

REKONSTRUKSI PERAN PESANTREN UNTUK KEMANDIRIAN DAN PENGUATAN CIVIL SOCIETY

Wahyuddin Halim

Dosen Filsafat Islam pada Jurusan Filsafat dan Pemikiran Islam
UIN Alauddin Makassar

e-mail: wahyuddin@hotmai.com

Abstract

Pesantren merupakan Institusi Islam yang paling asli sebagai warisan tradisi pendidikan Islam di Nusantara. Secara internal, pesantren merupakan institusi di mana transmisi keilmuan Islam berlangsung sementara secara eksternal, ia merupakan institusi yang memiliki hubungan social yang sangat kuat dengan dunia luar. Karena itu, perlu dilihat bagaimana peran Pesantren dalam mendorong kemandirian dan penguatan masyarakat sipil. Melalui pendekatan Sosiologis, artikel ini lebih banyak melihat pesantren sebagai institusi social yang harus memiliki peran besar dalam membangun masyarakat sipil. Berdasarkan analisis terhadap peran-peran pesantren dalam masyarakat, ditemukan bahwa peran pesantren sebagai pembentuk watak keagamaan tidak dapat diabaikan. Akan tetapi posisi pesantren sebagai institusi pendidikan Islam di samping institusi pendidikan umum telah mengalami kemunduran yang cukup signifikan dilihat dari menurunnya minat masyarakat untuk menyekolahkan anak-anaknya di pesantren. Karena itu, pesantren perlu mengembalikan peran-peran yang dalam sejarahnya sebagai pelopor kemandirian bangsa dan penguatan masyarakat sipil. Langkah-langkah menuju ke arah itu antara lain melalui revitalisasi pesantren sebagai agen kearifan local dan membuka jaringan dengan lembaga-lembaga social lainnya seperti NGO, lembaga pemerintah atau lembaga lainnya agar pesantren dapat mengesampingkan predikatnya yang selama ini disandangnya yaitu "ketinggalan zaman"

Keywords

Pesantren, Kyai, Panrita, Anregurutta, Tradisional, Modern

I. Pendahuluan

Dunia pesantren, dengan meminjam kerangka Seyyed Hossein Nasr, adalah dunia tradisional Islam, yakni dunia yang mewarisi dan memelihara kontinuitas tradisi Islam yang dikembangkan ulama dari masa ke masa.¹ Mungkin karena peranan seperti inilah, maka pesantren kemudian tetap bisa bertahan menghadapi

¹ Lihat S. H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI Limited, 1987).

tantangan peradaban dunia modern. Menurut Azyumardi Azra, ada dua kemampuan yang dimiliki pesantren sehingga ia mampu tetap survive. Pertama, kemampuannya untuk melakukan penyesuaian (*adjustment*) dan penyesuaian kembali (*readjustment*). Proses penyesuaian dimaksud adalah dengan secara gradual melakukan akomodasi dan konsesi tertentu untuk menemukan pola yang dinilai efektif menghadapi modernisasi dan perubahan yang kian cepat dan berdampak luas. Akan tetapi, uniknya, proses akomodasi dan penyesuaian itu dilakukan pesantren tanpa mengorbankan esensi dan prinsip-prinsip dasar lainnya yang menjadi karakter eksistensial pesantren. Kedua, karena karakter eksistensial pesantren sendiri, yaitu sebagai lembaga yang tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga dengan keindonesiaan.² Oleh karena itu, seperti dikatakan oleh Nurcholish Madjid, pesantren “mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*),” sekalipun lembaga yang serupa pesantren sudah ditemukan di Nusantara jauh sebelum kedatangan Islam, yaitu sejak masa kekuasaan Hindu-Buddha.³ Sebagai lembaga pribumi, pesantren muncul dan berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya.

Di samping itu, dunia pesantren bukan saja mengalami sejumlah perubahan, baik sebagai akibat dari dinamika internal maupun penetrasi dari “dunia luar,” tetapi juga melanjutkan peranan yang cukup besar dalam perkembangan masyarakat. Sebagai lembaga pendidikan Islam, di mana guru dan murid menciptakan suatu suasana kekeluargaan dalam usaha mencari, menggali, dan menyebarkan berbagai ilmu keagamaan, pesantren tidak bisa terlepas dari masyarakat di sekitarnya. Peranan yang paling sederhana tentu saja adalah jasa “pelayanan keagamaan” kepada masyarakat di sekitarnya.⁴ Di samping menyediakan wadah bagi sosialisasi anak-anak, pesantren menjadi tempat bagi remaja, yang berdatangan dari tempat-tempat yang cukup jauh, untuk menjalani semacam “ritus peralihan,” yaitu dari situasi remaja ke suasana dewasa. Dalam perspektif keagamaan, pesantren adalah pusat persemaian, pengamalan dan sekaligus penyebaran ilmu-ilmu keislaman.⁵ Pesantren juga merupakan tempat di mana intensifikasi peribadatan bisa dilakukan, misalnya dengan menjadi pusat-pusat tarekat.⁶ Yang tidak kurang pentingnya dalam sejarah perkembangan Islam di

² Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), h. 100.

³ Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997), h. 3.

