga pendidikan Islam di daerah mereka dibiarkan maka kualitas keislaman warga setempat akan mengalami degradasi.

Mengapa mereka memilih pesantren, bukan lembaga pendidikan lainnya, sebagai sarana untuk memenuhi *in order to motive* dan *because motive* mereka dapat dijelaskan dengan beberapa asumsi teoretik dalam teori tindakan (action theory) yang telah dikemukakan dalam paragraf pertama sub bab ini. Teori itu menjelaskan bahwa pilihan sarana untuk mencapai tujuan dipengaruhi oleh persepsi tentang situasi, norma dan nilai yang dianut, pengetahuan yang dimiliki. Sebagaimana telah diungkap di atas berdasarkan pengakuan para pendiri pesantren di Bima bahwa motif pendidikanlah yang secara keseluruhan menjadi motif utama pendirian pesantren. Hal itu sejalan dengan pendefinisian situasi yang dihadapi sebagai situasi kurang atau tidak tersedianya lembaga pendidikan Islam.

Pesantren adalah pilihan utama karena ia adalah lembaga pendidikan Islam yang dapat diinisiasi dengan memanfaatkan sarana-sarana yang sudah dimiliki meskipun masih sederhana, misalnya, rumah, masjid, atau meminjam gedung. Hal itu

diakui oleh Abdul Fatah Agus, pendiri pesantren Al-Fatahu. Pada awal perintisan, pesantren ini memanfaatkan ruang masjid yang ada di Desa Laju sebagai tempat berlangsungnya proses belajar mengajar. Lambat laun sejalan dengan beberapa bantuan finansial yang diperoleh pesantren itu akhirnya bisa membangun beberapa ruang belajar dan asrama untuk santri.

Di samping itu, ada juga beberapa pesantren yang tidak harus melewati masa-masa rintisan yang memprihatinkan dari segi sarana dan prasarananya. Ada pesantren yang bahkan bisa langsung mewujud menjadi sebuah lembaga pendidikan yang relatif lengkap sarana dan prasarana belajarnya. Hal itu terjadi karena sejak awal perintisannya, pesantren itu menjadi bagian dari organisasi keagamaan yang memiliki gedung-gedung lembaga pendidikan yang siap digunakan. Hal itu terjadi pada pesantren Al-Ikhlash Muhammadiyah yang pada awal perintisannya dapat menggunakan gedung dan masjid milik induk organisasinya, Muhammadiyah.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melewati pembahasan dan analisis data penelitian, maka peneliti dapat menarik simpulan-simpulan sebagai berikut:

1. Pesantren yang pertama di Bima, Darul Furqan, berdiri pada tahun 1968, tujuh belas tahun setelah Kesultanan Bima secara *de jure* berakhir, 1951, dan berganti status menjadi daerah swapraja. Bila dihubungkan dengan awal masuknya Islam ke Bima pada awal abad ke-17 maka masyarakat muslim Bima dapat dinilai terlambat mengadopsi lembaga pendidikan model pesantren. Keterlambatan itu terjadi sebagai akibat dari pola islamisasi di Bima yang bersifat *top-down* dan sentralistik. Raja memeluk Islam lalu mengislamkan hampir seluruh rakyat Bima hingga ke pelosok negeri. Selain itu, raja/sultan memfasilitasi semua institusi yang dibutuhkan untuk suksesnya islamisasi itu dalam bidang pendidikan dan dakwah, seperti membangun *langga*, *sigi* dan mengangkat pejabat keagamaan mulai dari level *asi* (*qadli*, *mufti*, *lebe dala*, *khatib karoto*, *khatib lawili*, *khatib toi*) hingga ke kecamatan dan desa (*lebe nae*, *cepe lebe*, *robo*, *bilal*), bahkan dengan mendatangkan ulama dari luar Kesultanan Bima. Pola islamisasi itu menghambat munculnya ketokohan ulama yang bersifat *bottom-up* dan independen di luar struktur keulamaan istana; tokoh yang demikian biasanya menjadi inisiator pendirian pondok pesantren sebagaimana banyak terjadi di daerah lain. Pemenuhan hajat pendidikan Islam untuk masyarakat Bima

