

Bab 2: Konsep Dasar Genealogi, Identitas, dan Tradisi

Pada bab sebelumnya, santren telah dibaca sebagai objek kajian budaya: bukan hanya tempat belajar agama, tetapi juga ruang pembentukan makna, adab, otoritas, dan identitas. Bab ini melangkah lebih dalam. Sebelum kita menelusuri sejarah santren Sasak, hubungan santren dengan tuan guru, atau perubahan santren menuju pondok pesantren formal, kita perlu memiliki alat baca yang jelas.

Alat baca itu berupa beberapa konsep dasar: genealogi, identitas sosial, tradisi, lokalitas, otoritas keagamaan, dan transformasi budaya. Istilah-istilah ini sering terdengar abstrak. Namun, jika dijelaskan dari pengalaman sehari-hari, semuanya sebenarnya dekat dengan kehidupan masyarakat.

Bayangkan sebuah santren kecil di sebuah desa Lombok. Anak-anak datang setelah magrib untuk mengaji. Seorang guru mengajarkan Al-Qur'an, doa, adab kepada orang tua, dan kisah para nabi. Di dinding tidak ada struktur organisasi yang rumit. Tidak ada kurikulum tercetak. Namun masyarakat mengenal tempat itu sebagai ruang belajar yang penting. Orang tua mempercayakan anaknya kepada guru tersebut karena ia dianggap alim, sabar, dan memiliki hubungan keilmuan dengan tuan guru tertentu. Dari contoh sederhana ini, kita dapat bertanya:

Apakah santren itu muncul begitu saja? Mengapa guru itu dipercaya? Bagaimana masyarakat mengingat asal-usul pengajian tersebut? Mengapa bentuk belajar seperti itu dianggap "tradisi"? Mengapa sebagian orang ingin mempertahankannya, sementara sebagian lain merasa perlu mengubahnya menjadi lembaga yang lebih formal?

Pertanyaan-pertanyaan itu tidak cukup dijawab dengan satu kalimat sejarah. Kita membutuhkan cara membaca yang mampu membedakan antara asal-usul historis, konstruksi sosial, dan ingatan kolektif. Ketiganya saling berkaitan, tetapi tidak sama.

Mengapa konsep diperlukan?

Dalam penelitian budaya, konsep adalah alat untuk melihat sesuatu secara lebih teliti. Tanpa konsep, kita sering hanya melihat permukaan. Kita mengatakan, "Santren adalah tempat mengaji," lalu berhenti di sana. Dengan konsep, kita mulai bertanya: tempat mengaji yang seperti apa? Siapa yang mengajar? Mengapa ia dipercaya? Praktik apa yang diwariskan? Apa yang berubah ketika santren berhadapan dengan sekolah formal, pondok pesantren modern, media digital, dan kebutuhan ekonomi keluarga?

Konsep tidak dimaksudkan untuk membuat kenyataan menjadi kaku. Sebaliknya, konsep membantu kita menghormati kerumitan kenyataan. Masyarakat Sasak, seperti masyarakat lain, tidak hidup dalam satu garis lurus yang sederhana. Di dalamnya ada adat, Islam, bahasa, hubungan keluarga, ekonomi desa, migrasi, organisasi keagamaan, pendidikan formal, pariwisata, dan media digital. Semua itu ikut membentuk cara masyarakat memahami diri.

Karena itu, ketika buku ini memakai istilah “genealogi santren”, yang dimaksud bukan sekadar mencari tanggal pertama kapan santren muncul. Genealogi berarti menelusuri lapisan-lapisan pembentukan santren: praktik mengaji, hubungan guru-murid, otoritas tuan guru, ingatan masyarakat, adat belajar, kitab yang dibaca, tempat yang dipakai, dan perubahan sosial yang membuat santren bertahan atau berubah.