⁴ Lihat Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 110-58.

⁵ Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 3.

⁶ Tentang pesantren sebagai pusat tarekat, lihat misalnya, studi A.G. Muhaemin, “Pesantren, Tarekat, dan Teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa,” dalam Marzuki Wahid, Suwendi, dan Saefuddin Suhri (Peny.),

Indonesia ialah peranan pesantren sebagai pusat pemikiran keagamaan (*li yatafaqqahu fiddin*). Berbagai buku teks ilmu keagamaan seperti tafsir, hadis, fikih, dan sebagainya, bahkan kemudian publikasi dalam bentuk majalah dan brosur keagamaan, dihasilkan pesantren. Pesantren bahkan pernah juga menjadi sumber pendukung dan pemimpin organisasi dan partai politik yang "berorientasi Islam" misalnya NU, PPP, PNU, dan PKB. Lebih jauh, seperti diakui Boland, peran pesantren tidak bisa diabaikan dalam menempa santri-santri pejuang yang tangguh dalam rangka perjuangan merebut dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Oleh karena itu, tidak mengherankan juga bahwa dalam ketentaraan Indonesia ada kehadiran santri Muslim yang cukup signifikan.⁷

Namun demikian, menurut Mastuhu, sejak tiga dasawarsa terakhir ini, pesantren mulai "menurun harganya" dalam pandangan masyarakat. Pesantren kerap kali dinilai kurang mampu memenuhi aspirasi masyarakat dan tidak mampu memenuhi tantangan pembangunan. Dia melihat ada ambiguitas dalam masyarakat ketika berhadapan dengan realitas pesantren. "Secara kualitatif mereka meninggalkan pesantren, tetapi secara kuantitatif mereka tetap belajar di pesantren."⁸ Hal ini mungkin karena faktor biaya belajar di pesantren lebih murah dan proses belajarnya lebih mudah dibandingkan dengan masuk sekolah umum. Sebab, memang tidak ada syarat-syarat tertentu untuk memasuki pesantren, berapa saja dan kapan saja siswa dapat diterima. Namun, hati masyarakat Muslim sebenarnya mendua: di satu sisi mereka masih percaya bahwa pesantren dapat membekali anak-anak mereka dengan moral agama guna mengarungi kehidupan modern. Tetapi, di sisi lain, mereka khawatir kalau pesantren tidak dapat membekali anak-anak dengan ketrampilan praktis dan professional untuk menghadapi masa depan mereka. Sementara itu, keluarga-keluarga Muslim percaya bahwa lembaga pendidikan umum (sekuler?) bisa membekali anak-anak mereka dengan ilmu ketrampilan yang diperlukan untuk mendapatkan pekerjaan yang baik di masa depan. Namun mereka juga khawatir akan kemampuan lembaga pendidikan itu untuk memberikan pembinaan moral dan agama yang cukup kepada anak-anak mereka.

Berkaitan dengan sikap mendua ini, ada komentar menarik dari B.J. Boland, seorang ahli tentang Islam Indonesia, yang mungkin layak direnungkan di sini:

Beberapa orang desa yang alim mengirimkan anak-anak mereka ke pesantren gaya lama itu. Pimpinan pesantren itu mengirimkan anak-anaknya ke madrasah yang lebih modern. Para guru di madrasah tersebut mengirimkan anak-anaknya ke sekolah menengah negeri agar dapat

Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

⁷ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Indonesia* (Pergumulan Islam di Indonesia) (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 14-27.

⁸ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), h. 22-23.

melanjutkan sekolahnya ke universitas Islam. Para professor di suatu universitas Islam berusaha memperoleh tempat bagi anak-anaknya di universitas negeri. Dan para professor universitas negeri mengirimkan anak-anaknya ke luar negeri.⁹

Jadi, pesantren memang sedang menghadapi tantangan berat. Secara internal, tantangan itu berupa keharusan untuk terus mendinamisasi diri, melakukan akomodasi dan penyesuaian-penyesuaian internal sehingga pesantren tetap bisa survive dan mempertahankan jati dirinya sebagai pemelihara tradisi keilmuan Islam. Sementara secara eksternal, pesantren harus lebih sensitif dan responsif terhadap dinamika perubahan masyarakat di sekitarnya serta terhadap isu-isu sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang sedang berkembang dalam masyarakat modern. Menghadapi tantangan eksternal ini penting bagi pesantren khususnya untuk memelihara peran pesantren dan kiyainya sebagai –seperti dikatakan Clifford Geertz “*cultural broker*” (pialang budaya), bagi masyarakat. Di samping itu, selama ini ada keyakinan bahwa pesantren merupakan bagian takterpisahkan dari dan bisa berperan dalam penguatan *civil society*. Tetapi, untuk tujuan itu, fungsi dan peran tradisional pesantren harus direkonstruksi lebih dahulu.

