

**ISLAMISASI, POLITIK, DAN TRANSFORMASI PENDIDIKAN:
Analisis atas Perkembangan Politik Nasional dan Manifestasinya pada Pengembangan
Pesantren di Jawa Barat**

Laporan Penelitian Kolaboratif

Mendapat Bantuan Dana dari DIPA-BOPTAN UIN SGD Bandung

Tahun Anggaran 2016

Sesuai dengan Kontrak No.: Un.05/V.2/PP.00.9/126c-148/2016



Oleh:

Drs. Moeflich Hasbullah, M.A.

M. Taufiq Rahman, Ph.D.

Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat

Universitas Islam Negeri

Sunan Gunung Djati Bandung

2016

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. LATAR BELAKANG	1
B. RASIONAL KAJIAN	5
C. PERNYATAAN MASALAH.....	6
D. TUJUAN DAN OBJEKTIF KAJIAN	6
E. SOALAN KAJIAN	7
F. KEPENTINGAN KAJIAN	8
G. BATASAN KAJIAN	9
H. SEJARAH DAN PERKEMBANGAN PESANTREN.....	10
I. KONTEKS TEORI	14
BAB II. TINJAUAN PUSTAKA.....	38
A. KAUM SANTRI DI TENGAH PERKEMBANGAN POLITIK NASIONAL...38	
B. TEORI FUNGSIONAL-STRUKTURAL DALAM PENGEMBANGAN PESANTREN	57
C. KESIMPULAN.....	76
BAB III. KAEDAH KAJIAN	78
BAB IV. HASIL DAN PEMBAHASAN	98
A. HASIL KAJIAN	98
B. PEMBAHASAN.....	186
DAFTAR PUSTAKA	201

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Diinspirasi oleh pengalaman Orde Lama yang terlalu berorientasi pada ideologi kemudian menghasilkan kekacauan sosial politik, Presiden Soeharto mendesain Orde Baru sebagai sebuah koreksi dengan orientasi baru yaitu pembangunan ekonomi, modernisasi dan industrialisasi. Berdasarkan kenyataan bahwa modernisasi nampaknya merupakan satu-satunya jalan untuk membenahi kekacauan ekonomi dan politik yang diwariskan oleh orde sebelumnya, Soeharto kemudian mendapat dukungan luas dan legitimasi politik, dan juga dukungan dari para investor asing untuk program pembangunan.

Dari perspektif Orde Baru, para elit Orde Lama telah melangkah terlalu jauh dalam mengikuti arus pertentangan ideologi¹ dengan mengesampingkan problem-problem praktis sebagai kebutuhan dasar masyarakat. Jargon utamanya adalah “politik sebagai panglima.” Konsekuensinya adalah seluruh aspek-aspek ekonomi seperti pembangunan, industrialisasi dan yang lainnya harus ditaklukkan pada politik dan ideologi (Fachry dan Bahtiar, 1986: 94). Menurut para pendukung Orde Baru, cara berfikir seperti ini telah menelantarkan proses pembangunan yang seharusnya diutamakan dan di sisi lain mengakibatkan sejumlah krisis politik yang tajam selama masa Demokrasi Parlementer maupun masa Demokrasi Terpimpin. Akhirnya ekonomi Indonesia runtuh ditandai oleh tingkat inflasi tinggi yang mencapai hiperinflasi seperti utang luar negeri yang menumpuk, hancurnya transportasi publik. Stagnasi industrialisasi berakibat pada krisis-krisis yang luas di bidang politik, sosial dan ekonomi. Pecahnya konflik dan polarisasi politik yang luas akhirnya berujung pada gerakan kudeta 30 September 1965 (Fachry dan Bahtiar, 1986: 95).

Berdasarkan pengalaman sejarah ini, Orde Baru kemudian menekankan bahwa politik Indonesia harus bebas dari konflik ideologi dan harus memprioritaskan pembangunan ekonomi yang “berorientasi keluar.”² Orientasi ekonomi ini hanya mungkin bila didukung oleh stabilitas politik dalam negeri. Untuk itu, dalam perspektif Orde Baru, pemerintah perlu mengontrol dan membatasi kekuatan-kekuatan politik yang ada dan mengeliminasi konflik-konflik dan perbedaan

¹ Untuk studi pola dan arus berfikir Orde Lama tentang pembangunan, lihat Wijaya (1982).

² Orientasi ini mendapat dukungan luas terutama dari mereka yang berfikir sama bahwa pengalaman politik era Orde Lama jangan terulang lagi. Dari kalangan intelektual dukungan muncul dari para aktifis Partai Sosialis seperti Mohammad Hatta, Sutan Sjahrir, Soedjatmoko dan beberapa kelompok mahasiswa Bandung dan Jakarta. Latar pendidikan Barat membuat kelompok intelektual ini memiliki orientasi modern dan mendukung penerapan nilai-nilai Barat modern di Indonesia seperti pragmatisme, individualisme, rasionalisme dan sekulerisme. Sjahrir dan Soedjatmoko adalah dua intelektual terkemuka yang mengkritik kecenderungan politik Orde Lama yang mengabaikan kepentingan masyarakat. Dalam beberapa kesempatan, mereka mengadvokasi demokrasi, pembangunan ekonomi dan industrialisasi (lihat Mas'ood 1986: 132 – 134; Soedjatmoko 1988: 243).

diantara kekuatan-kekuatan sosial politik. Pandangan ini kemudian diterjemahkan ke dalam dua program strategi politik: *Pertama*, kebijaksanaan Asas Tunggal tahun 1985 yaitu sebuah manuver politik dimana negara harus menghapuskan basis-basis primordial³ seperti agama dari partai-partai politik dan organisasi kemasyarakatan kemudian menggantikannya dengan ideologi yang tunggal dan seragam yaitu ideologi negara: Pancasila. *Kedua*, militer bersenjata terlibat dalam masalah-masalah politik melalui doktrin Dwi Fungsi ABRI.

Karena orang-orang Islam memiliki keyakinan bahwa politik tidak terpisahkan dari agama, kebijakan Asas Tunggal cukup gempar dan menarik banyak perhatian. Ide Asas Tunggal pertama kali dicetuskan oleh Presiden Soeharto dalam pidato resmi di depan DPR pada tanggal 16 Agustus 1982. Beberapa organisasi Islam seperti Pelajar Islam Indonesia (PII), Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), dan beberapa figur seperti Deliar Noer melihat ide Asas Tunggal sebagai sebuah program sekularisasi pemerintah terhadap umat Islam dan karenanya harus ditolak.⁴ Sebagian umat Islam bahkan melihat rencana pemerintah ini sebagai pengulangan kebijakan pemerintah penjajah Belanda pada masa kolonial yang membatasi semua gerak dan ruang ekspresi politik Islam.⁵ Di sisi lain, kelompok politik lain seperti PPP, NU dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PTI) menerima asas tunggal tanpa reserve. Akhirnya, kecuali PII, melalui beberapa improvisasi, manuver dan apologi politik, semua partai politik dan organisasi massa menerima Asas Tunggal Pancasila sebagai dasar organisasi mereka.

Paling tidak ada dua alasan mengapa penerapan Asas Tunggal tidak mendapat resistensi yang berarti dari umat Islam. *Pertama*, semakin menguatnya otoritarianisme negara Orde Baru yang bertengger di atas tiga pilarnya yang kuat: militer, birokrasi dan Golkar. *Kedua*, adanya pandangan teologis umat Islam bahwa sesungguhnya Pancasila tidak lain adalah refleksi dari nilai-nilai Islam itu sendiri, dibuktikan oleh tidak adanya pertentangan nilai-nilai antara Pancasila dengan Islam.

Bagi sebagian aktifis Islam yang konsern pada usaha rehabilitasi partai-partai politik Islam, agama dan politik itu tak terpisahkan. Sedangkan deideologisasi melalui Asas Tunggal merupakan sebuah upaya memisahkan agama dan politik. Lebih dari itu, menghilangkan basis Islam dirasakan sangat menyakitkan karena berarti upaya penghancuran total sebuah ideologi yang telah mengakar selama berabad-abad dan telah berjasa besar memobilisasi rakyat Indonesia melawan penjajahan kolonial dan kemudian menghantarkan Indonesia ke pintu gerbang kemerdekaan. Dalam perjuangan

³ Basis-basis primordial adalah ungkapan politik untuk menghilangkan unsur-unsur SARA (suku, agama, ras dan antargolongan) dari parpol dan ormas.

⁴ Untuk pandangan Deliar Noer tentang Islam dan Asas Tunggal lihat bukunya (1984).

⁵ Walaupun ada kesamaan, toleransi Belanda terhadap Islam, seperti diungkapkan Hefner, tidak diikuti oleh “dukungan infrastruktur yang masif” seperti dilakukan Orde Baru. “Walaupun merupakan sebuah sikap politik yang *setback*, para pemimpin Islam melihat ke tahun 1980an sebagai *turning point* yang menentukan bagi Islam dan paling tidak sebagai bukti pembenaran perilaku akomodatif kelompok terhadap pemerintah.” (Hefner 1997a: 89).

kemerdekaan, Islam telah berperan sebagai faktor *ideological weapon* dari hampir seluruh gerakan-gerakan kemerdekaan nasional dan sebagai inspirasi ide nasionalisme. Karena kenyataan Islam berperan penting dan menentukan dalam sejarah Indonesia, maka tidak terbetik dalam pikiran para pemimpin Islam memisahkan Islam dari kehidupan politik, seperti telah disimbolkan oleh Asas Tunggal Pancasila. Kecurigaan ini kemudian membawa ketegangan antara kelompok Islam dan negara tahun 1970an dan 1980an.