Genealogi: bukan hanya asal-usul

Secara umum, kata genealogi sering dipahami sebagai silsilah keturunan. Misalnya, seseorang menelusuri siapa kakek, buyut, dan leluhurnya. Dalam kajian budaya dan sejarah sosial, maknanya lebih luas. Genealogi adalah cara membaca bagaimana sebuah praktik, lembaga, atau identitas terbentuk melalui banyak proses sejarah, bukan melalui satu asal-usul tunggal.

Michel Foucault, ketika membahas genealogi dengan merujuk pada Nietzsche, menekankan bahwa genealogi tidak mencari asal-usul murni yang rapi, tetapi menelusuri peristiwa, pertarungan, kebetulan, pemutusan, dan perubahan yang membuat sesuatu menjadi seperti sekarang (Foucault, 1977). Dengan kata lain, genealogi mengajarkan kita untuk curiga terhadap cerita yang terlalu lurus: “Dulu begini, lalu sekarang begitu, maka sejarahnya pasti sederhana.” Dalam kenyataan, lembaga sosial sering terbentuk dari banyak jalur yang bertemu.

Contohnya, jika kita bertanya, “Dari mana santren Sasak berasal?”, ada beberapa kemungkinan lapisan jawaban. Lapisan pertama adalah lapisan praktik: santren mungkin tumbuh dari pengajian rumah, langgar, masjid kecil, atau majelis yang dipimpin guru agama. Lapisan kedua adalah lapisan otoritas: masyarakat menerima pengajian itu karena gurunya dianggap memiliki ilmu, adab, dan hubungan dengan jaringan ulama. Lapisan ketiga adalah lapisan sosial: keluarga membutuhkan ruang pendidikan agama yang dekat, murah, dan dipercaya. Lapisan keempat adalah lapisan ingatan: masyarakat kemudian mengingat tempat itu sebagai “warisan” seorang guru atau leluhur.

Genealogi tidak memaksa kita memilih salah satu lapisan saja. Justru tugas genealogi adalah melihat bagaimana lapisan-lapisan itu saling membentuk.

Contoh cara berpikir genealogis

Misalnya ada sebuah santren desa yang menurut cerita masyarakat “sudah ada sejak zaman nenek moyang”. Pernyataan ini penting, tetapi peneliti tidak boleh langsung berhenti. Ia dapat bertanya:

Siapa yang pertama kali mengajar di sana menurut cerita warga? Apakah ada makam, rumah tua, kitab, foto, atau catatan keluarga yang terkait? Apakah pengajian dahulu hanya untuk anak-anak, atau juga untuk orang dewasa? Apakah bahasa pengantar berubah dari Sasak ke Indonesia? Apakah kitab yang dibaca berubah? Apakah hubungan dengan pondok pesantren formal baru muncul belakangan?

Dengan pertanyaan seperti itu, peneliti tidak sedang meragukan masyarakat secara kasar. Ia sedang membedakan jenis sumber: cerita lisan, benda peninggalan, dokumen, praktik yang masih berlangsung, dan ingatan keluarga. Genealogi yang baik menghargai semua sumber, tetapi tidak menyamakan semuanya.

Asal-usul historis, konstruksi sosial, dan ingatan kolektif

Tiga istilah ini penting karena sering tercampur dalam pembicaraan tentang tradisi.

Asal-usul historis berarti keterangan tentang kapan, di mana, oleh siapa, dan dalam kondisi apa suatu praktik mulai muncul. Misalnya, sebuah pengajian dikatakan mulai berjalan sekitar tahun tertentu karena ada tokoh yang pulang belajar dari luar daerah dan mulai mengajar anak-anak kampung.

Konstruksi sosial berarti proses ketika masyarakat bersama-sama membentuk makna, aturan, dan pengakuan terhadap sesuatu. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann menjelaskan bahwa kenyataan sosial tidak hanya “ada” seperti batu atau pohon, tetapi dibentuk melalui tindakan manusia yang berulang, dilembagakan, lalu dianggap wajar oleh generasi berikutnya (Berger & Luckmann, 1966). Artinya, sebuah tempat menjadi “santren” bukan hanya karena ada bangunan, tetapi karena masyarakat memperlakukannya sebagai ruang belajar agama, menghormati gurunya, mengirim anak-anak ke sana, dan mewariskan kebiasaan itu.