II. Peran Pesantren: Antara Idealitas Tradisi dan Realitas Modernitas

Dalam pengamatannya terhadap kondisi pesantren saat ini, khususnya di Jawa, Nurcholis Madjid menemukan bahwa pesantren selalu cenderung *lagging behind the time*, ketinggalan zaman.¹⁰ Namun, menurut Zamakhsyari Dhofier, pada dasarnya tidak ada pesantren yang diam menghadapi perubahan zaman. Dia yakin perubahan yang sedang terjadi pada tingkat masyarakat, apalagi di pedesaan di mana sebagian besar pesantren berada, sebetulnya tidak secepat yang dibayangkan. Oleh karena itulah, perubahan yang terjadi di pesantren takjarang lebih cepat dari perubahan yang berlangsung di masyarakat sekitarnya. Menurut Dhofier, kenyataan ini bisa terwujud karena peran besar kiyai yang tidak sengaja menjadi *cultural broker*, seperti yang dikatakan Geertz di atas, tetapi juga, sebagai pencipta budaya yang kreatif.¹¹

Secara tradisional, pesantren pada umumnya bergerak dalam ranah pendidikan Islam. Peran ini merupakan ciri utama yang mewarnai sejarah pesantren di Indonesia. Kaum Muslim Indonesia mengirimkan anak-anak mereka ke pesantren (yang dalam ungkapan masyarakat bugis disebut *Sikola Ara'*, maksudnya sekolah Arab) untuk belajar agama Islam (*tafaqqahu fi ad-din*) dengan harapan mereka akan tumbuh menjadi Muslim yang baik (*kaffah*), yang melaksanakan ajaran Islam secara konsisten dalam kehidupan sehari-hari. Lebih jauh lagi, tidak sedikit orang tua yang

⁹ B. J. Boland, *op. cit.*, h. 128.

¹⁰ Madjid, *op. cit.*

¹¹ Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education* (Jakarta: Office of Religious Research and Development, MORA, 1995). Lihat juga *idem*, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai* (Jakarta: LP3ES, 1982).

mengharapkan anaknya menjadi pemimpin agama (kiyai, ulama, topanrita atau *anregurutta*) yang selanjutnya bisa mendirikan pesantren di wilayah asal mereka masing-masing. Dalam konteks peran tradisionalnya ini, pesantren kerap diidentifikasi memiliki tiga peran penting. Pertama, sebagai pusat berlangsungnya transmisi ilmu-ilmu tradisional Islam. Kedua, sebagai penjaga dan pemelihara keberlangsungan Islam tradisional. Dan ketiga, sebagai pusat reproduksi Ulama.¹²

Selain ketiga peran tradisional itu, pesantren juga berkembang menjadi lembaga sosial yang secara langsung terlibat dalam masalah-masalah sosial dan keagamaan dalam lembaga masyarakat. Keterlibatan ini berlangsung terutama melalui kiyai atau *gurutta*¹³ sebagai tokoh atau pemimpin kharismatik bagi masyarakat, khususnya mereka yang berada di sekitar pesantren. Kiyai dalam hal ini, menjadi tempat konsultasi untuk memutuskan berbagai masalah yang berkembang dalam masyarakat. Peran sosial budaya pesantren ini bahkan semakin kuat, oleh karena kiyai umumnya mengadakan pengajian khusus untuk anggota masyarakat sekitar pesantren atau menjadi mubalig hingga ke pelosok-pelosok pedalaman terpencil.

Oleh karena itu, kiyai bersama-sama dengan pesantren berfungsi sebagai pusat dari dinamika kehidupan keagamaan masyarakat Muslim Indonesia. Sebagai pemimpin kharismatik, kiyai menempati posisi sentral dalam menentukan corak kehidupan sosial suatu masyarakat, termasuk system keberagaman mereka. Maka dalam konteks ini, bisa dipahami jika Geertz melihat kiyai sebagai pialang budaya (*cultural broker*) yang bertanggung jawab membentuk watak keberagaman masyarakat. Dengan demikian, melalui posisi penting kiyai ini pesantren memiliki basis yang kuat di tengah kehidupan masyarakat. Pesantren bisa tampil menjadi agen perubahan sosial, politik dan budaya yang sangat menentukan.

Dalam pandangan Taufik Abdullah, sebagai lembaga pendidikan tradisional Islam, pesantren harus dilihat dari tiga aspek yang relasional. Pertama, aspek internal pesantren, di mana sang guru atau kiyai memegang peran sentral. Dalam meninjau aspek ini, kita diperhadapkan dengan berbagai hal. Mulai dari biografi guru pendiri pesantren, ikatan-ikatan kekeluargaan yang mendukung kelanjutan pesantren, sistem pelajaran yang dipakai, keahlian khusus yang dipelihara, sampai kepada ikatan organisasi sosial politik yang diikuti. Dalam konteks ini, bisa diamati pola perubahan yang terdapat di pesantren, apakah bersifat kualitatif, ketika perubahan mendasar dalam sistem dan orientasi doktrin terjadi; atau kuantitatif,

¹² Lihat Arief Subhan, "Mencari Titik Tolak: Asal Usul Pesantren," dalam *Jurnal Madrasah*, vol. 2, no. 4 (1999), h. 8.