Tetapi, semua kekhawatiran ini akhirnya dijawab sendiri oleh Presiden Soeharto dalam sebuah pidatonya di Solo tahun 1985 yang menyatakan, “Pancasila bukanlah agama dan agama tidak akan dipancasilakan” (Sjamsuddin, 1991: 249). Melalui konfirmasi ini, Soeharto “telah menyelesaikan” ketegangan konseptual antara Islam dan Pancasila. Pernyataan Soeharto juga telah menekan dan mengurangi kekuatan-kekuatan politik yang berupaya mengideologisasi dan mempolitikasi agama sebagai sebuah alternatif. Hasilnya, pada dekade 1980an, peranan ideolog-ideolog Islam menurun dan gemanya berkurang.⁶

Tahun 1980an, pandangan dan sikap pemerintah terhadap kelompok Islam masih merupakan kelanjutan dari periode sebelumnya dan relatif tidak berubah. Tiga pilar politik pemerintah yaitu Dwi Fungsi ABRI, partai Golkar dan birokrasi tetap kuat dan berfungsi sebagai mesin politik pemerintah yang efektif. Periode ini ditandai oleh munculnya kebijakan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Daoed Yoesoef, tentang Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK). Kebijakan ini menyatakan bahwa para mahasiswa di universitas-universitas, yang selama ini terlalu terlibat dalam urusan politik praktis, harus dikembalikan ke kampus untuk belajar, dinormalkan kehidupannya melalui sejumlah aturan dan *conditioning* yang membatasi aktifitas mahasiswa.

Hasil dari rekayasa politik pemerintah ini kemudian banyak aktifis Muslim dari kalangan kelas menengah dan bawah, mengalami proses deideologisasi dan depolitisasi. Mereka kemudian menjadi massa mengambang (*floating mass*) yaitu sebuah kelas sosial yang tercerabut dari kehidupan politik dan teralienasi dari akar-akar ideologi mereka.⁷ Terbentuknya massa mengambang dicirikan oleh munculnya generasi muda yang tidak tertarik pada kehidupan politik formal.

⁶ Perlu ditekankan disini bahwa munculnya Pancasila sebagai satu-satunya basis kehidupan politik bukanlah satu-satunya faktor yang menurunkan peranan ideolog-ideolog Islam. Faktor lain juga berpengaruh seperti supresi politik pemerintah terhadap Islam, deideologisasi dan restrukturisasi politik yang menghasilkan *floating mass* (massa mengambang). Faktor lain lagi adalah tingkat pendidikan umat Islam. Transformasi pendidikan telah membuat masyarakat di banyak negara termasuk umat Islam Indonesia lebih tertarik pada hal-hal yang pragmatis ketimbang yang mengurus ideologi politik.

⁷ Pemerintah Orde Baru menerapkan kebijakan ‘massa mengambang’ melalui keputusan pemerintah yang menyatakan bahwa partai politik tidak diperkenankan mendirikan cabangnya di tingkat kecamatan. Dari perspektif Orde Baru, hal ini dimaksudkan untuk memisahkan masyarakat umum dari politik praktis sehingga masyarakat dapat mengkonsentrasikan diri untuk mendukung program pembangunan ekonomi yang diselenggarakan pemerintah.

Dalam ketakacuhan politik inilah, ide gerakan pembaruan Islam yang dicetuskan Nurcholish Madjid tahun 1970an tentang “Islam yes partai Islam no!” mulai populer dan membasahi lahannya yang subur. Ide negara Islam, cita-cita yang menjadi obsesi kalangan tokoh-tokoh Islam senior cenderung mulai berkurang pendukungnya. Periode ini memperlihatkan kemunculan sebuah generasi muda Islam yang aktif dalam aktifitas kebudayaan yang lebih luas seperti pendidikan, seni, dakwah, bisnis dan seterusnya.

Dalam bidang pendidikan, yang paling menonjol dari obsesi umat Islam adalah mengembangkan pesantren. Pada awalnya, para pemimpin dan masyarakat pendukung pesantren adalah agak homogen, yaitu pesantren dikatakan hanya mempunyai satu jenis atau tidak memiliki banyak perbezaan antara satu sama lain. Hal ini disebabkan oleh kerana tuntutan masyarakat terhadap pesantren itu masih sederhana, juga para pemimpin pesantren relatif hampir sama, yaitu mengadakan institusi pesantren di pedalaman dan mengembangkan ilmu Islam (Hurgronje, 1973). Sebaliknya, dewasa ini kehidupan sosial, khususnya masyarakat yang ada di sekeliling pesantren telah banyak berubah, sehingga secara tidak langsung memaksa pesantren berubah wajah, dalam rangka menyahuti adanya perubahan kehidupan masyarakat tersebut. Di samping itu, aspirasi dan latar belakang pendidikan serta sosial para pemimpin pesantren juga sudah sedemikian kompleks dan bervariasi, sehingga tipologi pesantren yang dikembangkannya pun semakin bervariasi pula (Wahid dalam Horikoshi, 1987).

Pertumbuhan dan perkembangan pelbagai tipologi pesantren dewasa ini merupakan manifestasi pesantren untuk tetap wujud di tengah-tengah masyarakat yang secara fenomena mengalami perubahan pola hidup dan pandangannya. Namun demikian, tidak semua pesantren mengalami perubahan yang sama, melainkan mempertahankan ciri utamanya. Secara garis besar, pesantren dewasa ini dapat dikelompokkan pada dua kelompok besar, yaitu (Chirzin dalam Rahardjo, 1995):

1. Pesantren *Salafi* (tradisional), yaitu pesantren yang tetap mempertahankan pengajian kitab-kitab Islam klasik sebagai inti pendidikan dan pengajaran di pesantrennya. Sistem kelas (madrasah) diterapkan untuk memudahkan sistem *sorogan* (pengajaran agama) yang dipakai dalam institusi-institusi pengajian lama, tanpa mengajarkan pengetahuan umum.
2. Pesantren *Khalafi* (moden), yaitu pesantren yang telah mencampur-adukkan pelajaran duniawi di dalamnya, atau membuka jenis sekolah-sekolah umum di dalam pesantren.

Pengertian *salafi* adalah pesantren yang mempertahankan unsur-unsur lama dengan sistem pendidikan dan pengajarannya dengan mengurangi unsur-unsur baru yang akan di campur-adukkan manakala istilah *khalafi* adalah sebaliknya (Aziz & Ma'shum dalam Saifullah, 1998).

Dilihat dari pandangan teoritikal tentang perubahan sosial, maka kedudukan dan perkembangan ke arah kedua-dua jenis kecenderungan tersebut menarik untuk diamati. Hal ini kerana dapat mempengaruhi keseluruhan sistem tradisi pesantren, sama ada dalam sistem masyarakat mahupun agama dan pandangan hidup. Homogeniti kultural dan keagamaan semakin menurun, sesuai dengan keanekaragaman dan kompleksiti perkembangan masyarakat moden. Pesantren tidak lagi dipandang sebagai bahagian dari masyarakat. Maka, sekarang ini, kecenderungan pondok pesantren tidak lagi eksklusif, esoterik, melainkan sedia menerima unsur-unsur baru yang berasal dari luar (Sukamto, 1999).

Namun, tidak semua pesantren dikatakan mengalami perubahan yang sama. Dalam tradisi pesantren, kini telah dapat dibahagikan antara pesantren-pesantren yang mengajarkan pengetahuan dasar dengan yang belum diajarkan atau tidak pernah sama sekali. Pemisahan ini belum menimbulkan pengelompokan atas asas sosial keagamaan yang berbeza dan masih terikat dalam satu aliran keislaman yang sama misalnya *ahlu sunnah wa al-jama'ah* (Prasodjo, et.al., 1982). Namun pemisahan tersebut telah menciptakan perbezaan dalam beberapa hal dalam bentuk aktiviti sosial dan intelektualnya, cara-cara berpakaian, gaya hidup, tingkah laku kemasyarakatan, dan aspirasi pekerjaan. Demikian pula, pemisahan yang lebih fundamental mungkin akan terjadi (Aziz & Ma'shum dalam Saifullah, 1998).

Di tinjau dari kedudukannya sebagai pesantren yang mempunyai berbagai jenis dan peranan, pesantren berpotensi besar dan memberi sumbangan yang tidak berbelah bagi untuk mencapai pembangunan bangsa dan juga mewujudkan masyarakat adil saksama, sama ada secara material mahupun spiritual.

B. Rasional Kajian

Dengan memfokuskan aspek pembangunan masyarakat di pesantren, kajian ini berusaha:

1. Menunjukkan bahawa pesantren bukanlah pusat pelampau / militan Islam seperti yang digemburkan oleh media Barat. Pesantren sudah wujud sejak enam abad yang lalu, dan menjadi pusat peradaban untuk pembentukan akhlak yang mulia dan pembangunan sosio-ekonomi masyarakat.

2. Memerihkan bahwa pesantren bukanlah institusi konservatif yang jumud iaitu hanya untuk perkhidmatan spiritual dan pengekal budaya.
3. Menambahkan kajian yang lebih mendalam tentang operasi dan pentadbiran pesantren.
4. Membuat analisis tentang peranan pesantren dalam pembangunan masyarakat.

C. Pernyataan Masalah

Dengan ingatan bahwa pesantren itu merupakan institusi pendidikan tertua yang masih ada di Indonesia, sudah mestilah banyak hal yang membuatnya bertahan hidup dan bahkan memberikan kontribusi kepada masyarakat. Oleh itu, secara ringkasnya, kajian ini mempersoalkan:

1. Adakah terjadi pembangunan di pesantren?
2. Adakah kontribusi pesantren terhadap masyarakat di sekitarnya yang puratanya adalah masyarakat pedesaan?

Masalah pertama membabitkan hal-ehwal mengenai perkembangan pesantren, yang dalam hal ini dibatasi dengan apa yang terjadi di Kabupaten Tasikmalaya, Jawa Barat, Indonesia. Hal-ehwal tersebut termasuk antaranya ialah mengenai pendidiknya (kiai dan ustaz), muridnya (santri), dan konten pembelajarannya. Di sini pula dibincangkan mengenai pengurusan pesantren dan pentadbiran pendidikannya. Terakhir adalah mengenai bagaimana pesantren memberikan jawapan atas masalah dan program pembangunan yang dibawa oleh pihak kerajaan Indonesia.