Ingatan kolektif berarti cara suatu kelompok mengingat masa lalu bersama. Maurice Halbwachs menunjukkan bahwa ingatan manusia selalu dipengaruhi oleh kerangka sosial: keluarga, agama, komunitas, kelas, dan kelompok tempat seseorang hidup (Halbwachs, 1992). Ingatan kolektif bukan sekadar kumpulan memori individu. Ia adalah cara komunitas menyusun masa lalu agar bermakna bagi identitas masa kini.

Ketiganya dapat berbeda. Sebuah komunitas mungkin mengingat bahwa santren mereka “sangat tua”, tetapi bukti tertulis yang tersedia baru muncul beberapa dekade kemudian. Ini tidak berarti ingatan masyarakat pasti salah. Bisa jadi santren memang sudah hidup secara lisan dan informal sebelum ada catatan tertulis. Namun, peneliti tetap perlu membedakan antara bukti historis yang dapat diperiksa, makna sosial yang hidup, dan ingatan kolektif yang memberi rasa keterhubungan.

Contoh pembedaan tiga lapisan

Perhatikan contoh berikut.

Sebuah keluarga mengatakan bahwa kakek mereka mendirikan santren setelah belajar kepada seorang tuan guru terkenal. Itulah ingatan kolektif keluarga. Warga desa masih mengirim anak-anak mengaji ke keturunan keluarga itu karena mereka percaya keluarga tersebut memiliki warisan ilmu. Itulah konstruksi sosial otoritas. Jika peneliti menemukan catatan lama, surat, kitab bertanda tangan, atau kesaksian dari beberapa narasumber yang sezaman, ia mulai membangun asal-usul historis yang lebih terverifikasi.

Ketiganya sama-sama penting. Jika hanya mengejar bukti historis, peneliti bisa mengabaikan makna hidup yang dirasakan masyarakat. Jika hanya menerima ingatan kolektif tanpa pemeriksaan, peneliti bisa kehilangan ketelitian akademik. Jika hanya melihat konstruksi sosial saat ini, peneliti bisa lupa bahwa makna sosial memiliki sejarah.

Identitas sosial: siapa “kita” dalam hubungan dengan “yang lain”

Identitas adalah cara seseorang atau kelompok memahami siapa dirinya. Namun identitas tidak terbentuk di ruang kosong. Identitas selalu berhubungan dengan orang lain, lembaga lain, dan kategori lain. Stuart Hall menekankan bahwa identitas bukan inti tetap yang tidak berubah, melainkan posisi yang dibentuk dalam sejarah, bahasa, representasi, dan relasi sosial (Hall, 1996).

Dalam kehidupan Sasak, seseorang dapat memiliki banyak identitas sekaligus. Ia bisa menjadi Muslim, orang Sasak, warga desa tertentu, murid seorang tuan guru, alumni pondok pesantren, anggota organisasi keagamaan, pekerja migran, mahasiswa, atau pengguna aktif media sosial. Identitas-identitas itu tidak selalu bertentangan. Sering kali semuanya berjalan bersama. Namun dalam situasi tertentu, salah satunya menjadi lebih menonjol.

Misalnya, ketika seseorang menghadiri pengajian desa, identitas sebagai murid dan anggota komunitas keagamaan menjadi penting. Ketika ia merantau, identitas sebagai orang Sasak mungkin lebih terasa karena ia bertemu orang dari daerah lain. Ketika berdiskusi di media sosial tentang praktik zikir atau perayaan keagamaan, identitas sebagai Muslim dengan pandangan keagamaan tertentu dapat muncul lebih kuat.

Fredrik Barth, dalam kajian tentang kelompok etnis, menunjukkan bahwa identitas kelompok tidak hanya ditentukan oleh isi kebudayaan di dalam kelompok, tetapi juga oleh batas sosial yang membedakan “kita” dan “mereka” (Barth, 1969). Batas itu tidak selalu berupa tembok fisik. Ia dapat berupa bahasa, gaya ibadah, silsilah guru, adat perkawinan, cara berpakaian, atau cara menyebut suatu praktik sebagai “milik kita”.