¹³ Untuk ulasan tentang karakteristik sosok kiyai dalam masyarakat Bugis-Makassar yang dikenal dengan sebutan *gurutta* atau *anregurutta*, lihat artikel penulis, "Arung, To-Panrita dan Transformasi Otoritas Keagamaan dan Kecendekiawanan di Sulsel," dalam *Resolusi: Jurnal Pemikiran Kaum Muda Sulawesi Selatan*, vol. 03, no. 2, June-August (2006), h. 15-21.

yang lebih bersifat “pengayaan kultural” tanpa perubahan mendasar. Kedua adalah aspek jalinan mata-rantai pesantren induk dengan “pesantren cabang”, yang didirikan oleh para bekas murid di pesantren induk. Tentu saja jalinan ini tidak bisa digambarkan sebagai hubungan yang linear dari-guru-ke-murid. Sebab, murid tersebut, sebelum mendirikan pesantren telah belajar di beberapa pesantren dengan guru yang berlainan pula. Selain itu, tak bisa diabaikan mata-rantai yang bersifat horizontal antara sesama bekas murid, yang telah mempunyai pesantren, serta berbagai corak ikatan lainnya –mulai dari ikatan kekeluargaan sampai dengan kesesuaian orientasi teologis. Aspek ketiga ialah hubungan “dunia pesantren” dengan lingkungan sekitar.¹⁴ Ada beberapa pertanyaan yang menarik diajukan dalam kerangka pembicaraan tentang aspek ketiga ini. Apakah peranan pesantren terhadap masyarakat di sekitarnya? Apakah dampak perubahan struktur sosial politik dalam masyarakat terhadap pesantren? Dan apakah perubahan struktural itu berpengaruh pula terhadap corak hubungan pesantren dengan lingkungan yang berada di “luar”-nya? Jika demikian halnya, bagaimanakah corak dinamikanya?

Aspek internal pesantren dan aspek mata-rantai pesantren telah menjadi subyek penelitian beberapa peneliti.¹⁵ Oleh karena itu, mengacu kepada tiga aspek yang disarankan oleh Taufik Abdullah, paragraf-paragraf berikut akan lebih menekankan aspek ketiga tersebut di atas, yaitu mengenai corak dan dinamika hubungan yang berkembang antara dunia pesantren dengan struktur dan lingkungan sosial-politik dan ekonomi di luarnya.

Salah satu masalah penting di sini tentu saja adalah sejauh mana proses dari hubungan pesantren dengan struktur sosial-politik, ekonomi dan budaya di luarnya ini bisa berperan dalam memperkuat *civil society*. Oleh karena itu, sebelum pembicaraan tentang peran sosial-politik-budaya pesantren, ulasan singkat tentang “masyarakat madani” (*al-mujtama’ al-madani*) atau *civil society* kiranya perlu dikemukakan di sini. Untuk konsistensi, istilah “masyarakat madani” akan digunakan di sini menggantikan istilah “*civil society*” sekalipun kedua istilah itu tidak selamanya bisa diidentikkan.

III. Masyarakat Madani: Antara Kemajemukan Wacana dan Kesatuan Makna

Ketika gagasan tentang *civil society* atau masyarakat madani mulai mengemuka dalam diskursus sosial-politik di Indonesia, terdapat kesan umum bahwa masyarakat madani adalah lawan abadi Negara, khususnya militerisme. Dengan kata lain, konsep-konsep awal tentang *civil society* sangat kental nuansa politiknya. Selain itu *civil society* sering diidentikkan dengan gerakan-gerakan prodemokrasi. Bahkan gerakan-gerakan prodemokrasi dipandang sebagai prasyarat terpenting bagi pembentukan *civil society*. Tragisnya gerakan prodemokrasi hampir selalu diasosiasikan dengan gerakan-gerakan oposisi terhadap pemerintah yang

¹⁴ Lihat Taufik Abdullah, *op. cit.*, h. 112-3.

¹⁵ Misalnya Dhofier, *op. cit.* (1982); M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974); Karel A. Steenbrink, *op. cit.*; dan Mastuhu, *op. cit.*

represif dan diktatoris. Akibatnya suatu gerakan baru dapat disebut prodemokrasi jika selalu berseberangan secara tegas dan konsisten dengan kekuasaan politik yang mapan. Guiseppe Di Palma, misalnya, dalam artikelnya, "Legitimation from the Top to Civil Society: Politico-Cultural Change in Eastern Europe" (*World Politics*, 44, No. 1, 1991) berargumen bahwa masyarakat madani adalah bagian organik sistem demokrasi, yang secara definisi berada dalam posisi perlawanan (*oppositional*) terhadap rezim-rezim absolutis; masyarakat madani adalah musuh alamiah otokrasi, keditatoran dan bentuk-bentuk lain kekuasaan yang sewenang-wenang.¹⁶

Pandangan seperti ini sudah banyak dibantah. Azyumardi Azra, misalnya, melihat bahwa antara masyarakat madani dan negara justru (semestinya) terjalin hubungan yang lebih bersifat kooperatif daripada konflik. Sebab menurut dia, pada kenyataannya, negara tetap merupakan kekuatan vital bagi reformasi politik, dan reformasi politik itu sendiri sangat penting untuk menjamin stabilitas dinamis yang justru menjadi hakekat masyarakat madani. Jadi, masyarakat madani bukanlah pengganti pemerintah atau negara. John Keane dalam *Demokrasi and Civil Society* (1988), yang dikutip Azra, berujah bahwa demokratisasi bukanlah musuh bebuyutan atau teman kental kekuasaan negara. Demokratisasi menurut Keane, menghendaki pemerintah untuk memerintah masyarakat sipil secara tidak berlebihan, tetapi juga tidak terlalu sedikit. Jika tatanan demokratis tidak bisa dibangun melalui kekuasaan negara, ia juga tidak bisa diciptakan tanpa kekuasaan negara.¹⁷