dilakukan melalui lembaga pendidikan dalam bentuk *uma guru*, *langga*, *sigi*, dan *asi* dengan para pelaku pendidikannya adalah *guru ngaji* dan mereka yang masuk dalam struktur keagamaan di atas. Peneliti menemukan bahwa institusionalisasi lembaga pendidikan Islam dalam bentuk madrasah yang dikelola secara sentralistik oleh Kesultanan Bima telah dilakukan sejak tahun 1931 hingga 1951 dan dilanjutkan oleh Badan Hukum Syara dalam rentang waktu 1952-1968 sehingga terbentuk 75 madrasah dan sekolah. Sejatinya, *resource* keulamaan sebagai unsur organik terpokok dalam mendirikan dan mengelola pesantren cukup tersedia di Bima semenjak masa kesultanan; bahkan ada pula lulusan dari lembaga pendidikan di Makkah. Tetapi, mereka terekrut dalam struktur keulamaan istana atau dalam madrasah milik kesultanan. Hal itu menyebabkan mereka tidak berkesempatan membangun popularitas dan otoritas individual mereka sebagai pemuka agama nonformal dan independen yang memiliki kohesifitas kuat dengan komunitasnya, dan menginisiasi pendirian lembaga pendidikan partikelir semacam pesantren. Keseluruhan data historis dalam penelitian ini menunjukkan bahwa karakteristik pertumbuhan pesantren di Bima tidak mendahului kehadiran madrasah dan sekolah, justru ia muncul sesudahnya; pesantren tumbuh bukan sebagai embrio atau lembaga peralihan dari lembaga pendidikan madrasah dan sekolah. Tidak ditemukan madrasah dan sekolah Islam selama masa Kesultanan Bima yang tumbuh sebagai perkembangan lebih lanjut dari pesantren. Jadi, sekuens kemunculan lembaga pendidikan Islam di Bima adalah *uma guru*, *langga/sigi*, madrasah, sekolah, pesantren.

2. Pertumbuhan pondok pesantren di Bima pada periode pertama (1968-1997) sangat lamban dibandingkan dengan periode kedua (1998-2018) yang sangat cepat. Setelah berdirinya Darul Furqan tahun 1968, dalam rentang waktu sepuluh tahun pertama (1968-1978) tidak ada pesantren baru yang berdiri. Pertumbuhan pesantren yang baru mulai terjadi lagi tahun 1978 dan hingga akhir periode pertama (1997) muncul 16 pesantren baru; 11 di antaranya eksis hingga kini, sedangkan 5 pesantren tutup. Pada periode kedua (1998-2018) muncul 61 pesantren baru; 41 di antaranya eksis hingga kini dan 20 lainnya tutup. Jadi, secara keseluruhan, hingga tahun 2018, telah muncul 77 pesantren di Bima; 52 di antaranya masih eksis sedangkan 25 sudah tutup. Hal itu menunjukkan adanya dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima yang cukup cepat terutama dalam rentang tahun 2008-2012 ketika muncul 27 pesantren baru. Tetapi dalam lima tahun terakhir (2016-2020) tidak ada kemunculan pesantren baru. Tren pertumbuhan pesantren di Bima untuk sementara “berhenti” dan pesantren-pesantren yang telah ada berkonsentrasi pada pengembangan unsur-unsur organik dan anorganiknya untuk menjadi pesantren yang lebih mapan. Beberapa pesantren yang lebih awal berdiri sudah mapan eksistensinya dan lebih berkembang unsur organik dan anorganiknya.
3. Para pendiri pesantren di Bima memiliki motif-motif tertentu yang mendorong tindakan mereka mendirikan jenis lembaga pendidikan Islam tersebut. Mereka memiliki beberapa motif sekaligus, tetapi dalam aksentuasinya satu atau dua motif tertentu lebih kuat dibandingkan dengan