Masalah kedua ialah mengenai dalam aspek-aspek apa sahajakah pesantren memberikan sumbangan kepada masyarakat. Siapa pelaku pembangunan ke atas masyarakat tersebut dan bagaimana caranya.

D. Tujuan dan Objektif Kajian

Berdasarkan data Kementerian Agama tahun 2005/2006, di setiap wilayah di Indonesia telah wujud institusi pesantren. Jumlahnya 16,015 pesantren dengan 3,190,394 orang santri (pelajar) dan 276,223 tenaga pengajar dengan 44,450 orang kiai. Jumlah pesantren pada setiap wilayah bervariasi antara 12 hingga 3684 pesantren (Kemenag, 2006).

Fokus kajian ini ialah pesantren-pesantren di Tasikmalaya, satu kabupaten (daerah) di Wilayah Jawa Barat, Indonesia. Ibu kota Kabupaten Tasikmalaya ialah Singaparna. Kabupaten ini terletak di sekitar 380 km sebelah tenggara Jakarta. Kabupaten ini bersempadan dengan Kabupaten Ciamis dan Kota Tasikmalaya di sebelah utara, Kabupaten Ciamis di sebelah timur, Samudera

Hindia di sebelah selatan, serta Kabupaten Garut di sebelah barat. Kabupaten yang seluas 2,712,52 km² ini merupakan kawasan pergunungan dengan puncaknya di Gunung Galunggung dan Gunung Talagabodas. Jumlah penduduk Kabupaten Tasikmalaya pada tahun 2007 ialah 1,686,633 orang dengan kepadatan 615 manusia/km² (BPS Kabupaten Tasikmalaya, 2008).

Kabupaten Tasikmalaya yang memiliki 39 kecamatan (mukim) dan 351 desa/kelurahan mempunyai lebih daripada satu buah pesantren di setiap desa. Dengan demikian, Kabupaten Tasikmalaya layak disebut sebagai “kota santri.” Antara pesantren besar yang terdapat di Kabupaten Tasikmalaya, termasuklah yang terbesar dan dihuni oleh lebih daripada 500 orang santri, ialah: Pesantren Cipasung, Singaparna; Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya; dan Pesantren Suryalaya, Ciawi.

Kajian ini mempunyai beberapa tujuan utama, iaitu untuk:

1. meneliti keadaan pengurusan pesantren di Kabupaten Tasikmalaya.
2. memperoleh pandangan masyarakat tentang kaitan dan imej pesantren, sama ada menurut pandangan masyarakat dalam pesantren mahupun menurut masyarakat di sekelilingnya.
3. memerihalkan peranan dan potensi pesantren dan persekitarannya secara analitikal, sehubungan dengan kemungkinan peranan pesantren sebagai institusi agen perubahan sosial (*social change*) di kawasan pedesaan, yang mampu berdiri sendiri sekali gus berperanan dalam pembangunan desa.

E. Soalan Kajian

Dengan memusatkan perhatian pada kes pesantren-pesantren di Kabupaten Tasikmalaya, masalah kajian secara terperinci dirumuskan dalam beberapa persoalan yang berikut, iaitu:

1. Apakah falsafah, fokus dan komponen kurikulum pengajian di pesantren di Kabupaten Tasikmalaya?
2. Bagaimanakah kurikulum pendidikan di pesantren mampu membina keperibadian Islam, kemahiran vokasional dan keusahawanan, aplikasi teknologi masa kini, dan taraf sekitar sosial?
3. Bagaimanakah kiai memainkan peranan sebagai pemimpin institusi pesantren serta pemimpin pembangunan masyarakat?
4. Bagaimanakah pola pengurusan pesantren sebagai institusi sosial dan pembangunan masyarakat?

5. Apakah tindak balas pesantren terhadap dasar pendidikan yang diusulkan pihak pemerintah Indonesia untuk peningkatan kualiti pendidikan, kenegaraan, pembangunan ekonomi dan pembangunan sosial?
6. Bagaimanakah pesantren bertindak sebagai pusat kegiatan pembangunan komuniti?
7. Secara sintesis, apakah variasi peranan dan sumbangan pesantren dari segi ekonomi, sosial, keagamaan, budaya, dan latihan vokasional dalam pembangunan desa?

F. Kepentingan Kajian

Kajian ini akan merumuskan keputusan penting hasil daripada analisis data yang berkaitan dengan persoalan kajian. Hasil penyelidikan ini dapat digunakan oleh pelbagai pihak yang terlibat dalam sistem pendidikan formal dan nonformal di Indonesia.

Dapatan tentang falsafah, fokus, dan komponen kurikulum di pesantren-pesantren di Tasikmalaya dapat digunakan oleh Kementerian Pendidikan dan Kementerian Agama Indonesia untuk menggubal dasar yang relevan dengan pembangunan negara bangsa, sosial, ekonomi, dan pendidikan di Indonesia. Ini bermakna pesantren wajar bersifat terbuka dan progresif dalam proses pembangunan negara dan bukan hanya tertumpu kepada pengajian agama sahaja.

Dapatan tentang kurikulum pendidikan di pesantren mampu membina keperibadian yang Islamik, kemahiran vokasional, dan keusahawanan, aplikasi teknologi masa kini dan taraf persekitaran sosial di Tasikmalaya yang dapat pula digunakan oleh institusi pesantren lain di Indonesia. Ini bermakna institusi pesantren lain boleh membina akhlak santri dan pesantren dapat memanfaatkan dan menggunakan teknologi moden bagi proses pembangunan sosioekonomi masyarakat.

Dapatan tentang peranan kiai sebagai pemimpin pesantren dan pembangunan masyarakat di Tasikmalaya boleh digunakan oleh pihak pemerintah untuk meminta jasa baik kiai untuk menggubal polisi pendidikan yang relevan bagi pembangunan sosio-ekonomi masyarakat tempatan. Kerajaan juga boleh menyalurkan program pembangunan dengan berkesan dengan kerjasama kiai-kiai.

Dapatan tentang pengurusan pesantren dapat memberikan wawasan kepada orang-orang di pesantren tentang perkembangan pesantren mereka. Demikian sehingga pesantren saling mengisi dan mengasah idea untuk kemajuan pesantren masing-masing.

Dapatan mengenai tindak balas pesantren terhadap polisi pendidikan yang diusulkan pihak kerajaan Indonesia untuk peningkatan kualiti pendidikan, kenegaraan, pembangunan ekonomi dan pembangunan sosial di pesantren-pesantren di Tasikmalaya dapat pula diterapkan di pesantren lain, dan pemerintah Indonesia boleh memohon penglibatan pesantren untuk proses pembangunan negara bangsa dan perpaduan wilayah dan kaum dengan lebih erat lagi.

Dapatan tentang pusat komuniti pesantren di Tasikmalaya dapat memberikan gambaran kepelbagaian kegiatan komuniti pesantren di Indonesia. Oleh itu, mana-mana program dan kegiatan yang berkesan dapat dicontohi oleh pesantren-pesantren di daerah lain. Matlamatnya ialah peningkatan proses pembangunan rakyat dan masyarakat melalui sumbangan pesantren.

Dapatan tentang variasi peranan dan sumbangan pesantren dari segi ekonomi, sosial, keagamaan, politik dan latihan vokasional dalam pembangunan desa dapat memberikan maklumat berhubung dengan penilaian terhadap pesantren. Penilaian ini pada akhirnya membentuk dasar untuk kemajuan pesantren dalam membangunkan masyarakat.

G. Batasan Kajian

Bidang penyelidikan ini melibatkan sosiologi pendidikan, iaitu “analisis proses sosiologis yang terlibat dalam institusi pendidikan” (Stalcup, 1968). Penyelidikan ini terbatas pada aspek dan perkara yang berhubungan dengan pola yang dikembangkan oleh pesantren dalam melakukan tindakan turut bergabung dalam pelaksanaan pembangunan masyarakat pedesaan. Aspek yang diselidik ialah peranan institusi pesantren itu sendiri dalam pembangunan desa. Hal ini akan membabitkan “pelbagai masalah struktur fungsi dan analisis fungsi dalam hubungannya dengan sistem sosial keseluruhan dan masyarakat-mikro sekolah.” (Morrish, 1978). Oleh itu, penyelidikan ini mahu tidak mahu akan mengungkap lebih jauh tentang model pendidikan yang dikembangkannya dan juga keterlibatan kiai dalam dualisme, iaitu tradisionalisme dan modernisme.

Penyelidikan ini mengambil kira pembangunan sosial yang merupakan suatu program kesejahteraan atau bantuan bagi orang miskin melalui keperluan dasarnya, yang bukan sahaja mencakup peluang untuk memperoleh pendapatan, malahan juga akses terhadap perkhidmatan awam, seperti pendidikan, kesihatan, perumahan, pengangkutan, air bersih, dan lain-lain (Korten dan Alfonso, 1981). Demikian konsep pembangunan di sini ialah konsep “pembangunan integratif”.

Oleh itu, selain menggunakan indikator pembangunan yang telah pun diukur oleh pihak kerajaan, terutamanya melalui Badan Pusat Statistik (BPS), kajian ini menggunakan kaedah

tinjauan pendapat umum (*public opinion survey*) untuk memperoleh data tentang kesan pesantren terhadap pembangunan desa.

Daripada perbincangan ini, diharapkan dapatan kajian dapat memberikan pengetahuan tentang perkembangan pesantren itu sendiri serta fungsinya dalam pembangunan desa. Pengetahuan tentang perkembangan pesantren meliputi keadaan (kondisi), sistem pendidikan, pengurusan, dan pembangunan pesantren. Fungsi pesantren dalam pembangunan desa pula mencakupi aspek pembangunan secara amnya, pembangunan politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan dan keamanan, pendidikan, sumber manusia, dan jejaring.

Objek utama penyelidikan ini melibatkan pesantren di wilayah Kabupaten Tasikmalaya. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada suatu andaian bahawa di Tasikmalaya masih banyak pesantren yang memiliki kriteria seperti yang diperlukan dalam penyelidikan ini, iaitu masih banyak pesantren di pedesaan dan banyak pesantren yang telah melaksanakan pembangunan masyarakat.