Secara demikian, sebenarnya pemerintah tetap merupakan faktor penting bagi proses demokratisasi dan reformasi politik yang merupakan agenda bagi berbagai gerakan dan kelompok reformasi dalam masyarakat ke arah pembentukan masyarakat sipil atau masyarakat madani. Jadi pemerintah tetap penting dalam menjamin stabilitas reformasi politik, bukan stabilitas yang statis, tapi stabilitas yang dinamis, yang di dalamnya masyarakat sipil memiliki ruang untuk bernafas.

Menurut Robert W. Hefner, esensi masyarakat madani adalah terciptanya kesejahteraan material, toleransi dalam menerima perbedaan pandangan, pembatasan kekuasaan negara, dan kebebasan dalam menyatakan pendapat dan dalam memilih hidup sendiri.¹⁸ Sementara Nurcholish Madjid melihat, masyarakat madani lebih dari sekedar campuran berbagai bentuk asosiasi. Pengertian masyarakat madani lanjut dia, juga mengacu kepada kualitas *civility*, keadaban; tanpa itu, lingkungan hidup masyarakat hanya akan terdiri dari faksi-faksi, klik-klik, dan bahkan serikat-serikat rahasia yang saling menyerang. Hamper senada dengan pandangan Hefner yang telah dikutip di atas, Nurcholis melihat bahwa *civility*

¹⁶ Dikutip dari Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. viii.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Robert W. Hefner, "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflection on the Condition of Its Possibility," dalam Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (New Brunswick: Transaction Publisher, 1998), h. 287.

mengandung makna toleransi, kesediaan pribadi-pribadi untuk menerima berbagai macam pandangan politik yang berbeda; juga kesediaan menerima pandangan yang sangat penting bahwa tidak ada jawaban yang paling benar terhadap suatu masalah.¹⁹

Berdasarkan alur argument di atas, masyarakat madani yang efektif sesungguhnya dapat terwujud dan berkembang tanpa melalui organisasi-organisasi politik formal. Azra melihat bahwa struktur dan jaringan organisasi informal sering lebih dapat berfungsi efektif sebagai kerangka bagi aksi politik, sosial, dan ekonomi. Sebaliknya, organisasi-organisasi politik resmi dengan berbagai cara dapat dikooptasi negara.²⁰ Pada kenyataannya, dalam konteks Indonesia, terbukti bahwa organisasi-organisasi formal nonpolitis, seperti NGO, baik yang bersifat sosial, pendidikan, atau keagamaan merupakan salah satu pilar terpenting dalam upaya pengembangan masyarakat madani.²¹ Pertanyaan sekarang, apakah pesantren bisa berfungsi sebagai sebuah struktur atau jaringan organisasi informal yang efektif bagi aksi-aksi sosial, politik dan ekonomi yang diperlukan dalam penguatan masyarakat madani?

IV. Kemandirian Pesantren dan Upaya Penguatan Masyarakat Madani

Menurut Marzuki Wahid, pesantren adalah sebuah “wacana yang hidup.” Selagi mau membincangkannya, tulis dia, “pesantren senantiasa menarik, segar, aktual, dan –perlu di catat– tidak mudah.”²² Salah satu hal yang paling menarik dari pesantren, menurut Marzuki adalah bahwa sekalipun memiliki dimensi yang jamak, pesantren sangat percaya diri (*self-confident*) dan penuh daya pertahanan diri (*self-defensive*) dalam menghadapi tantangan di luar dirinya. Sebagai contoh, pesantren dikenal sebagai lembaga pendidikan klasik dan mungkin paling tradisional di Indonesia. Namun, justru berkat watak tradisionalismenya itu, tidak bisa dipungkiri, pesantren justru semakin bisa bertahan hidup, jika tidak malah dianggap sebagai alternatif, dalam menghadapi gempuran modernitas dunia yang memandang tradisi sebagai masalah. Selain itu, kepemimpinan pesantren yang selama ini dianggap bercorak tradisional juga dipandang tidak kompatibel dengan nilai-nilai demokrasi modern. Sebab, kepemimpinan pesantren menggunakan keunggulan kharismatik

¹⁹ Nurcholish Madjid, “Membangun ‘Rumah’ Demokrasi Indonesia,” *Madani*, 1 (1991).

²⁰ Azra, *Menuju*, h. ix.

²¹ Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, misalnya, dipandang sangat berjasa dalam pengembangan *civil society* di Indonesia. Untuk uraian mendalam tentang ini, lihat: Mohammad Fajrul Falaakh, “Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia,” dalam Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique, dan Omar Farouk Bajnid (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies-ISEAS, 2001), h. 33-41; dan M. Amin Abdullah, “Muhammadiyah’s Experience in Promoting Civil Society,” dalam *ibid.*, h. 43-55.