Dalam membaca santren, identitas sosial tampak dalam pertanyaan seperti: siapa yang dianggap santri? Siapa yang dianggap guru? Apa bedanya santren dengan pengajian biasa? Apa bedanya santren dengan pondok pesantren formal? Apa yang membuat masyarakat merasa bahwa santren adalah bagian dari identitas Islam lokal mereka?

Tradisi: warisan yang hidup, bukan benda beku

Kata tradisi sering dipahami sebagai sesuatu dari masa lalu yang diwariskan ke masa kini. Pemahaman ini tidak salah, tetapi belum lengkap. Tradisi bukan benda beku yang tidak berubah. Tradisi hidup karena diulang, diajarkan, dipilih, dimaknai ulang, dan kadang diperdebatkan.

Eric Hobsbawm dan Terence Ranger memperkenalkan gagasan “invention of tradition”, yaitu bahwa sebagian tradisi yang tampak tua dapat terbentuk atau diformalkan dalam konteks historis tertentu untuk menciptakan kesinambungan dengan masa lalu (Hobsbawm & Ranger, 1983). Gagasan ini tidak berarti semua tradisi palsu. Maksudnya, tradisi perlu dibaca secara historis: kapan suatu praktik mulai dianggap wajib, siapa yang mengesahkannya, dan mengapa ia menjadi simbol identitas.

Dalam konteks santren, tradisi dapat berupa cara duduk di hadapan guru, mencium tangan, membaca doa sebelum belajar, menggunakan kitab tertentu, memulai pengajian setelah magrib, atau menjaga hubungan hormat antara murid dan guru. Sebagian praktik mungkin sangat tua. Sebagian lain mungkin muncul belakangan tetapi diterima sebagai bagian dari tradisi karena cocok dengan nilai yang sudah ada.

Talal Asad mengingatkan bahwa Islam dapat dipahami sebagai tradisi diskursif, yaitu tradisi yang hidup melalui pembicaraan, penalaran, perdebatan, dan otoritas tentang bagaimana teks, praktik, dan kehidupan Muslim seharusnya dijalankan (Asad, 1986). Istilah “diskursif” berarti berkaitan dengan wacana: cara orang berbicara, berargumen, memberi dalil, dan menentukan mana yang sah. Dengan pengertian ini, tradisi Islam tidak hanya berupa kebiasaan yang diulang, tetapi juga ruang perdebatan tentang kebenaran, otoritas, dan cara hidup.

Contohnya, ketika masyarakat mendiskusikan apakah suatu ritual lokal boleh dipertahankan, diubah, atau ditinggalkan, mereka tidak sekadar bertanya tentang adat. Mereka juga sedang memasuki tradisi diskursif Islam: mencari dalil, mendengar pendapat tuan guru, membandingkan praktik desa lain, dan menilai apakah praktik itu sesuai dengan akidah, fikih, dan adab.

Lokalitas: tempat, bahasa, dan rasa memiliki

Lokalitas berarti keterikatan suatu praktik dengan tempat, sejarah, bahasa, lingkungan, dan hubungan sosial tertentu. Lokalitas bukan sekadar lokasi geografis. Dua santren bisa sama-sama berada di Lombok, tetapi memiliki lokalitas yang berbeda karena sejarah desa, tokoh guru, bahasa sehari-hari, hubungan keluarga, dan pengalaman sosialnya berbeda.

Dalam kajian santren Sasak, lokalitas terlihat dalam beberapa hal. Pertama, dalam bahasa. Pengajaran agama dapat memakai bahasa Sasak, Indonesia, Arab, atau campuran. Pilihan bahasa bukan hanya soal teknis komunikasi; ia juga menunjukkan kedekatan emosional dan sosial. Seorang anak mungkin lebih mudah memahami adab kepada orang tua ketika dijelaskan dalam bahasa Sasak sehari-hari.