H. Sejarah dan Perkembangan Pesantren

Ditinjau dari sejarah perkembangan pesantren terdapat dua pendapat mengenai asal usul dan latar belakang berdirinya pesantren di Indonesia. Pertama, pendapat yang menyebutkan bahawa pesantren yang berasaskan pada tradisi Islam adalah tradisi tarekat. Pesantren mempunyai kaitan yang erat dengan tempat pendidikan yang khas bagi kaum sufi. Pendapat ini berasaskan fakta bahawa penyiaran Islam di Indonesia pada awalnya lebih banyak dikenal dalam bentuk kegiatan tarekat. Hal ini dapat dibuktikan dengan terjadinya kelompok-kelompok organisasi tarekat yang melaksanakan amalan-amalan zikir dan wirid-wirid tertentu. Pemimpin tarekat itu disebut kiai, yang mewajibkan pengikut-pengikutnya untuk melaksanakan *suluk* selama empat puluh hari dalam satu tahun dengan cara tinggal bersama sesama anggota tarekat dalam sebuah masjid untuk melakukan ibadah-ibadah di bawah bimbingan kiai. Untuk keperluan *suluk* ini, para kiai menyediakan ruangan-ruangan khusus untuk penginapan dan tempat memasak yang terletak di sebelah kiri dan kanan masjid. Di samping diajarkan amalan-amalan tarekat, para pengikut itu juga menerima pelajaran dari kitab-kitab dalam pelbagai cabang ilmu pengetahuan agama Islam. Aktiviti yang dilakukan oleh pengikut-pengikut tarekat ini kemudian dinamakan pengajian. Dalam perkembangan selanjutnya institusi pengajian ini tumbuh dan berkembang menjadi institusi pesantren (Kemenag, 2000).

Kedua, pesantren yang dikenal sekarang ini pada mulanya merupakan pengambil-alihan dari sistem pesantren yang diadakan oleh orang-orang Hindu di Nusantara. Hal ini diasaskan pada fakta

bahawa jauh sebelum datangnya Islam ke Indonesia institusi pesantren ini sudah ada. Pendirian pesantren pada masa itu dimaksudkan sebagai tempat mengajarkan ajaran-ajaran agama Hindu dan tempat membimbing kader-kader penyebar Hindu. Tradisi penghormatan murid kepada guru yang pola hubungan antara kedua-duanya tidak diasaskan kepada hal-hal yang sifatnya materi tetapi juga bersumberkan dari tradisi Hindu. Fakta lain yang menunjukkan bahawa pesantren bukan berakar dari tradisi Islam adalah tidak ditemukannya institusi pesantren di negara-negara Islam lainnya, sementara institusi yang serupa dengan pesantren banyak ditemukan di dalam masyarakat Hindu dan Budhdha, seperti di India, Myanmar, dan Thailand (Kemenag, 2000).

Pesantren di Indonesia diketahui kewujudannya dan berkembang setelah masuk ke abad ke-16. Karya-karya Jawa klasik seperti *Serat Cebolek* dan *Serat Centini* mengungkapkan bahawa sejak permulaan abad ke-16 di Indonesia telah banyak dijumpai pesantren yang besar yang mengajarkan pelbagai kitab Islam klasik dalam bidang fiqh, teologi, dan tasawuf, dan menjadi pusat-pusat penyiaran Islam. Berdasarkan kepada data Kementerian Agama (1990), jumlah pesantren di Indonesia pada abad ke-16 adalah sebanyak 613, tetapi tidak dapat dipastikan tahun ke-berapa pesantren-pesantren itu didirikan. Demikian pula, berdasarkan kepada laporan Kerajaan Hindia Belanda, didapati bahawa pada tahun 1831 di Indonesia ada sejumlah 1,853 institusi pendidikan Islam tradisional dengan jumlah murid 16,556 orang. Namun laporan tersebut belum memisahkan antara institusi pengajian dan institusi pesantren, dan hanya terbatas kepada institusi pesantren yang terdapat di pulau Jawa sahaja. Terbaru setelah ada laporan kajian van den Berg pada tahun 1885 dapat diketahui bahawa dari sejumlah 14,929 buah institusi pendidikan Islam yang ada di Indonesia, 300 di antaranya merupakan institusi pesantren.

Institusi pesantren terus berkembang dari segi jumlah, sistem, dan material yang telah diajarkan. Bahkan pada tahun 1910 beberapa pesantren seperti di Denanyar dan Jombang telah di buka khusus untuk santri-santri wanita. Kemudian pada tahun 1920-an pesantren-pesantren di Jawa Timur, seperti Pesantren Tebuireng (Jombang), Pesantren Singosari (Malang), telah mulai menerapkan pelajaran asas seperti Bahasa Indonesia, Bahasa Belanda, matematik, geografi, dan sejarah (Kemenag, 1990).

Menurut Kementerian Agama (1990) juga, pesantren-pesantren yang terkenal pada masa pemerintahan kolonial Belanda, antara lain, adalah Pesantren Tebuireng di Jombang, Pesantren Wonokoyo di Probolinggo, Pesantren Siwalan Panji di Sidoarjo, Pesantren Lirboyo di Kediri, Pesantren Termas di Pacitan, Pesantren Tegalsari, Pesantren Gontor di Ponorogo, Pesantren Jamsaren di Solo, Pesantren Manba'ul Ulum di Solo, Pesantren Lasem, Pesantren al-Munawir di Yogya, Pesantren Mulabarak, Pesantren al-Khairiyah di Banten, dan Pesantren Suryalaya di

Tasikmalaya. Sedangkan di luar pulau Jawa pesantren yang termasyhur antara lain Pesantren Tengku Haji Hasan di Aceh, Pesantren Masrurah di Medan, Pesantren Tanjung Sunggayang di Padang, Pesantren Nurul Iman di Jambi, Pesantren al-Qur'aniyah di Palembang, Pesantren Syamsul Huda di Jembrana (Bali), Pesantren Nahdatul Watan di Lombok, Pesantren al-Khairat di Palu (Sulawesi Tengah), Pesantren As'adiyah di Wajo (Sulawesi Selatan), dan Pesantren Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari di Matapawa (Kalimantan Selatan).

Pesatnya perkembangan pesantren pada masa ini antara lain disebabkan oleh hal-hal berikut:

1) Para ulama dan kiai mempunyai kedudukan yang kukuh di persekitaran kerajaan dan istana, iaitu sebagai penasihat raja atau sultan. Oleh itu, pembimbingan pondok pesantren mendapat perhatian besar dari para raja dan sultan. Bahkan beberapa pondok pesantren didirikan atas dukungan kerajaan, seperti Pesantren Tegalsari di Jawa Timur yang dipelopori oleh Susuhunan Paku Buwono II. Abdullah (dalam Abdullah and Siddique [eds.], 1986) bahkan menghubungkan pesantren di Jawa dengan *Wali Songo* (Sembilan Wali). Kedekatan Wali Songo tersebut dengan pihak kerajaan-kerajaan Islam baru di Jawa telah membuat adanya hubungan antara pesantren dengan *kraton* (istana). 2) Keperluan umat Islam akan fasiliti pendidikan yang mempunyai ciri khas Islam juga semakin meningkat, sementara sekolah-sekolah Belanda pada waktu itu hanya diperuntukkan bagi kalangan tertentu. 3) Hubungan pengangkutan antara Indonesia dan Mekkah semakin lancar sehingga memudahkan pemuda-pemudi Islam dari Indonesia menuntut ilmu ke Mekkah. Setelah kembali ke tanah air, mereka mendirikan pondok pesantren dengan menerapkan cara-cara belajar seperti yang mereka pelajari di Mekkah (Hurgronje, 1973).

Antara perubahan penting yang lainnya adalah penerapan sistem madrasah di dalam pesantren.. Hal ini dianggap sebagai imbalan terhadap pertumbuhan pesat sekolah-sekolah yang menggunakan sistem pendidikan Barat. Dengan adanya sistem madrasah, pesantren mencapai banyak kemajuan yang terlihat dari bertambahnya jumlah pesantren. Pada tahun 1940-an sudah terdapat beberapa pesantren yang turut menyelenggarakan jenis-jenis sekolah agama yang dikembangkan oleh kerajaan (Steenbrink, 1986).

Dengan penerapan sistem madrasah, tahap pendidikan di pesantren dapat menyelaraskan dengan sistem yang setaraf dengan Sekolah Dasar (sekolah rendah), yang disebut madrasah *Ibtidaiyah*; setaraf dengan Sekolah Menengah Pertama (SMP) atau (sekolah menengah rendah), disebut *Tsanawiyah*; setaraf Sekolah Menengah Atas (SMA) disebut *Aliyah*; untuk persiapan Perguruan Tinggi disebut *Ma'had*. Di samping itu, pesantren juga mengalami perubahan dalam segi kurikulum dengan penambahan pelajaran bukan-agama namun masih mempertahankan ajaran kitab-kitab Islam klasik dengan kaedah *sorogan* dan *wetonan* (Prasodjo, et.al., 1982).

Kewujudan Madrasah Wajib Belajar (MWB) pada tahun 1958/1959 juga memberi pengaruh kepada pesantren. Madrasah Wajib Belajar mempunyai hak dan yang sama dengan sekolah kebangsaan (Kemenag, 1990).

Pada tahun 1965, Seminar Pondok Pesantren di Yogyakarta, telah bersepakat menerapkan pendidikan dan pendidikan vokasional di dalam kurikulum pesantren, seperti pertukangan, pertanian, peternakan dan bidang keterampilan yang lainnya (Kemenag, 1990).

Pada masa Order Baru, pembimbingan pondok pesantren telah dilakukan oleh pemerintah melalui Projek Pembangunan Lima Tahun (Pelita). Sejak Pelita I dana pembimbingan pesantren diperolehi dari pelbagai institusi pemerintah yang terkait, dari tingkat Kerajaan Pusat sampai ke Kerajaan Daerah (Noer, 1978).