²² Marzuki Wahid, “Pesantren di Lautan Pembangunanisme: Mencari Kinerja Pemberdayaan,” dalam Marzuki Wahid, Suwendu, dan Saefuddin Suhri (eds.), *op. cit.*, h. 145.

kiyainya yang karena itu, dinilai feodalistik. Namun, melalui basis kitab kuning yang dimilikinya, tampak juga betapa tinggi tingkat kemandirian pesantren dalam relasi sosial yang lebih luas dari dirinya, melebihi lembaga yang menyebut dirinya independen sekalipun. Lebih jauh lagi, sekalipun kiyai itu menjadi bagian dari lapisan elit sosial-keagamaan, tapi etos populisme dan kedekatannya dengan lapisan masyarakat bawah (*grassroot level of society*) masih sulit ditandingi oleh lembaga-lembaga yang secara eksplisit berlabelkan "rakyat" atau "masyarakat."²³ Sementara itu, secara eksklusif pesantren pada umumnya hanya dimiliki oleh pribadi seorang atau sekelompok kiyai-ulama (dan karena itu, dinilai sejenis nepotisme). Namun pada kenyataannya, melalui amal usahanya di bidang pendidikan dan dakwah, fungsi sosial pesantren tidak kalah efektifnya dengan lembaga-lembaga milik masyarakat dan diorientasikan secara khusus untuk kegiatan-kegiatan sosial.

Dengan mencermati kemandirian dan basis masa bawah pesantren, Martin van Bruinessen yakin bahwa dalam tubuh pesantren terkandung potensi penting bagi terwujudnya masyarakat madani sebagai pilar demokrasi di Indonesia. Namun menurut dia, sekalipun pola hubungan demokratis itu terjadi dalam gerak dinamis pesantren, demokrasi desa tetap tidak bisa diharapkan dari pesantren. Sebab, dalam perspektif Bruinessen, kiyai ulama di pesantren adalah raja dan tokoh kharismatik, sementara kharisma dan demokrasi tidak bisa menyatu.²⁴ Fajrul Falaakh justru melihat pada sisi lain dari kharisma kiyai ini. Menurut dia, secara eksternal, pesantren melalui para kiyai ulamanya dapat memainkan fungsi mediasi dan fasilitatif antara masyarakat dan penguasa atau pihak-pihak lain di luar masyarakat. Secara keseluruhan, fungsi mediatoris dan fasilitatif ini, kata Falaakh, dapat diperluas dalam skala masif, mengingat jaringan ulama dan pesantren merupakan infrastruktur komunikasi sosial yang selama ini terbukti efektif di pedesaan.²⁵ Seperti diketahui, media semacam ini merupakan salah satu mekanisme juga dalam demokrasi. Sementara itu, Marzuki yakin bahwa karena watak otentiknya yang cenderung menolak pemusatan (*sentralisasi*), bahkan merupakan komunitas paling signifikan yang sangat terdesentralisasi dan karena lokasinya umumnya di tengah-tengah masyarakat (*pedesaan*), pesantren sangat potensial memainkan peran pemberdayaan (*empowerment*) dan transformasi masyarakat secara efektif.²⁶

Dalam konteks kebijakan pembangunan Indonesia yang, hingga pemerintahan era Reformasi, masih melanggengkan paradigma *developmentalisme*

²³ *Ibid.*, h. 146.

²⁴ Martin van Bruinessen, "Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU Paska Khittah 26: Pergulatan NU Dekade 90-an," dalam K.H. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 77-78.

²⁵ M. Fajrul Falaakh, "Pesantren dan Proses Sosial-Politik Demokratis," dalam Wahid, Suwendi, dan Suhri (eds.), *op. cit.*, h. 166-7.

²⁶ Marzuki, "Pesantren di Lautan," h. 148.

yang kini sudah banyak digugat, peran dan fungsi pesantren dalam melakukan transformasi sosial lewat "jalan ketiga" (meminjam istilah Anthony Giddens) bisa menjadi lebih signifikan. Seperti diketahui, "pembangunanisme" pada dasarnya adalah salah satu ramifikasi dari kapitalisme. Dalam sebuah sistem kapitalistik, akses kepada sumber-sumber pembangunan hanya dimiliki oleh mereka yang mempunyai modal dan kekuasaan. Dengan demikian, yang diuntungkan oleh program-program pembangunan, pada dasarnya adalah elite ekonomi (kaum kapitalis), elite politik (aparatus negara), dan kalangan lain yang turut menegara atau menghamba pada negara. Sementara itu komponen-komponen lain yang tanpa modal dan kuasa dalam masyarakat bangsa akan menjadi terbelakang, miskin, *marginalized*, dan tidak mempunyai ruang yang lapang untuk melakukan aktivitas sosial, politik, ekonomi, budaya yang produktif dan berarti. Komponen bangsa yang justru terbesar inilah malah menjadi objek yang seringkali tereksplorasi dan menjadi alat legitimasi sosial atau "jembatan" yang mengantarkan keberuntungan kepada kelompok kapitalis.