motif-motif lainnya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa motif-motif para pendiri pesantren itu meliputi: (1) motif pendidikan, (2) motif dakwah, (3) motif pemberdayaan, (4) motif ekonomi, (5) motif ideologi agama, dan (6) motif ideologi mazhab/organisasi. Motif pendidikan dan dakwah merupakan motif utama yang ada pada semua pendiri pesantren yang diteliti di sini. Selain dua motif utama itu, motif pemberdayaan dan ekonomi cukup kuat dikemukakan oleh pendiri pesantren Al-Husainy, pesantren Al-Fatahu, dan pesantren Imam Syafii. Motif lain yang juga spesifik dimiliki oleh pendiri pesantren Nurul Amin NW, Miftahul Khair, dan Umar Bin Abdul Aziz, yaitu motif ideologi agama; mereka mendirikan pesantren dalam mempertahankan umat Islam di Sape dan Donggo dari pengaruh kristenisasi. Motif ideologi mazhab atau organisasi secara eksplisit melatari pendirian pesantren Al-Ikhlas Muhammadiyah yang menjadi lembaga pendidikan itu sebagai sarana mendidihkan nilai dan pandangan keislaman yang digariskan dalam organisasi Muhammadiyah. Demikian pula dengan pesantren Nurul Amin NW, Hamzanwadi NW, dan Nurul Islam Sp-5 NW yang berafiliasi dengan organisasi Nahdhatul Wathan yang berpusat di Lombok.

B. Implikasi Teoretik

Penelitian ini, dalam derajat tertentu, memberikan kontribusi pemikiran bagi para akademisi (perguruan tinggi), peneliti, dan insan pesantren dalam kaitannya dengan upaya merekonstruksi perspektif teoretik tentang pertumbuhan pesantren sebagai fenomena kewilayahan. Hasil penelitian ini menunjukkan adanya keterhubungan antara dinamika pertumbuhan pesantren dan sejarah (pola)

islamisasi serta dinamika sosial budaya masyarakat muslim lokal. Jadi, pengkajian tentang sejarah tumbuhnya dan berkembangnya pesantren di suatu daerah harus dihubungkan dengan sejarah dan pola islamisasi di daerah tersebut. Di daerah dengan pola islamisasi *top-down* melalui instrumen kerajaan/kesultanan, baik pada awal masuknya Islam maupun dalam pengembangannya secara masif, seperti di Bima, pesantren tidak berkembang, bahkan tidak tumbuh sama sekali. Ulama terserap menjadi tokoh agama formal dalam struktur kelembagaan dakwah dan pendidikan yang dibentuk oleh pusat kekuasaan. Sebaliknya, di daerah dengan pola islamisasi *bottom-up* melalui perjuangan dakwah tokoh agama nonformal, baik pada awal masuknya Islam maupun dalam pengembangannya secara masif, seperti di Jawa, pesantren tumbuh dan berkembang baik. Di daerah seperti itu, pesantren bahkan terkadang berperan sebagai basis untuk membangun perlawanan terhadap pusat kekuasaan non muslim di wilayahnya.

Rekonstruksi sejarah yang menempatkan rumah guru mengaji, pesantren, madrasah, dan sekolah ke dalam sekuens pertumbuhan dan perkembangan yang seolah linear, sebagaimana dilakukan oleh Steenbrink terhadap sejarah pesantren di Jawa, tidak terkonfirmasi dalam sejarah pesantren di Bima. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa madrasah dan sekolah Islam di Bima muncul lebih dahulu dibandingkan pesantren. Selama masa kesultanan Bima, tidak ada *uma guru ngaji* yang kemudian berkembang menjadi cikal bakal sebuah pesantren. Lembaga pendidikan itu bersama dengan *langga* dan *sigi* (langgar dan masjid) melaksanakan pendidikan Islam untuk warga di sekitarnya. Pihak kesultanan memberikan dukungan terutama kepada para imam, khatib, dan pelaku pendidikan

Islam di *langga* dan *sigi* (para *lebe*, *cepe lebe*, *bilal*, dan *robo*). Sultan Bima XIV Muhammad Salahuddin, selama masa pemerintahannya (1915-1951) mendirikan banyak madrasah dan sekolah hingga mencapai jumlah 34 buah yang tersebar di daerah kekuasaannya. Pesantren muncul belakangan, jauh setelah hadirnya banyak madrasah dan sekolah, bahkan 17 tahun setelah hilangnya pengaruh kekuasaan kesultanan di Bima. Atas kenyataan ini, maka sejarah pendidikan Islam di Bima dapat direkonstruksi dalam sekuens *uma guru ngaji* (rumah guru mengaji), *langga/sigi* (langgar/masjid), madrasah, sekolah Islam, lalu pesantren.