Pada tahun 1975 muncul gagasan baru dalam usaha pengembangan pesantren, iaitu mendirikan pondok pesantren model baru, sama ada oleh masyarakat mahupun oleh kerajaan, dengan nama Pondok Karya Pembangunan (PKP), Pondok Modern, Islamic Centre, atau Pondok Pesantren Pembangunan. Walaubagaimanapun, sejak kebelakangan ini pondok pesantren telah mengalami kekurangan tenaga pengajar yang berkarisma yang dapat memberikan bimbingan dan didikan kepada santri-santrinya (Kemenag, 1990).

Dalam perkembangan selanjutnya banyak pesantren yang mendirikan awam dengan kurikulum sekolah awam yang ditetapkan oleh kerajaan. Bahkan, madrasah yang dibimbing pesantren juga banyak yang mengikut pola madrasah yang berasaskan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, No. 3, Tahun 1975 menetapkan mata pelajaran umum di madrasah sekurang-kurangnya harus tujuh puluh peratus daripada keseluruhan kurikulum. Namun, banyak madrasah di pesantren yang menetapkan kurikulumnya sendiri, seperti di Pondok Modern Gontor, Pesantren Pabelan di Muntilan, dan sebagainya dengan alasan kurikulum yang ditetapkan oleh kerajaan tidak sesuai dengan tujuan sebenar pesantren (Kemenag, 1990)

Di samping itu, banyak juga pesantren besar yang mendirikan pendidikan tinggi. Ada yang hanya mendirikan fakulti-fakulti agama yang mengikut acuan Institut Agama Islam Negeri (IAIN), seperti Pesantren Cipasung dan Suryalaya di Tasikmalaya (*Profil Kabupaten Tasikmalaya*, 2006). Malah, Ada juga yang mendirikan universiti dengan fakulti umum dan agama, seperti yang dilakukan oleh Pesantren As-Syafi'iyah dan Pesantren Tahiriyah di Jakarta (BKP3, tt.).

Semenjak zaman Order baru, Kerajaan Indonesia, melalui Kementerian Agama, telah berusaha untuk turut membantu memberi membimbing dan mengembangkan pesantren. Berdasarkan data Kementerian Agama tahun 1988/1989, di setiap wilayah di Indonesia, kecuali Timor Timur, telah ada institusi pesantren. Jumlahnya 6,631 pesantren dengan 958,670 orang santri dan 33,993 orang kiai. Jumlah pesantren pada setiap wilayah adalah bervariasi antara 2-3,000 pesantren (Kemenag, 1990).

Pada era Reformasi (pasca-Soeharto, yaitu sejak Mei 1998 hingga kini), setelah Kementerian Agama memiliki unit tersendiri yang khusus untuk menguruskan pesantren dalam sebuah sub direktorat, maka usaha-usaha ke arah pembinaan dan peningkatan peranan dan fungsi pesantren menjadi lebih sistematis. Pesantren ini diterajui oleh Sub Direktorat Pembinaan Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah (Subdit PP & MD), di bawah koordinasi Direktorat Pembinaan Perguruan Agama Islam (Ditbinrua Islam), dalam Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam (Ditjen Binbaga Islam) Kementerian Agama Republik Indonesia. Dengan terbentuknya sub direktorat khusus untuk pesantren ini, usaha-usaha pembinaan, pengembangan dan kewibawaan pesantren adalah digalakkan dan dibangunkan. Rancangan program pembinaan pesantren dewasa ini, kemungkinan besar akan dipertahankan pada masa akan datang, untuk mengembangkan dan membangun namun tetap memperhatikan keragaman dan ciri khas setiap pesantren (Syahid [ed.], 2003).

Dalam perkembangan terakhir, laporan pada tahun 2009 yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI menyatakan bahawa jumlah pesantren di Indonesia berjumlah 24,20 pesantren. Dari jumlah tersebut terdapat 13,477 (56%) pesantren dengan kategori *salafi* dan sebanyak 3,165 (13%) pesantren di kategori *khalafi/Ashriyah*, sedangkan sebanyak 7,564 (31%) pesantren menyelenggarakan pendidikan dengan cara kombinasi, yakni menggabungkan antara sistem pendidikan *khalafi* dengan sistem *salafi* (Kemenag, 2009).

I. Konteks Teori : Pesantren Dalam Pembangunan Desa

Dhofier (1982) mengatakan selain sebagai institusi pendidikan tradisional, pesantren juga berperanan sebagai institusi sosial, iaitu dalam memberi warna yang khas pada wajah masyarakat pedesaan di seluruh Indonesia. Institusi ini luas jangkauan dan pengaruhnya terhadap masyarakat pedesaan. Hal ini demikian kerana pesantren mempunyai pemimpin (Jawa: *kiai*, Sunda: *ajengan*, Madura: *nun* atau *bendara*, Aceh: *buya*, Nusa Tenggara: *tuan guru*) yang berjiwa rakyat, bermoral dan kedalaman intelektual, yang menjadikannya sebagai tokoh yang sangat berpengaruh. Ini kerana sememangnya kiai adalah orang yang menjadi cikal bakal (tokoh ulama) dan pemimpin sesuatu

desa. Ini adalah kerana seseorang yang telah menjadi kiai haruslah berilmu dan mempunyai sifat-sifat mulia, yang disebut *karamah*, dan akan menarik minat murid dari beberapa tempat untuk belajar di pesantren. Kemudian, didirikan pulalah pondok-pondok untuk para santri (pelajar) di sekitar pesantren dan masjid dalam komuniti yang diasaskan oleh kiai. Selanjutnya, masyarakat akan berkembang selari dengan persekitaran yang diciptakan oleh pesantren. Sebahagian santri kemudian hidup bersama dengan masyarakat persekitaran pesantren. Dari situ nampaklah bahawa pada mulanya hubungan antara pesantren dan masyarakat adalah seperti hubungan guru dan murid. Model pembangunan masyarakat ini boleh dikatakan sebagai model berpusatkan kepemimpinan kiai (*kiai leadership-centered model*) (Prasodjo et. al., 1982). Ini adalah satu model pembangunan yang unik di Indonesia yang telah menguatkan semangat komuniti (*communityhood*) berteraskan ketokohan elit berilmu sebagai pemimpin spiritual dan sosial. Model ini hampir sama dengan model pendakwah (*missionary model*) yang wujud di kebanyakan negara sejak zaman-berzaman.

Sejak tahun 1960-an, misalnya, telah ada kajian yang membahas secara khusus perkembangan agama Islam dalam hubungannya dengan peranan madrasah dan pesantren yang dilihat dari sudut masyarakat Islam moden (Geertz dalam Bellah, 1965). Bahkan, banyak pesantren yang mula menerapkan model moden dalam pendidikannya, misalnya, Pondok Moden Gontor di Ponorogo, Jawa Timur. Dalam konteks ini, pengkaji Barat khasnya, menyifatkan teori modenisasi ala Barat adalah sebagai suatu kaedah untuk masyarakat desa Indonesia berubah dari segi sosiobudaya, prasarana sosial, dan sistem ekonomi bercorak industrialisasi dan komersialisasi (Castles dalam *Indonesia*, 1966). Namun, teori modenisasi ini bersandarkan andaian bahawa kemewahan ekonomi adalah asas cara hidup moden—dengan alatan teknologi hiburan, komunikasi, pengangkutan, dan perkakasan kerja dan rumah—yang dikatakan lebih selesa dan berkualiti berbanding cara hidup konservatif kedesaan (*conservative village life*) yang berteknologi mundur. Teori modenisasi sedang bergerak di Indonesia sebagai satu arus perubahan yang diterima oleh masyarakat.

Sosiologis Jerman Manfred Ziemek (1986) dalam bukunya, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, mengungkapkan bahawa pesantren bukan saja mampu mempertahankan kewujudannya di alam moden, tetapi justeru secara antusias dan konsisten menyambut esensi pembangunan sekali gus mewujudkan etos dan misinya. Malah muncul teori perubahan sosial dengan model pembangunan yang emansipatif partisipatif daripada pesantren untuk masyarakat sekitarnya. Dalam hal ini, pesantren dan masyarakat sekitar tidak menolak arus dan cabaran perubahan sosial, tetapi membuat penyesuaian dan menerima sesuatu perubahan yang baik untuk kemajuan hidup (Abdullah, 1986). Ini sesuai dengan cara hidup Islam, iaitu konsep *hijrah*, yang mengutamakan

pembangunan untuk keluar daripada cengkeraman kemiskinan dan kesusahan, seperti yang tersebut dalam al-Qur'an Surah al-Nisa/4: 97.

Penyelidik Jepun, Hiroko Horikoshi (1987), tertarik untuk menyelidik profil kiai dalam kaitannya dengan proses perubahan sosial. Melalui kajiannya itu, Horikoshi mendapati wujudnya kemampuan individu seorang *kiai* dalam melakukan perubahan sosial pada saat-saat yang dipandanginya paling sukar bagi kehidupan masyarakat. Hal ini selari dengan teori kepemimpinan berpusatkan tokoh ilmu yang dibincang sebelum ini.

Begitu ramai penulis, terutama graduan dari pesantren itu sendiri, yang menghubungkan pesantren dengan pembangunan sejalan dengan tekad kerajaan dalam membangunkan manusia Indonesia seutuhnya pada masa Order baru (kepemimpinan Presiden Soeharto). Penulisan tersebut berusaha menunjukkan kewujudan pesantren di tengah-tengah pesatnya pembangunan yang dilaksanakan oleh kerajaan Indonesia. Kesemua ini menunjukkan bahawa pesantren mempunyai autonomi tetapi mereka juga menyokong usaha kerajaan membangunkan masyarakat.