Kepada segmen masyarakat yang disebut terakhir inilah sesungguhnya terletak wilayah pesantren untuk berbakti. Pesantren dituntut untuk lebih berdaya diri (*powerfull*) dan melakukan pemberdayaan (*empowerment*), sebuah prasyarat penting bagi penguatan masyarakat madani. Secara sosial, ekonomi, politik, dan budaya, masyarakat seperti ini jelas sangat rentan dan tidak berdaya dalam menghadapi kekuatan negara yang sangat hegemonik dan eksploitatif. Secara sosial-religius, pesantren memiliki keunggulan dan kedekatan strategis untuk memberdayakan masyarakat lewat aktivitas keilmuan (keagamaan) dan kemasyarakatan. Ikatan keagamaan dan kharisma sosial kiyai-ulama di kalangan masyarakat, saat ini masih cukup kuat, dan oleh karena itu, cukup berarti untuk dijadikan sarana pemberdayaan.

V. Penutup

Walhasil, untuk terwujudnya idealisme yang dikemukakan di atas, beberapa pertimbangan konseptual dan praktikal di bawah ini mungkin perlu dicermati, dan sekalian akan menjadi penutup makalah ini.

Pertama, pesantren perlu semakin membuka diri terhadap perkembangan bukan saja wacana-wacana keilmuan Islam kontemporer, tapi juga wacana-wacana keilmuan sosial, budaya, ekonomi, dan politik yang sedang berkembang. Pesantren tidak cukup lagi sekedar berkutat dengan wacana fiqihyah yang ketat dan juga wacana-wacana teologis yang teosentrik. Sebab, pada kedua jenis wacana itu yang lebih menonjol adalah pembicaraan tentang dimensi kemanusiaan secara internal dalam hubungannya dengan yang maha tinggi (*habl minallah*), sudah saatnya pesantren mulai menelaah doktrin-doktrin Islam yang berdimensi sosial, politik, ekonomi, dan budaya (*habl minannas*), baik melalui kajian atas literatur klasik Islam maupun atas hasil-hasil kajian Islam kontemporer.

Kedua, ada satu prinsip sederhana dalam percaturan pemikiran (*al-gazw al-fikr*) untuk bisa menundukan lawan debat, kita harus mengetahui apa yang mereka ketahui dan mengetahui sesuatu yang tidak mereka ketahui. Dalam konteks upaya

menyanggah pemikiran, paradigma, atau ideologi sekuler dalam bidang filsafat, sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang dominan dan hegemonik, diperlukan upaya intelektual untuk menguasai prinsip-prinsip dan filosofi pemikiran-pemikiran itu sambil tetap melanjutkan pengkajian terhadap warisan-warisan dan tradisi intelektualisme Islam sendiri secara mendalam dan kreatif. Untuk bisa melakukan semua itu, kemampuan metodologis kalangan pesantren harus diperkuat, bukan saja metodologi dan sistem pengajaran klasik pesantren yang harus senantiasa diperbaharui sesuai perkembangan dan tuntutan kedewasaan manusia di zaman terkini, tetapi juga metodologi dalam melakukan kajian terhadap sumber-sumber doktrinal Islam guna menemukan relevansi mereka dengan situasi kontemporer kaum Muslim dan umat manusia secara keseluruhan (*rahmatan lil 'alamin*). Sambil memperhatikan gagasan ini, tidak berarti pesantren harus serta-merta menyesuaikan diri dengan kebijaksanaan "penyeragaman" kurikulum dan sistem pendidikan dari luar, misalnya dari yang bermerk "nasional" dari pemerintah. Hal ini karena salah satu letak keunggulan strategis pesantren justru pada kemampuannya untuk mempertahankan kepribadian tradisionalnya dalam hal sistem dan muatan pengajarannya dan kemampuan untuk membiayai sendiri tanpa harus bergantung pada sumber-sumber keuangan dari luar yang mengikat.

Ketiga, sebagaimana juga dilihat oleh Nurcholis Madjid,²⁷ pesantren harus menegaskan secara kuat visi dan tujuan pendidikannya. Nampaknya, tidak banyak pesantren yang mampu secara sadar merumuskan tujuan pendidikannya dan menuangkannya ke dalam tahapan-tahapan rencana kerja dan program. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh adanya kenyataan bahwa visi, misi, dan tujuan pesantren diserahkan pada proses kreatifitas dan improvisasi yang dipilih sendiri oleh seorang kiyai atau bersama-sama para pembantunya secara intuitif yang disesuaikan dengan perkembangan pesantrennya. Pada kenyataannya, pesantren itu sendiri dalam semangatnya kerap menunjukkan pantulan kepribadian sang pendirinya. Bahayanya, ketika sang kiyai yang kreatif dan inovatif ini telah meninggal, sementara dia tidak meninggalkan sebuah visi dan tujuan yang jelas bagi pesantrennya, pesantren itu akan rentan kehilangan arah.