C. Keterbatasan Studi dan Rekomendasi

Karakteristik diakronik dalam penelitian ini sangat dominan sehingga aspek kajian sinkronik agak terabaikan. Ini merupakan keterbatasan dari penelitian ini. Oleh karena itu, peneliti menyampaikan rekomendasi agar dilakukan penelitian lebih lanjut dengan menerapkan kajian sinkronik yang mendalam dan luas terutama dalam setiap periodisasi yang dihasilkan dalam penelitian ini. Dari hasil kajian itu diharapkan terbangun rekonstruksi yang lebih komprehensif tentang dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima. Kepada pihak pendiri dan pengelola pesantren peneliti menyampaikan saran agar mereka dapat memanfaatkan hasil penelitian ini untuk meningkatkan *elan vital* dan *performance* mereka demi memacu perkembangan pesantren binaannya menuju ke arah yang lebih baik. Kepada pihak pemerintah daerah (Kota Bima dan Kabupaten Bima), peneliti menyarankan agar temuan dalam penelitian ini dijadikan sebagai masukan dan pertimbangan dalam membuat kebijakan-kebijakan daerah yang mendorong

kepada perbaikan dan peningkatan kualitas pesantren Bima. Akhirnya, kepada masyarakat pada umumnya peneliti menyarankan agar dapat menimba pengetahuan tentang dinamika pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Bima sehingga mereka dapat menetapkan bentuk partisipasi yang sesuai untuk mendukung dan menggiatkan dinamika tersebut ke arah kemajuan pendidikan Islam.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR KEPUSTAKAAN

BUKU

- Abdullah, Abdul Gani. *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima. 1947-1957*. Yogyakarta: Lenggge, 2004.
- Abdullah, Lalu Massir Q. *BO (Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima)*. Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseuman NTB, 1981/1982.
- Achmad, Abdullah. *Kerajaan Bima dan Keberadaannya*. Bima: t.p., 1992.
- Amin, Ahmad. *Sedjarah Bima: Sedjarah Pemerintahan dan Serba-Serbi Kebudayaan Bima*. Bima: Kantor Kebudayaan Kabupaten Bima, 1971.
- Arifin, M. *Kapita Selekta Pendidikan Islam (Islam dan Umum)*. Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Arifin, Imron. *Kepemimpinan Kyai Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*. Malang: Kalimasahada, 1993.
- Asrohah, Hanun. *Pelebagaan Pesantren Asal Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa*. Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Informasi Penelitian dan Diklat Keagamaan Depag. RI, 2004.
- _____. *Transformasi Pesantren: Pelebagaan, Adaptasi, dan Respon Pesantren dalam Menghadapi Perubahan Sosial*. Jakarta: Dwiputra Pustaka Jaya, 2012.
- Azra, Azyumardi. ed. *Perspektif Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: YOI, 1989.
- _____. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998 [cet. ke-4].
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima. *Kabupaten Bima dalam Angka 2018*. Bima: BPS Kabupaten Bima, 2018.
- _____. *Kecamatan Donggo dalam Angka 2020* (Bima: BPS Kabupaten Bima, 2020)
- _____. *Kecamatan Donggo dalam Angka 2012* (Bima: BPS Kabupaten Bima, 2012)
- _____. *Kecamatan Madapangga dalam Angka 2020* (Bima: BPS Kabupaten Bima, 2020)
- Badan Pusat Statistik Kota Bima. *Kota Bima dalam Angka 2020*. Bima: BPS Kota Bima, 2020.
- Badan Pusat Statistik Provinsi NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka 2020*. Mataram: BPS Provinsi NTB, 2020.
- Bawani, Imam. *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam: Studi tentang Daya Tahan Pesantren Tradisional*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1993.