Dalam masa Order baru itu, “dualisme” pembangunan di Indonesia seperti yang disebut Boeke (1953), iaitu dua jenis pergabungan pembangunan (moden dan tradisional) yang tidak mempengaruhi antara kedua-duanya, dengan memodenkan desa tanpa perlu merosakkan nilai-nilai yang ada pada desa tersebut. Pesantren sememangnya berada di tengah-tengah percaturan pembangunan tersebut. Dalam hal ini, teori dualisme boleh diaplikasikan kepada falsafah pemikiran dan operasi pesantren, iaitu tradisional dan progresif boleh digemblengkan pada satu ketika yang sama.

Akan tetapi pembangunan desa mengalami kebuntuan, sejalan dengan krisis ekonomi, sosial, dan politik Indonesia secara keseluruhan sejak akhir tahun 1990-an hingga saat ini. Dalam masalah pertanian, misalnya, didapati sumbangan sektor pertanian terhadap perekonomian nasional telah menurun, sementara jumlah tenaga kerja di bidang pertanian, terutama di pedesaan, hampir tidak menurun. Hal itu disebabkan kerana lahan pertanian yang semakin sempit, sistem penyakapan (*tenancy rates*) yang belum adil, dan teknologi pertanian yang belum moden. Kemunduran drastik di bidang pertanian ini telah membuat Indonesia sebagai negara ASEAN yang menjadi pengimpot makanan terbesar saat ini (Widodo dalam *Masyarakat Indonesia*, 2005). Selain itu, kenaikan harga beras yang cukup tinggi, hingga kerajaan menganggapnya sampai di titik maksimum, diramalkan akan menimbulkan lagi lonjakan jumlah orang miskin. Misalnya, kajian Bank Dunia mendapati korelasi antara lonjakan harga beras dengan lonjakan jumlah orang miskin (Pambudy dalam *Gatra*, 3 Januari 2007).

Pelbagai dasar dan pelan kerajaan bukannya tidak ada. Kebijakan revitalisasi pertanian sudah pun dicadangkan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono pada 11 Jun 2005, tetapi dipandang bahawa dasar ini “terkesan hanya sebagai *rhetoric*, belum terlihat implementasi dan realisasinya.” Demikianlah, sehingga akibatnya tujuan pembangunan nasional sekarang dapat dianggap sebagai “semakin jauh dari pertanian dan pedesaan.” (Pambudy dalam *Gatra*, 3 Januari 2007).

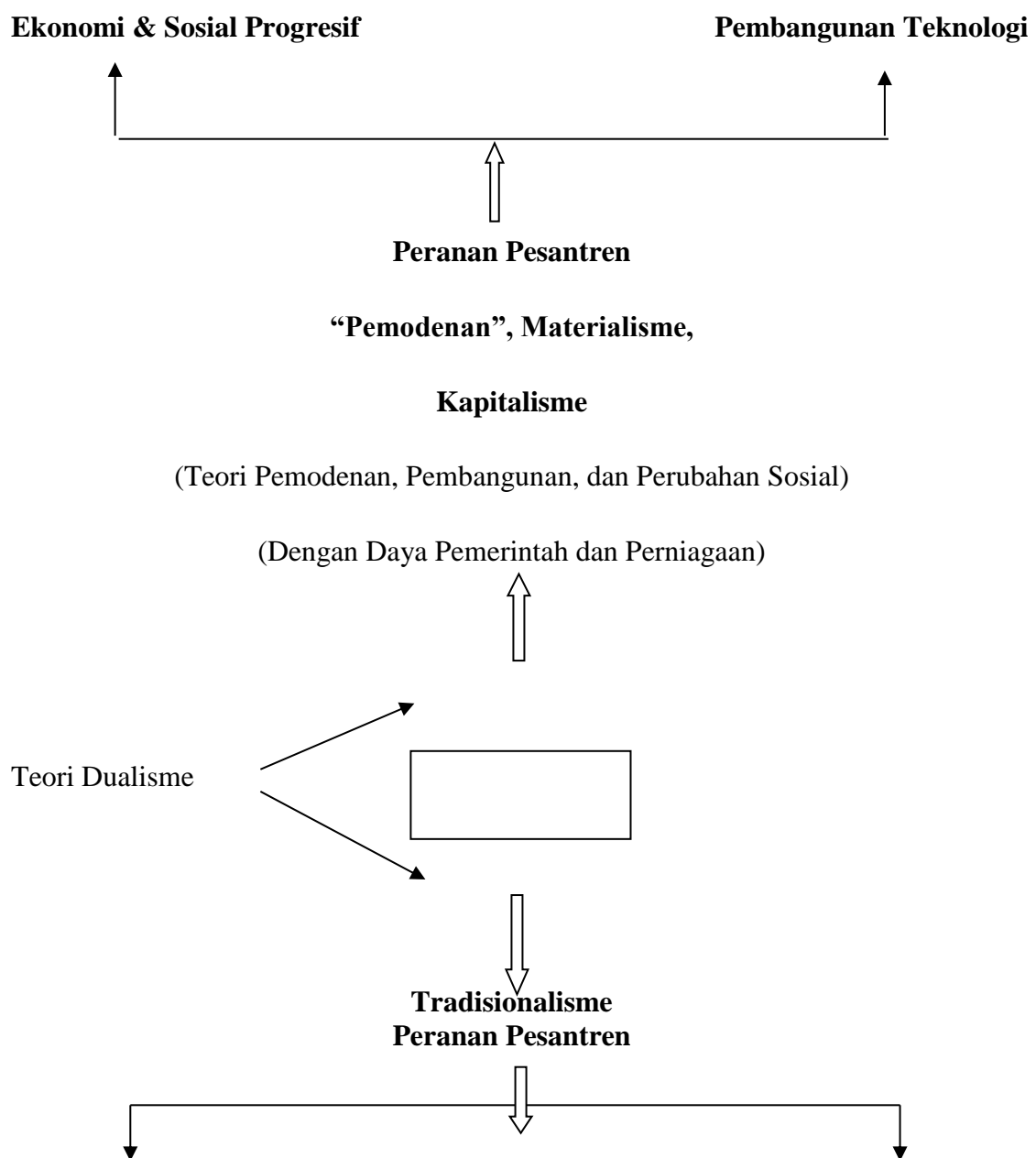
Sememangnya secara umum, agenda politik Indonesia, yang sejak era Reformasi (pasca kejatuhan Soeharto) bertujuan untuk mencapai keadilan dan kesejahteraan sosial, “rupanya justeru makin jauh dan terpisah dengan keadaan objektif yang sungguh-sungguh diperlukan rakyat untuk perubahan.” (Abdurrahman dalam *Gatra*, 6 Disember 2006). Demikianlah, Indonesia telah memperlihatkan kepada dunia bahawa demokrasi tidak ada hubungannya dengan perubahan dan perbaikan nasib rakyat. Datanya menurut catatan Bank Dunia, sekitar 109 juta orang (49% dari penduduk Indonesia) hidup dalam kemiskinan (Praginanto dalam *Gatra*, 24 Januari 2007).

Sejalan perkembangan di atas, pesantren yang merupakan institusi pendidikan Islam tertua hingga saat ini masih terus bertahan dengan segala ciri dan perubahannya. Pesantren bahkan seringkali menjadi sentral perhatian ketika muncul masalah kemasyarakatan yang memerlukan upaya penyelesaian (Sukanto, 1999). Terutama ketika corak institusi sosial masih sangat terbatas dan sederhana –iaitu di pedesaan berbasis Islam di Indonesia—hampir semua persoalan yang dihadapi masyarakat muslim, sama ada menyangkut aspek ritual keagamaan mahupun aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan aspek lainnya, mesti dihadapi oleh pihak pesantren dengan *kiai* (tok guru) sebagai figur utamanya.

Posisi yang sentral seperti itu memungkinkan pesantren untuk dapat memainkan pelbagai peranan kemasyarakatan yang dapat mempengaruhi masyarakatnya. Dengan kekuatan karismatik yang dimiliki seorang *kiai*, pesantren dapat menggerakkan hampir semua potensi sumber manusia yang dimilikinya untuk melakukan pelbagai usaha dan kegiatan. Oleh itu, pesantren sering pula diandaikan sebagai agen perubahan sosial (*agent of social change*), ataupun pusat pembaharuan masyarakat (Malik, 2005). Melalui kekuatan tersebut, pesantren dapat melakukan perubahan sama ada untuk komunitinya sendiri mahupun untuk masyarakatnya sekitarnya.

Sebagai kesimpulan, satu kerangka teori kajian yang dapat dirumuskan daripada perbincangan sebelum ini adalah seperti Rajah 1 di halaman berikut. Rajah menjelaskan bahawa dalam teori dualisme pesantren, khasnya yang jenis madrasah dan moden, terbendung oleh dua daya, iaitu daya pemodenan yang menganut materialisme dan kapitalisme iaitu berperanan sebagai institusi pendidikan dengan daya kerajaan sebagai pusat pembangunan pendidikan masyarakat

yang lebih maju. Sebaliknya, satu daya lain ialah daya tradisionalisme di mana pesantren masih bertindak sebagai daya yang memperkukuhkan syiar Islam, sistem budaya masyarakat, mendidik kanak-kanak dan remaja ilmu akhlak dan vokasional. Daya tradisional dengan unsur-unsur kiai sebagai pendiri atau pemimpin dan juga sebagai pembaharu dalam pembangunan politik masyarakat serta berperanan dalam menentukan kaedah-kaedah keagamaan/hukum fardhu kifayah. Sedangkan pesantren juga berperanan sebagai tempat spiritual untuk pengajian santri-santri dalam mempelajari Islam, sebagai dasar pembentukan akhlakul karimah. Demikian pula pesantren sebagai pusat komuniti dalam pembangunan sosial, ekonomi, budaya serta membentuk santri-santri dalam vokasional untuk dapat terjun ke masyarakat. Dalam hal ini santri dapat berperanan dalam pembangunan masyarakat pedesaan di sekitarnya.