Kedua, lokalitas tampak dalam ruang. Santren yang berlangsung di rumah guru atau masjid kampung memiliki suasana berbeda dari lembaga berasrama besar. Kedekatan ruang membuat orang tua dapat memantau anak, masyarakat mengenal guru secara personal, dan pengajian menjadi bagian dari ritme kampung.

Ketiga, lokalitas tampak dalam persoalan yang dibahas. Santren desa mungkin mengajarkan fikih salat, tetapi juga menjawab pertanyaan yang dekat dengan kehidupan warga: adab bertetangga, tata cara selamatan, hubungan anak dengan orang tua, etika bekerja, atau cara menjaga harmoni dalam keluarga. Dengan demikian, lokalitas bukan lawan dari Islam. Lokalitas adalah medan tempat ajaran Islam dipahami, dijalankan, dan diperdebatkan dalam kehidupan konkret.

Otoritas keagamaan: mengapa seseorang didengar?

Otoritas berarti kemampuan seseorang atau lembaga untuk diakui, didengar, dan diikuti. Otoritas berbeda dari paksaan. Seseorang bisa memaksa orang lain dengan kekuatan, tetapi otoritas bekerja karena ada pengakuan. Max Weber membedakan beberapa tipe otoritas, antara lain otoritas tradisional, karismatik, dan legal-rasional (Weber, 1978). Pembagian ini berguna sebagai alat awal, meskipun dalam kenyataan ketiganya sering bercampur.

Otoritas tradisional bertumpu pada kebiasaan yang telah lama diterima. Contohnya, keluarga tertentu dihormati karena secara turun-temurun dikenal sebagai keluarga guru agama.

Otoritas karismatik bertumpu pada kualitas pribadi yang dianggap luar biasa: kedalaman ilmu, kesalehan, kemampuan berdakwah, keteguhan akhlak, atau daya tarik moral. Seorang tuan guru dapat didengar bukan hanya karena jabatannya, tetapi karena masyarakat merasakan kewibawaan ilmunya.

Otoritas legal-rasional bertumpu pada aturan formal, jabatan resmi, sertifikat, izin lembaga, atau struktur administrasi. Dalam pondok pesantren modern atau lembaga pendidikan formal, jenis otoritas ini menjadi semakin penting karena berkaitan dengan kurikulum, akreditasi, ijazah, dan hubungan dengan negara.

Dalam santren, otoritas sering kali tidak hanya berasal dari satu sumber. Seorang guru ngaji dapat dihormati karena ia murid dari tuan guru tertentu, karena keluarganya dikenal saleh, karena akhlaknya baik, karena telah lama mengajar, dan karena masyarakat melihat hasil didikannya. Jika kemudian santren itu berubah menjadi lembaga formal, otoritas guru perlu berhadapan dengan otoritas administratif: kepala lembaga, kurikulum resmi, laporan, dan sertifikat.

Di sinilah kajian budaya menjadi penting. Kita tidak cukup bertanya, "Siapa pemimpin santren?" Kita juga perlu bertanya, "Mengapa ia dianggap berwenang? Siapa yang mengakui kewenangannya? Dalam situasi apa otoritasnya menguat atau melemah?"

Habitus: kebiasaan yang menjadi rasa wajar

Salah satu konsep penting untuk memahami pendidikan tradisional adalah habitus. Pierre Bourdieu menggunakan istilah ini untuk menjelaskan pola kecenderungan yang terbentuk melalui pengalaman sosial berulang, lalu menjadi cara seseorang merasa, berpikir, dan bertindak secara wajar (Bourdieu, 1977). Habitus bukan aturan tertulis. Ia lebih mirip "rasa praktis" yang tertanam dalam tubuh dan kebiasaan.

Dalam santren, habitus tampak dalam hal-hal kecil: cara murid duduk, cara memberi salam, cara memegang kitab, cara menunggu guru datang, cara berbicara dengan orang tua, atau cara merasa malu ketika melanggar adab. Tidak semua ini selalu diajarkan melalui ceramah panjang. Banyak yang dipelajari dengan melihat, meniru, dan mengulang.