- Bogdan, Robert, and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method: A Phenomenological Approach to the Social Sciences*. New York: John Wiley and Sons, 1995.
- Burke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. oleh Mestika Zed dan Zulfami, Edisi ke-3. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003.
- Chambert-Loir, Henri dan Siti Maryam R. Salahuddin. *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- Chambert-Loir, Henri. *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah*. Jakarta: KPG & EfEO, 2004.
- Cohen, Perci S. *Modern Social Theory*. New York: The Free Press, 1967.
- Daulay, Haidar Putra. *Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2007.
- _____. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama. *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah: Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 2003.
- Ellen, Roy F. "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia", dalam *Islam in South-East Asia*, ed. M. B. Hooker. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Faisal, Sanapiah. "Pengumpulan dan Analisis Data dalam Penelitian Kualitatif," dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. ed. Burhan Bungin. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Fatchan, Ach. dan Basrowi, *Pembelotan Kaum Pesantren dan Petani di Jawa*. Surabaya: Yayasan Kampusina, 2004.
- Giancoli, Douglas C. *Physics Principles with Applications*. Boston: Pearson Prentice Hall, 2014.
- Hadimulyo, "Dua Pesantren, Dua Wajah Budaya", dalam *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, ed. M. Dawam Rahardjo. Jakarta: P3M [Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat], 1985.
- Hamid, Abu. "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan", dalam *Agama dan Perubahan Sosial*. ed. Taufik Abdullah. Jakarta: Rajawali, 1983. 395-408.
- Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Hasjmy, A. *Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: al-Ma'arif, 1981.

- Hasyim, H. M. Yusuf. "Peranan dan Potensi Pesantren dalam Pembangunan", *Dinamika Pesantren: dampak Pesantren dalam Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat*, ed. Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher. Surabaya: Hikmah, 1995. 86-97.
- Idris, Abdul Fatah. *Menggugat Istinbat Hukum Ibnu Qayyim Studi Kritik terhadap Metode Penetapan Hukum Ibnu Qayyim al-Jaūziyah*. Semarang: Pustaka Zaman, 2007.
- Ife, Jim. *Community Development: Creating Community Alternatives – Vision, Analysis and Practice*. South Melbourne: Longman, 1997.
- Ismail, M. Hilir. *Peran Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara*. Mataram: Lengge, 2004.
- _____. *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima) (1549-1950)*. Bogor: Binasti, 2008.
- Just, Peter. *Dou Donggo Justice: Conflict and Morality in an Indonesian Society*. Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2001.
- Kafrawi, *Pembaruan Sistem Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa*. Jakarta: Cemara Indah, 1978.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. edisi ke-2. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- _____. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 2005. cet. ke-5.
- Lombart, Denis. *Nusa Jawa Silang Budaya*, Jilid III. Jakarta: Gramedia, 1997.
- Lukens-Bull, Ronald Alan. *Jihad a la Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, terj. Abdurrahman Mas'ud et.al. Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid*. Beirut: Dar el-Mahreq, 1975.
- Mahfudz, H. M. Sahal. "Pengembangan Masyarakat oleh Pesantren: Antara Fungsi dan Tantangan", dalam *Dinamika Pesantren: dampak Pesantren dalam Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat*, ed. Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher. Surabaya: Hikmah, 1995. 98-108.
- Mansur dan Mahfud Junaedi. *Rekonstruksi Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Kelembagaan Agama Islam Depag. RI, 2005.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mas'udi, Masdar F. *Direktori Pesantren*. Jakarta: P3M, 1986.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954),
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1994.

- Masyhuri, Abdul Aziz. *Al-Magfurullah K.H. M. Bishri Syansuri, Cita-cita dan Pengabdianannya*. Surabaya: Al-Ikhlash, 1983.
- Miles, Matthew B. and A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*. Beverly Hills-New Delhi-London: Sage Publications, 1985.
- Miles, Matthew B., Huberman, A. Michael, and Saldaña, Johnny. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3rd Edition. Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC: Sage Publication, 2014.
- Moeleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, cet. ke-22. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Muhaimin. *Nuansa Baru Pendidikan Islam Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Mulyadi, S. W. R. dan H. S. Maryam R. Salahuddin, *Katalogus Naskah Melayu Bima*, jilid I. Bima: Yayasan Museum Kebudayaan “Samparaja” Bima, 1990.
- Nadj, E. Shobirin. “Perspektif Kepemimpinan dan Manajemen Pesantren”, dalam *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, ed. M. Dawam Rahardjo. Jakarta: P3M [Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat], 1985.
- Nasir, M. Ridlwan. *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*,. Jakarta: LP3ES, 1980.
- O’Neil, William F. *Ideologi-Ideologi Pendidikan*, terj. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Priyatna, Soeganda. *Motivasi, Partisipasi dan Pembangunan (Tinjauan dari Sisi Komunikasi)*. Jakarta: Universitas Kertanegara Press, 1996.
- Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III. Jakarta: Bali Pustaka, 2005.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2009.
- Rachman, M. Fachrir. *Islam di Bima Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesultanan*. Yogyakarta: Genta Press, 2008.
- Ritzer, George. and Barry Smart. *Handbook of Social Theory*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications, 2001.
- Rohman, Arif. *Politik Ideologi Pendidikan*. Yogyakarta: LaksBang Mediatama, 2009.