Karisma Kiai	Pusat Pengajian Islam
Pembangunan	Pembangunan Individu,
Kepemimpinan, Politik	Spiritual, Akhlak,
Fardhu Kifayah	Fardhu Ain
(Teori kepemimpinan kiai)	(Teori perubahan sosial)

Rajah 1.1. Kerangka teori kajian

1.1. Pembangunan dan Pendidikan

Rajah di atas telah menunjukkan ada kemungkinan besar pengaruh daripada falsafah Barat yang dibawa oleh Penjajah Belanda terhadap pesantren sehingga pesantren tersepit antara dualism, iaitu tradisionalisme dan modernisme. Pendidikan Barat dikenal dengan sekolah, dan ianya bersifat moden: mempunyai kurikulum yang terukur; bilik darjah yang mempunyai meja, kerusi, dan papan hitam; berorientasi pragmatik, iaitu pembentukan manusia yang diperlukan untuk pengurusan moden.

Berhubung dengan ini, sebahagian pesantren tetap bertahan sebagai institusi pendidikan tradisional, iaitu pendidikan yang lebih mengutamakan pemeliharaan kepercayaan dan praktik yang diberikan dahulu (Weiner [ed.], 1966), iaitu pengajaran kitab-kitab klasik. Sebahagian daripada pesantren yang lain pula mengambil jalan moden, iaitu pendidikan yang mempunyai cara Barat, walaupun isi kandungannya ialah tetap pendidikan Islam (Castles dalam *Indonesia*, 1966). Keadaan ini berterusan hingga awal Pemerintahan Presiden Soeharto (1966). Pada waktu itu hanya ada dua jenis pesantren, iaitu tradisional (*salafi*) dan moden (*khalafi*). Pesantren tradisional biasanya mengikut pada organisasi massa (ormas) Islam tradisional seperti Nahdlatul Ulama (NU), dan pesantren moden mengikut pada organisasi massa Islam moden seperti Muhammadiyah, malah yang bersifat independen seperti Pesantren Gontor.

Namun kemodenan tidak hanya dibawa oleh Penjajah Belanda. Kemodenan ialah gejala dunia yang terus maju. Keadaan tersebut ialah suatu gejala universal. Kemunculan dunia moden tersebut ditandai dengan wujudnya struktur baharu yang melaksanakan fungsi baharu atau untuk mengambil fungsi yang dahulu dilakukan oleh struktur yang lain. Implikasinya, misalnya, wujud pekerjaan baharu, institusi-institusi pendidikan baharu yang lebih kompleks dan jenis komuniti baharu (Weiner [ed.], 1966).

Kemodenan, pada sudut yang lain ditandai dengan pandangan psikologikal, iaitu sikap manusia yang berorientasikan prestasi. Hal ini dianggap virus mental *n-Ach* (*need for achievement*) (McClelland dalam Weiner [ed.], 1966). Menurut pandangan psikologikal, didapati manusia moden tersebut mempunyai kesediaan untuk menerima idea baharu dan mencuba cara-cara baharu; kesediaan untuk mengekspresikan pendapat; lebih memikirkan masa sekarang dan masa depan; merasakan perlunya ketepatan waktu; lebih memikirkan untuk perencanaan, organisasi, dan keberkesanan; kecenderungan untuk melihat dunia sebagai sesuatu yang boleh dihitug; kepercayaan kepada ilmu dan teknologi; dan kepercayaan kepada keadilan masyarakat (Inkeles dalam Weiner [ed.], 1966).

Gejala universal tentang kemodenan ini melahirkan idea tentang pembangunan, iaitu cara kemajuan itu menjadikan manusia lebih dihargai dan lebih sejahtera. Pemikiran tentang hal ini dilaksanakan oleh dunia global, sama ada oleh kaum profesional, organisasi antarabangsa, ataupun, yang terutama, ialah kerajaan sesebuah negara. Yang berikut ialah rajah cara idea pembangunan berkembang daripada yang bersifat global sehingga kepada yang bersifat nasional dan lokal.

Aliran idea tentang pembangunan berkait rapat dengan idea tentang pembangunan pendidikan. Hal ini demikian kerana pendidikan merupakan sesuatu yang utama dalam mengukur kesejahteraan manusia. Sama seperti isu pembangunan yang bersifat global, pembangunan pendidikan juga mendapat tempat dalam kesejagatan isu tersebut. Yang berikut ialah tema dalam pembangunan nasional dan pembangunan pendidikan dalam versi internasional.

Jadual 1.1. Tema Pembangunan Nasional Pendidikan

Dekad	Wacana Pembangunan	Wacana Pembangunan Pendidikan	Prioriti Pendidikan
1950-an	<ul style="list-style-type: none"> * Pembangunan komuniti * Pemindahan teknologi * Rencana nasional komprehensif * Industrialisasi 	<ul style="list-style-type: none"> * Pendidikan fundamental (1949-1955) * Pendidikan fungsional * Rencana tenaga kerja 	<ul style="list-style-type: none"> * Latihan di pedesaan * Pendidikan orang dewasa untuk kesihatan dan pertanian * Pendidikan peringkat rendah universal
1960-an	<ul style="list-style-type: none"> * Modernisasi * Pertumbuhan ekonomi * Ketergantungan 	<ul style="list-style-type: none"> * Teori modal insani * Rencana tenaga kerja * Pendidikan fungsional 	<ul style="list-style-type: none"> * Pendidikan formal menengah dan tinggi * Latihan teknikal dan vokasional * Pendidikan berorientasi vokasional
1970-an	<ul style="list-style-type: none"> * Keperluan asas manusia * Pertumbuhan dengan pemerataan (<i>equity</i>) * Pembangunan 	<ul style="list-style-type: none"> * Pendidikan dasar * Kesempatan pendidikan yang sederhana * Mengajar “kumpulan-kumpulan yang 	<ul style="list-style-type: none"> * Sekolah rendah formal * Pendidikan nonformal untuk yang muda dan dewasa * Pemberantasan buta

	pedesaan terintegrasi * Tatanan Ekonomi Internasional Baru	tersisihkan” * Pendidikan kaum tertindas	huruf * Pembelajaran lestari/dewasa
1980-an	* Pengurangan kemiskinan * Penyesuaian struktural	* Pembangunan sumber daya insani * Efisiensi dan efektiviti pendidikan * Pembelajaran berkualiti	* Sekolah rendah dan menengah formal * Administrasi dan kewangan pendidikan
1990-an	* Pembangunan insani berkelanjutan * Pemberantasan kemiskinan * Dimensi-dimensi sosial daripada penyesuaian	* Memenuhi keperluan pendidikan asas * Pembelajaran berkualiti * Pendidikan perempuan	* Sekolah rendah dan menengah formal universal * Kualiti pengajaran kelas dan kurikulum

KECENDERUNGAN WACANA:

1. Kemajuan dalam kesejahteraan individu ikut dengan pertumbuhan ekonomi nasional sebagai ukuran pembangunan
2. Meningkatnya perhatian pada pendidikan sebagai sentral sama ada untuk pembangunan ekonomi dan hak-hak manusia

Sumber: Chabbott dan Ramirez, 2001.

Seiring dengan kecenderungan global tentang pembangunan, pihak kerajaan Indonesia telah menetapkan empat teras pembangunan, iaitu:

1. Meningkatkan akses kepada pendidikan. Kerajaan mesti dapat menyediakan layanan pendidikan secara merata untuk semua warga negara di negeri ini.
2. Meningkatkan ekuiti dalam pendidikan. Teras ini menitikberatkan kepada prinsip pemenuhan hak dan keadilan untuk memperolehi pendidikan bagi semua warga negara tanpa terkecuali, khasnya untuk daerah-daerah terdepan dan terpencil.

3. Meningkatkan kualiti pendidikan. Teras peningkatan kualiti pendidikan merupakan kelanjutan yang tak terpisahkan dengan pilar pemerataan dan peningkatan akses pendidikan. Setelah keberhasilan program penuntasan wajib belajar 9 tahun sebagai wujud keberhasilan teras peningkatan akses pendidikan, teras peningkatan mutu pendidikan kini harus dijadikan perhatian utama.
4. Meningkatkan tahap kecekapan serta keberkesanan pengurusan pendidikan. Jaminan mutu pendidikan harus lebih banyak dilakukan dengan pelbagai studi dan evaluasi tentang faktor-faktor apa sahaja yang besar pengaruhnya untuk meningkatkan mutu pendidikan. Sebagai contoh, pemeraksanaan kemampuan guru melalui uji kemampuan.

Secara nyatanya, kerajaan Indonesia telah melakukan pembaikan dalam bidang pendidikan. Antaranya termasuklah mendirikan sekolah dan madrasah kebangsaan. Di Indonesia, *sekolah* adalah jenis pendidikan yang sudah pun diperkenalkan oleh Belanda. Sementara *madrasah* pula ialah pendidikan khas Islam yang sudah pun diterima oleh organisasi Islam di Indonesia. Namun pada masa kini Kerajaan Indonesia telah mendirikan madrasah kebangsaan (negeri), yakni masyarakat diberi subsidi untuk pembinaan madrasah ini.

Pembangunan dalam bidang pendidikan ini turut dirasai oleh pesantren moden dan tradisional. Bagi pesantren moden (*khalafi*), pendidikan sekolah atau madrasah telah pun diterima sejak dahulu lagi. Sebaliknya, bagi pesantren tradisional, penerimaan terhadap pendidikan sekolah atau madrasah adalah sesuatu yang baharu. Bagaimanapun, ada pesantren yang tidak mahu menerima pendidikan tersebut. Dalam kajian ini, pesantren tersebut ialah pesantren tradisional (*salafi*). Namun ada pesantren yang bersedia menerima dan menggabungkan sistem pendidikan tradisional dengan sistem pendidikan moden, sama ada sekolah ataupun madrasah. Pesantren tersebut ialah Pesantren Kombinasi.

Sebagai rumusan, didapati bahawa pembangunan global yang mempengaruhi pembangunan nasional atau lokal telah mempengaruhi pembangunan sistem pendidikan, termasuk sistem pendidikan berbentuk pesantren yang telah beratus tahun menjadi sistem pendidikan yang diamalkan di Indonesia. Kini pesantren di Indonesia terbahagi kepada tiga: tradisional (*salafi*), moden (*khalafi*), dan kombinasi.