Contohnya, seorang anak yang sejak kecil ikut mengaji mungkin belajar bahwa datang terlambat tanpa alasan adalah kurang adab. Ia juga belajar bahwa suara harus direndahkan ketika guru menjelaskan. Lama-kelamaan, perilaku itu terasa “wajar”. Ia tidak lagi perlu diingatkan setiap saat. Inilah kerja habitus.

Konsep habitus membantu kita melihat kekuatan santren yang sering tidak terlihat oleh ukuran formal. Jika pendidikan hanya diukur dari jadwal, kurikulum, nilai ujian, dan sertifikat, maka pembentukan rasa hormat, disiplin tubuh, kepekaan moral, dan etika sosial mudah terabaikan. Padahal, bagi banyak komunitas, justru unsur-unsur itulah yang membuat santren bernilai.

Transformasi budaya: berubah tanpa selalu putus

Transformasi budaya berarti perubahan dalam praktik, makna, lembaga, dan hubungan sosial. Transformasi berbeda dari kehancuran. Sesuatu bisa berubah bentuk tetapi tetap membawa unsur lama. Sebaliknya, sesuatu bisa tampak sama di permukaan tetapi maknanya berubah.

Misalnya, pengajian kitab di santren dahulu mungkin berlangsung sepenuhnya lisan. Sekarang, sebagian guru mungkin memakai pengeras suara, grup WhatsApp, rekaman video, atau jadwal tertulis. Dari luar, praktiknya masih disebut pengajian. Namun relasi sosialnya berubah: murid bisa mengulang rekaman di rumah, orang tua bisa menerima pengumuman digital, dan pengajian dapat tersebar melampaui desa.

Transformasi juga terjadi ketika santren berhadapan dengan pondok pesantren formal. Pondok pesantren formal membawa peluang: kurikulum lebih teratur, jenjang pendidikan jelas, akses ijazah, fasilitas asrama, dan hubungan dengan sistem pendidikan nasional. Namun formalisasi juga membawa tantangan: relasi personal bisa melemah, bahasa lokal bisa tersisih, adab yang dahulu dipelajari melalui kedekatan harian bisa berubah menjadi materi tertulis, dan santren kecil bisa dianggap kurang penting karena tidak menghasilkan ijazah.

Di sini kita perlu berhati-hati. Tidak tepat mengatakan bahwa yang tradisional selalu baik dan yang modern selalu buruk. Tidak tepat pula mengatakan bahwa yang formal selalu maju dan yang lokal selalu tertinggal. Kajian budaya mengajak kita bertanya lebih tenang: unsur apa yang berubah? Siapa yang diuntungkan? Siapa yang kehilangan ruang? Nilai apa yang tetap bertahan? Nilai apa yang perlu dirumuskan ulang?

Membaca santren dengan tiga pertanyaan dasar

Setelah memahami konsep-konsep di atas, kita dapat mulai menyusun cara baca yang lebih kuat. Untuk setiap santren atau praktik pendidikan Islam lokal, ajukan tiga pertanyaan dasar.

Pertama, bagaimana sejarahnya? Pertanyaan ini mencari asal-usul, tokoh, tempat, jaringan ilmu, kitab, dan perubahan bentuk. Di sini peneliti bekerja dengan cerita lisan, arsip, naskah, foto, catatan keluarga, makam, masjid, dan kesaksian.

Kedua, bagaimana masyarakat membentuk maknanya? Pertanyaan ini melihat konstruksi sosial. Mengapa tempat itu disebut santren? Mengapa guru tertentu dipercaya? Mengapa orang tua memilih mengirim anak ke sana? Praktik apa yang dianggap menunjukkan adab? Apa yang membuat masyarakat merasa memiliki?

Ketiga, bagaimana masa lalu diingat? Pertanyaan ini membaca ingatan kolektif. Cerita apa yang terus diulang? Tokoh mana yang dikenang? Peristiwa apa yang dianggap penting? Apakah ada perbedaan ingatan antara generasi tua dan generasi muda?