Keempat, tantangan dan peluang dunia profesionalisme di masa depan diyakini akan semakin kompetitif. Untuk bisa meraih peluang dan menjawab tantangan itu, diperlukan kemampuan yang lebih kompetitif pula (*competitif advantage*). Kemampuan ini mencakup bukan saja bidang-bidang yang lebih bersifat teoritis-keilmuan, tapi juga bidang-bidang yang sifatnya praktis-ketrampilan. Tentu saja, pesantren tidak bisa dituntut untuk menjadi lembaga pendidikan dan kejuruan dan teknik seperti STM, SMEA, STIMIK, dll. Namun di masa depan, karena

²⁷ Lihat Madjid, *Bilik-bilik*, h. 6.

pertimbangan pragmatis dan materialistik akan semakin kuat, orang-orang tua mungkin akan berpikir berkali-kali sebelum anak-anak mereka dimasukkan ke pesantren yang tidak memperhatikan pembinaan keilmuan dan ketrampilan praktis buat para santrinya. Dalam dua dasawarsa terakhir ini, minat calon pelajar untuk masuk, jangankan ke pesantren ke madrasah saja (MI, MTS, MA) menunjukkan penurunan yang signifikan. Pada tingkat pendidikan yang lebih tinggi, jumlah peminat untuk melanjutkan studi di IAIN (sebelum bertransformasi menjadi UIN) (kecuali mungkin IAIN Jakarta, Surabaya, dan Yogyakarta), dalam dasawarsa terakhir ini menunjukkan penurunan yang cukup berarti. Namun saat ini, beberapa pesantren, selain tetap menerapkan pola pembinaan spiritual dan intelektual secara tradisional, pada saat yang sama juga memberikan penekanan pada pembinaan ketrampilan santri dalam bidang-bidang kehidupan masyarakat yang lebih konkret. Misalnya, sambil belajar kitab kuning, santri juga belajar bertani dan karena itu harus membaca buku-buku tentang pertanian.

Kelima, seperti berulang kali dikatakan di atas, pesantren lahir dari masyarakat. Dengan kata lain, pesantren adalah bagian dari lokalitas sosial-kultural. Oleh karena itu, sudah selayaknya jika pesantren, selain mempertahankan dan memelihara tradisi keilmuan Islam klasik, ia juga bisa berperan untuk menumbuhkan apresiasi masyarakat kepada dan selanjutnya melestarikan warisan budaya lokal mereka dan *subaltern* yang sebenarnya sangat berharga. Warisan budaya yang dimaksud, mungkin berupa kearifan lokal (*indigenous knowledge*) dalam bentuk karya keilmuan, sastra, dan sejarah (dalam konteks Sulsel, Lontarak, La Galigo, Latoa, Pasang, dll). Atau mungkin juga dalam bentuk karya-karya seni budaya yang karena terpaan "gerakan reformasi Islam" dan modernisasi (*pop culture*) sempat menghilang dan tidak lagi diberi ruang gerak untuk menampilkan diri.

Terakhir, berkaitan dengan upaya penguatan masyarakat madani, pesantren nampaknya harus semakin meluaskan jaringan kerjasamanya, tidak lagi sekedar terbatas pada masyarakat di sekitarnya, tapi meluas keseluruh segmen masyarakat madani seperti *NGOS*, *NPOS*, *Media massa*, *perguruan tinggi*, bahkan pemerintah. Hanya dengan memperluas kerja sama dengan component-komponen masyarakat madani ini, pesantren bisa menunjukkan peran-peran yang lebih kentara dan signifikan dalam upaya demokratisasi, pemberdayaan dan penguatan masyarakat madani.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society," dalam Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique, dan Omar Farouk Bajnid (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies-ISEAS, 2001.
- . *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.
- . *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999),
- Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Indonesia* (Pergumulan Islam di Indonesia). Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Bruinessen, Martin van. "Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU Paska Khittah 26: Pergulatan NU Dekade 90-an," dalam K.H. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Bruinessen, Martin van. *Pesantren, Madrasah, Sekolah*. Jakarta: LP3ES, 1984.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- . *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*. Jakarta: Office of Religious Research and Development, MORA, 1995.
- Falaakh, Mohammad Fajrul. "Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia," dalam Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique, dan Omar Farouk Bajnid (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies-ISEAS, 2001.
- Halim, Wahyuddin. "Arung, To-Panrita dan Transformasi Otoritas Keagamaan dan Kecendekiawanan di Sulsel," dalam *Resolusi: Jurnal Pemikiran Kaum Muda Sulawesi Selatan*, vol. 03, no. 2, June-August (2006).
- Hefner, Robert W. "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflection on the Condition of Its Possibility," dalam Hefner, ed. *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*. New Brunswick: Transaction Publisher, 1998.
- Madjid, Nurcholish. "Membangun 'Rumah' Demokrasi Indonesia," *Madani*, 1 (1991).
- . *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997.

Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

Muhaemin, A.G. "Pesantren, Tarekat, dan Teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa," dalam Marzuki Wahid, Suwendi, dan Saefuddin Suhri (Peny.), *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London: KPI Limited, 1987.

Rahardjo, M. Dawam, ed. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1974.

Steebrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.

Subhan, Arief. "Mencari Titik Tolak: Asal Usul Pesantren," dalam *Jurnal Madrasah*, vol. 2, no. 4 (1999).