- Romli, Mustain. *Pondok Pesantren Darul Ulum*. Jombang: Sekretariat Majelis Pimpinan, 1983.
- Saefuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Salahuddin S. M. R. dan Abdul Wahab Ismail. *Pemerintahan Adat Kerajaan Bima, Struktur dan Hukum*. Mataram: Museum Negeri NTB, 1988/1989.
- Salahuddin, Siti Maryam R. dan Mukhlis. *Katalog Naskah Bima Koleksi Museum Kebudayaan Samparaja*. Bima: Museum Samparaja Bima, 2007.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Sukamto. *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Tajib, Abdullah. *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: Harapan Masa PGRI, 1995.
- Tarmi. "Kebangkitan dan Perkembangan Madrasah di Indonesia", dalam *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, ed. Abuddin Nata. Jakarta: Grasindo, 2001.
- Tim Peneliti Majelis Adat Dana Mbojo, *Sejarah Masuk Islam Tanah Bima*. Bima: Majelis Adat Dana Mbojo, 2006.
- Tuma, Nancy Brandon. "Social Dynamics", *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta et.al., Second Edition, Vol. 4. New York: Macmillan Reference USA, 2000, 2662-2669.
- Wahid, Abdurrahman. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: Dharma Bhakti, 1978.
- van Bruinessen, Martin. "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning", dalam *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and Malay World*. Berne: University of Berne, 1994. 121-145.
- _____. *NU Tradisi Relasi Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- _____. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Ya'kub, Ismail. *Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Wijaya, t.t.
- Yahya, Mahfud. *Perkembangan Yayasan Islam Kabupaten Bima*. Bima: t.p., 1971.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidayakarya Agung, 1996.
- Zuhairini dkk. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara bekerja sama dengan Ditjen Binbagais Depag, 2006.
- Zuhri, Saifudin. *Sejarah Kebangkitan Islam*. Bandung: Al-Ma'arif, 1980.

SKRIPSI/TESIS/DISERTASI/LAPORAN PENELITIAN

- Abdullah. "Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah terhadap Kurikulum Ponpes Modern Islam As-Salam Surakarta Tahun 2006/2007". Disertasi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008.
- Ahyar, M. Saiful. "Konseling Islami di Ponpes: Studi tentang Peranan Kiyai". Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.
- Anwar, Ali. "Pembaruan Pendidikan di Pesantren: Studi Kasus Pesantren Lirboyo Kediri". Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.
- Arief, Syamsuddin. "Jaringan Pesantren di Sulawesi Selatan (1928-2005)". Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007.
- Asrohah, Hanun. "Pelebagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa". Disertasi – IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2002.
- Asyri, Zul. "NU: Studi tentang Paham Keagamaan melalui Lembaga Pendidikan Pesantren". Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1990.
- Balyai, Agus Chodir. "Model Pengajaran Bahasa Arab di Pesantren: Studi di Ponpes Darul Arqam Muhammadiyah Garut". Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006.
- Bawani, Imam. "Pesantren Anak-Anak Sidayu, Gresik, Jawa Timur: Studi tentang Sistem Pendidikan dan Perkembangannya". Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.
- Damopolii, Muljono. "Pembaruan Pendidikan Islam di Makassar: Studi Kasus Pesantren Modern Pendidikan al-Qur'an IMMIM Tamalanrea Makassar". Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006.
- Daulay, Haidar Putra. "Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Tinjauan dari Kurikulum Pendidikan Islam". Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1991.
- Dhofier, Zamakhsyari. "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java". Disertasi-- The Australian National University, Australia, 1981.
- Faisal, Amir. "Tradisi Keilmuan Pesantren: Studi Banding antara Nurul Iman dan As-Salam". Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.
- Gazali, Bahri. "Pengembangan Lingkungan Hidup Masyarakat: Kasus Pesantren An-Nuqayah Madura". Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.
- Hasyim, Abd. Wahid. "Pesantren dan Politik: Studi tentang Sikap Politik Kiai Pesantren di Jawa Timur 1998-2004". Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007.
- Ibrahim, Syukri H. "Sultan Abdul Khair Sirajuddin dan Perannya dalam Pengembangan Islam di Kesultanan Bima". Skripsi – Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1989.
- Indra, Hasbi. "Pemikiran K. H. Abdullah Syafi'ie tentang Pendidikan Pesantren dan Praksisnya". Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003.