Tiga pertanyaan ini membantu kita menghindari dua kesalahan. Kesalahan pertama adalah romantisasi, yaitu menganggap masa lalu selalu harmonis, suci, dan tanpa konflik. Kesalahan kedua adalah reduksi modernis, yaitu menganggap lembaga tradisional hanya sisa masa lalu yang harus diganti oleh bentuk formal. Genealogi santren membutuhkan jalan tengah yang lebih ilmiah dan lebih empatik.

Contoh penerapan: satu pengajian, banyak lapisan

Bayangkan sebuah pengajian malam Jumat di sebuah kampung Sasak. Secara sederhana, orang dapat berkata, "Itu hanya kegiatan membaca doa dan mendengar ceramah." Namun dengan konsep bab ini, kita dapat melihat banyak lapisan.

Dari sisi genealogi, kita bertanya sejak kapan pengajian itu berlangsung, siapa yang memulai, dan bagaimana ia berubah. Mungkin dahulu pengajian hanya diikuti keluarga dekat guru, lalu berkembang menjadi kegiatan kampung.

Dari sisi identitas sosial, kita melihat bahwa peserta tidak hanya datang sebagai individu, tetapi sebagai warga kampung, Muslim Sasak, murid, orang tua, pemuda, atau anggota keluarga tertentu. Kehadiran mereka memperkuat rasa “kita”.

Dari sisi tradisi, kita melihat bahwa bacaan, urutan acara, cara duduk, makanan, dan doa penutup bukan sekadar kebiasaan acak. Semuanya memberi rasa kesinambungan dengan masa lalu.

Dari sisi lokalitas, kita memperhatikan bahasa yang digunakan, persoalan kampung yang dibahas, dan hubungan pengajian dengan kalender sosial desa.

Dari sisi otoritas keagamaan, kita bertanya mengapa penceramah didengar. Apakah karena ia tuan guru, guru ngaji, keturunan pendiri santren, alumni pesantren, atau karena akhlaknya dipercaya?

Dari sisi transformasi budaya, kita melihat perubahan: apakah kini pengajian disiarkan lewat media sosial? Apakah anak muda masih datang? Apakah materi ceramah berubah karena pengaruh pendidikan formal, migrasi, atau perdebatan keagamaan daring?

Dengan cara baca seperti ini, satu pengajian kecil dapat menjadi pintu masuk untuk memahami perubahan besar dalam identitas Islam masyarakat Sasak.

Tradisi lokal dan ortodoksi: jangan tergesa-gesa mempertentangkan

Dalam pembicaraan sehari-hari, “tradisi lokal” kadang dipertentangkan dengan “ajaran agama”. Seolah-olah adat selalu lokal dan agama selalu datang dari luar. Cara pandang seperti ini terlalu sederhana. Dalam kenyataan, masyarakat Muslim menjalankan agama melalui bahasa, tubuh, ruang, keluarga, ekonomi, dan sejarah tertentu. Semua itu selalu bersifat lokal.

Namun, mengatakan bahwa Islam selalu hadir secara lokal bukan berarti semua praktik otomatis benar secara teologis. Di sinilah pentingnya membedakan kajian budaya dan penilaian normatif. Kajian budaya bertanya: bagaimana suatu praktik dipahami, diwariskan, dan diperdebatkan? Penilaian normatif bertanya: apakah praktik itu sesuai dengan ajaran agama menurut kerangka otoritas tertentu?

Keduanya dapat berdialog, tetapi tidak boleh dicampur secara tergesa-gesa. Seorang peneliti budaya tidak perlu mengambil alih posisi mufti. Sebaliknya, ia perlu memahami bagaimana masyarakat, tuan guru, guru ngaji, dan lembaga keagamaan membangun argumen tentang praktik yang dianggap sah, bermasalah, atau perlu diperbaiki.

Bab-bab berikutnya akan kembali pada persoalan ini, terutama ketika membahas adat, agama, dan negosiasi identitas Islam Sasak. Untuk saat ini, yang penting adalah menyadari bahwa istilah seperti “lokal”, “tradisional”, “ortodoks”, “modern”, dan “formal” bukan label netral. Setiap istilah membawa sejarah, kepentingan, dan cara melihat tertentu.

Santren sebagai medan pembentukan identitas

Dengan semua konsep di atas, kita dapat merumuskan posisi awal buku ini: santren adalah medan pembentukan identitas Islam lokal. Kata “medan” di sini berarti ruang sosial tempat banyak unsur bertemu: guru, murid, keluarga, adat, bahasa, kitab, ritual, ekonomi, otoritas, dan perubahan zaman.

Santren membentuk identitas bukan hanya dengan memberi pengetahuan agama. Ia membentuk cara merasa menjadi Muslim: bagaimana menghormati ilmu, bagaimana menjaga hubungan dengan guru, bagaimana memahami kesalehan, bagaimana menempatkan adat, bagaimana berbicara tentang dosa dan pahala, serta bagaimana membedakan perilaku yang pantas dan tidak pantas.

Identitas yang dibentuk santren juga tidak tunggal. Seorang murid dapat belajar menjadi Muslim yang taat, orang Sasak yang menghargai adat, warga desa yang menjaga solidaritas, dan generasi muda yang hidup di zaman digital. Tantangan pendidikan Islam lokal hari ini bukan memilih salah satu secara mutlak, melainkan menata hubungan di antara semuanya secara bijak.

Menuju bab berikutnya

Bab ini telah membangun landasan teoretis untuk membaca santren secara lebih hati-hati. Kita telah membedakan asal-usul historis, konstruksi sosial, dan ingatan kolektif. Kita juga telah melihat bahwa identitas terbentuk dalam relasi sosial, tradisi hidup melalui pengulangan dan perdebatan, lokalitas memberi tempat konkret bagi agama, otoritas keagamaan bekerja melalui pengakuan, habitus membentuk adab yang sering tidak tertulis, dan transformasi budaya tidak selalu berarti putus dari masa lalu.

Pada bab berikutnya, kita akan masuk ke lanskap sejarah masyarakat Sasak Lombok. Konsep-konsep yang telah dibahas di sini akan menjadi bekal. Ketika nanti kita membicarakan desa, adat, bahasa, kekerabatan, jaringan perdagangan, kerajaan, dan perubahan sosial Lombok, pembaca diharapkan tidak hanya mencari “fakta sejarah”, tetapi juga melihat bagaimana fakta itu membentuk cara masyarakat Sasak memahami Islam, diri, dan tradisinya.

Sebagai latihan, pilih satu praktik pendidikan Islam lokal yang Anda kenal: pengajian anak-anak, majelis taklim, halaqah kitab, atau santren kecil di kampung. Tanyakan tiga hal: bagaimana sejarahnya, bagaimana masyarakat memberi makna, dan bagaimana praktik itu diingat. Jika tiga pertanyaan ini dapat dijawab dengan jelas, Anda sudah mulai berpikir secara genealogis.

References

Asad, Talal. 1986. “The Idea of an Anthropology of Islam.” Occasional Papers Series. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Barth, Fredrik, ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel. 1977. “Nietzsche, Genealogy, History.” In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by Donald F. Bouchard, translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon, 139-164. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Edited and translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.

Hall, Stuart. 1996. “Introduction: Who Needs ‘Identity’?” In *Questions of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul du Gay, 1-17. London: Sage.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Document information

Bab 2: Konsep Dasar Genealogi, Identitas, dan Tradisi

Project	Genealogi Santren Sasak
Document	Document 1.6
Author	baim@lc
Verifier	Not verified
Downloaded	July 07, 2026 08:27 KST
Status	Working
Document link	https://theorytrace.com/projects/genealogi-santren-sasak-7a3428/documents/bab-2-konsep-dasar-genealogi-identitas-dan-tradisi/