- Jalaluddin, “Santri Asromo K. H. Abdul Halim: Studi Tentang Pembaharuan Pendidikan Islam”. Disertasi – IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990.
- Mahmud, Amir. “Pesantren dan Pergerakan Islam (Studi tentang Alumni Pesantren Al-Mukmin Ngruki Sukoharjo dan Fundamentalisme Islam)”. Disertasi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008.
- Malik, Abdul. “Pola Pendidikan Pesantren dan Radikalisme”. Disertasi – Universitas Negeri Yogyakarta, Yogyakarta, 2016.
- Marwazi. “Konsep Pendidikan dalam Kitab Ta’lim al-Muta’allim Karya al-Zarnuzi dan Aplikasinya di Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Mojo Kediri”. Disertasi – IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998.
- Muhtaram. “Pondok Pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Jateng”. Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.
- Mukhlis, *Tana’o Kakidi Sambeya (Alih Aksara, Alih Bahasa, dan Analisis Isi)*. Laporan Penelitian -- Lembaga Penelitian IAIN Mataram, Mataram. 2006.
- Nasir, M. Ridlwan. “Dinamika Sistem Pendidikan: Studi di Pondok-pondok Pesantren Kabupaten Jombang Jawa Timur”. Disertasi – IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.
- Nurhilaliati. “Kepemimpinan Perempuan dalam Lembaga Pendidikan Islam (Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Kautsar Ranggo Pajo Dompu NTB)”. Disertasi – UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018.
- Ramah, Bahaking. “Pembaharuan Pendidikan Pesantren As’adiyah Sengkang Wajo Sulawesi Selatan”. Disertasi – IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2000.
- Soebahar, Abd. Halim. “Ponpes di Madura: Studi tentang Proses Transformasi Kepemimpinan Akhir Abad XX”. Disertasi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008.
- Suparta, M. “Perubahan Orientasi Pondok Pesantren: Kasus Ponpes Maskumambang Gresik dan al-Fatah Magetan”. Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.
- Syafi’ie, Ahmad. “Orientasi Pengembangan Pendidikan Pesantren Tradisional: Kasus Pondok Pesantren al-Masturiyah Sukabumi”. Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.
- Tamimi, Muhyiddin Tohir, “Kontribusi Wakaf dalam Menghasilkan Pendidikan Islam yang Berkualitas: Kasus Pondok Modern Gontor dan Pesantren Wali Songo Ngabar Ponorogo”. Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009.
- Wagiman, Suprayetno. “The Modernization of The Pesantren's Educational System to Meet the Needs of Indonesian Communities”. Tesis – Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal. 1997.
- Widodo, Sembodo Ardi. “Pendidikan Islam Pesantren: Studi Komparatif Struktur Keilmuan Kitab Kuning dan Implementasinya di PP. Tebuireng Jombang

- dan Muallimin Muhammadiyah Jogjakarta”. Disertasi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.
- Yaqin, Husnul. “Sistem Pendidikan Pesantren di Kalimantan Selatan”. Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.
- Yusuf, Moh. Asror. “Pandangan Teologis Kyai dan Santri di Pesantren Jawa Timur”. Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007.
- Zubaidah, Siti. “Peran Agama dalam Terapi dan Rehabilitasi Korban Narkoba di Pondok Pesantren Moderen Darul Ihsan Bogor”. Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003.
- Zubaidi. “Fikih Sosial KH. Sahal Mahfudz: Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda Pati Jateng”. Disertasi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

ARTIKEL DALAM JURNAL DAN MAJALAH

- Asrohah, Hanun. “Pelembagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa”, *Akademika Jurnal Studi Keislaman*, vol. 18, no. 2 (Maret 2006), 37-60.
- Hamka, “Mesjid di Indonesia dan Profilnya”, *Panjimas*, no. 267 (Juni, 1978).
- Makdisi, George. “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad”, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 24, No. 1 (1961), 1-56.
- Mukhlis, “Kakidi ro Kahoso kai Sambeya: Analisis atas Teks Sembahyang Beraksara dan Berbahasa Bima”, *Lektur Keagamaan* Vol. IX No. 2 (November, 2011), 269-290.
- Nurhilaliati. ”Konflik Politik Internal Kerajaan: Prolog Islamisasi Massif dan Struktural di Bima”, *Jurnal Ulumuna*, Vol. IX No. 1 (Januari-Juni 2005), 35-47.
- Rahman, M. Fachrir. “Kontroversi Sejarah Masuk Islam ke Bima”, *Ulumuna*, vol IX, no. 1 (Januari-Juni 2005), 20-34.
- Saefullah, Asep. “Islamisasi di Indonesia Telaah Seputar Teori Masuknya Islam”, dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 2, No. 1 (2004).
- Sayono, Joko. “Historiografi Pesantren Perspektif Metodologis: Antara Ada dan Tiada”, dalam *Sejarah dan Budaya*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2010). 24-32.
- Wright, Rex A. “Motivation Theory Essentials: Understanding Motives and Their Conversion into Effortful Goal Pursuit”, dalam *Motivation and Emotion*, Vol. 39 No. 6 (December, 2016), 1-6.

ARTIKEL DARI INTERNET

- Alawi, Abdullah. “Riwayat Hidup dan Perjuangan Ajengan KH Anwar Musaddad”, dalam: <https://www.nu.or.id/post/read/99632/riwayat-hidup->

dan-perjuangan-ajengan-kh-anwar-musaddad, diakses tanggal 29 Februari 2020 pukul 12.30 WITA.

Hidayat, Nur. "Pesantren dalam Dilema" dalam <http://www.pesantrenvirtual.com/>. Artikel diakses tanggal 4 Januari 2014.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Dynamics_\(physics\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Dynamics_(physics)); diakses 17 Agustus 2009, 13.15 WIB.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (BPPB Kemdikbud), "Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring". 2016. dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/> diakses 1 Agustus 2020.

_____. "Tesaurus Tematis Bahasa Indonesia Daring". 2020. dalam <http://tesaurus.kemdikbud.go.id/> diakses 1 Agustus 2020.

DOKUMENTASI

Departemen Agama RI, "Formulir Pendataan Pondok Pesantren Tahun Pelajaran 2006/2007". Jakarta: Bagian Perencanaan Data Sekretariat Dirjen Pendidikan Islam Depag RI, 2006.

Departemen Agama Kanwil NTB. "Data Pesantren Tahun 2008 Departemen Agama Kanwil NTB". Mataram: Departemen Agama Kanwil NTB, 2008.

Kementerian Agama Kabupaten Bima, "Data Pondok Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2009". Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2009.

_____. "Data Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2013". Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2013.

_____. "Data Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2015". Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2015.

_____. "Data Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2018". Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2018.

_____. "Data Pesantren Kabupaten Bima Tahun 2020". Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2020.

Kementerian Agama Kanwil NTB. "Data Pesantren di Provinsi NTB Tahun 2018". Mataram: Kementerian Agama Kanwil NTB, 2018.

Kementerian Agama Kota Bima. "Data Pondok Pesantren Kota Bima Tahun 2009". Bima: Kementerian Agama Kabupaten Bima, 2009.

_____. "Data Pesantren Kota Bima Tahun 2013". Bima: Kementerian Agama Kota Bima, 2013.

_____. "Data Pesantren Kota Bima Tahun 2015". Bima: Kementerian Agama Kota Bima, 2015.

_____. "Data Pesantren Kota Bima Tahun 2018". Bima: Kementerian Agama Kota Bima, 2018.

_____. "Data Pesantren Kota Bima Tahun 2020". Bima: Kementerian Agama Kota Bima, 2020.

Yayasan Islam Kabupaten Bima, “Yayasan Islam Kabupaten Bima Fungsi dan Tugas-Tugasnya”. Bundel Laporan yang disampaikan kepada Walikota Bima tanggal 24 Oktober 2003. Bima: YIKB, 2003.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A