1.2. Pembangunan Pesantren

1.3. Pesantren dan Pembangunan Masyarakat Desa

Pesantren ialah institusi pendidikan yang sudah bertapak di bumi Indonesia sejak beberapa abad yang silam. Institusi ini telah banyak melahirkan para pembimbing masyarakat untuk menjadi manusia yang sempurna. Satu hal yang sangat menarik ialah adanya kepercayaan kepada Yang Maha Kuasa dan kemampuan diri sebagai suatu rahmat Tuhan. Masyarakat pesantren mampu membantu dirinya dan orang lain. Dengan tekun dan tidak berputus asa, mereka berusaha mencipta lapangan kerja sendiri iaitu berusaha membantu masyarakat. Misalnya menjadi guru mengaji yang dikembangkan sehingga menjadi pesantren. Menerusi usaha tersebut, mereka berjaya membina orang lain dengan pendekatan pendidikan nonformal/informal. Malah, mereka turut dapat ikut serta dan aktif dalam membangun masyarakat sekitarnya.

Untuk lebih jelas, berikut dinyatakan peranan pesantren dalam pembangunan masyarakat secara umumnya dan pembangunan masyarakat pedesaan secara khususnya:

- a) Sebagai institusi pendidikan yang bercorak Islam di pedesaan, pesantren menjadi pusat pembinaan mental spiritual keislaman. Kebanyakan daripada pesantren tersebut menjadi pusat orientasi (anutan) orang ramai. Sebelum komunikasi berkembang pesat seperti sekarang, institusi ini menjadi pusat kebudayaan oleh masyarakat di sekitarnya. Dengan kata lain, pesantren bukan sahaja merupakan pusat pendidikan tetapi tempat pembinaan kesedaran sosial, ekonomi, dan lain-lain bagi warganya dan juga masyarakat setempat.
- b) Meskipun keadaan pesantren itu berbeza-beza, tetapi mereka mempunyai potensi dan kemampuan untuk mengatasi masalah masing-masing. Walaupun menghadapi beberapa masalah, mereka dapat mengembangkan potensi masing-masing melalui peningkatan sumber manusia yang profesional dan keterampilan sekiranya bantuan diberikan. Dalam hal ini peranan kiai sangat strategik dan menentukan pengembangan pesantren itu sendiri.
- c) Peranan kiai dan pembantunya bukan sahaja menjadi perhatian pemimpin formal di kawasan pedesaan bahkan pemimpin formal pada peringkat nasional. Banyak fakta dan data yang menunjukkan pembangunan masyarakat pedesaan lebih dahulu dipelopori oleh mereka yang disokong oleh para kiai atau terus kiai sendiri yang kemudiannya disokong oleh pihak kerajaan.
- d) Nilai keagamaan yang dilaksanakan oleh pesantren memiliki potensi besar untuk mengubah sumber manusia dan masyarakat sekitarnya daripada masyarakat yang pasif kepada masyarakat yang proaktif. Menerusi pemupukan nilai-nilai spiritual dan kekuatan etos keagamaan yang dimiliki pesantren, keadaan ini boleh memberikan sumbangan yang positif dalam mengisi dan memperkuat nilai-nilai spiritual dan etika dalam kehidupan moden, sekali gus menjauhkan

masyarakat daripada agama. Akibatnya, tindakan menghalalkan segala cara dan tidak berlandaskan moral sering mewarnai kehidupan masyarakat moden dewasa ini.

- e) Tradisi keilmuan yang dimiliki pesantren mempunyai peranan penting dalam usaha memajukan sesebuah masyarakat. Mereka yang berilmu menjadi pembimbing masyarakat ke arah cita-cita yang menjadi tujuan bersama, iaitu kesejahteraan hidup. Kemampuan untuk bersaing demi meningkatkan kesejahteraan hidup datang daripada sumber manusia yang berkualiti, yakni yang berilmu dan mampu mengembangkan serta mengamalkan ilmu. Hal ini dapat dilihat daripada tradisi usaha pesantren yang menanamkan etos keilmuan kepada para santrinya.
- f) Semangat solidariti sosial dan hidup bersama yang dimiliki pesantren menjadi landasan moral untuk membangunkan masyarakat, lebih-lebih lagi pesantren berada dalam lingkungan masyarakat yang relatif rendah taraf hidupnya, kecuali pesantren yang kukuh. Hal ini menjadikan kedudukan pesantren sebagai wahana untuk mengatasi kemunduran masyarakat. Usaha peningkatan taraf hidup masyarakat di sekitar pesantren bukanlah tugas mutlak pesantren. Oleh yang demikian, kerjasama antara kerajaan dengan pesantren untuk menggerakkan ekonomi masyarakat di sekitar pesantren, mesti diwujudkan. Hal ini berkait rapat dengan strategiknya kedudukan pesantren dalam kalangan masyarakat. Pengembangan pola perkawanan yang efektif antara usaha dan pesantren seperti penubuhan koperasi di setiap pesantren, amat menguntungkan kedua-dua belah pihak.
- g) Sumber manusia yang bermutu menjadi penentu kemajuan pesantren pada masa hadapan. Oleh yang demikian, peningkatan mutu pendidikan di pesantren merupakan salah satu cara utama pengembangan sumber manusia Indonesia, yang beriman dan bertakwa terhadap Allah SWT. Dalam konteks ini, dapat disimpulkan bahawa semakin tinggi mutu pendidikan di pesantren, semakin tinggi mutu manusia Indonesia yang beriman dan bertakwa terhadap Allah. Pada hakikatnya, keadaan ini dapat amat mempengaruhi peningkatan kesejahteraan masyarakat.
- h) Sikap berdikari pesantren, selain ukuran dari kemampuan, iaitu mampu dalam upaya meningkatkan diri sama ada secara peribadi, mahupun secara komuniti, juga berkaitan dengan sikap mentaliti untuk maju. Sikap ini secara sedar atau tidak, bermula daripada pengajaran pesantren yang menggunakan kaedah *sorogan* (belajar secara individu semasa mendalami ilmu keagamaan tertentu). Sikap berdikari ini didapati sangat positif dan menjadi faktor dalam membentuk nilai kemajuan hidup.
- i) Kemahuan dan keterbukaan daripada kalangan pemimpin pesantren (kiai) dan pengurus pesantren diperlukan untuk mengoptimumkan segenap potensi yang ada dalam setiap pesantren masing-masing, terutama melalui peningkatan kualiti sumber manusia agar lebih berperanan dalam pembangunan masyarakat yang adil dan makmur.

1.4. Kerangka Konsep Kajian

Pergeseran orientasi dari politik formal ke aktifitas kebudayaan ini bisa dibaca dalam peta dan konteks ekonomi yang lebih luas. Sejak Orde Baru menerapkan kebijakan “*open door policy*” (kebijakan pintu terbuka) tahun 1970an, bantuan internasional dalam bentuk investasi modal, pinjaman luar negeri dan teknologi mengalir subur ke Indonesia bersamaan dengan terintegrasikannya ekonomi Indonesia ke dalam sistem kapitalisme internasional. Proses integrasi ke dalam ekonomi dunia ini menghasilkan beberapa konsekuensi: *Pertama*, adanya transformasi struktural dalam masyarakat Indonesia yang diindikasikan oleh semakin meningkatnya sektor ekonomi non-agrikultural. *Kedua*, kemunculan perusahaan-perusahaan swasta berskala besar dan fenomena konglomerasi, dan yang *ketiga*, yang paling dramatis, ekonomi kapitalisme internasional telah menghancurkan struktur dan kultur bisnis lokal dan perdagangan pribumi (*indigenous petty trading*), yang sejak tahun 1950an secara tradisional berada dalam genggam dan hegemoni kaum santri seperti perusahaan rokok Kudus di Jawa Timur, industri tekstil yang sudah lama berdiri di Majalaya Bandung dan Majalengka, Jawa Barat. Juga industri Batik di Pekalongan dan Pekajangan, Jawa Tengah. Keruntuhan struktur ekonomi lokal ini, secara kultural dan struktural, diakibatkan munculnya perubahan fundamental dalam struktur ekonomi dan politik secara nasional (Burhanuddin, 1992: 52-59).

Namun, pada kenyataannya, pembangunan ekonomi yang mengandalkan pada investasi asing dan menekankan strategi pertumbuhan telah membawa sukses Orde Baru. Walaupun masih terdapat beberapa masalah yang sulit dipecahkan dan membutuhkan periode yang cukup lama untuk mengatasi masalah-masalah kemiskinan, ketidakadilan sosial, hutang luar negeri dan korupsi, Indonesia, seperti dikatakan Hall Hill dan Jamie Mackie, “telah mengalami pertumbuhan ekonomi berkelanjutan sejak masa awalnya, yang, walaupun tidak sampai mengejar tingkat pertumbuhan negara-negara Macan Asia yang lain, telah menjadi negara yang pembangunannya paling berhasil dari seluruh negara-negara dunia ketiga.” Sukses ekonomi ini ditunjukkan Hill dan Mackie sebagai berikut:

Akibat panen padi yang melimpah, Indonesia mengalami swa sembada beras sejak tahun 1985. Produksi tanaman kering meningkat cukup signifikan, tetapi perubahan struktural dibidang ekonomi memberikan arti bahwa tingkat GDP pertanian turun dari 50 persen ke 19 persen. Sampai tahun 1991, hasil yang diperoleh sektor manufaktur telah melampaui lebih dari yang pernah diperoleh pertama kali. Ini mengindikasikan bahwa Indonesia telah mulai masuk ke pintu gerbang industrialisasi. Dalam periode ini, industri manufaktur meningkat sampai di atas 40% di tahun 1991, peningkatan yang paling besar terjadi antara tahun 1981 sampai 1991. Revolusi transportasi terjadi tahun 1970an dimana kendaraan-kendaraan bermotor membanjiri seluruh penjuru negeri. Prosentase kendaraan bermotor, bus dan

transportasi ekonomi meningkat sangat tajam sejak tahun 1960an (Hill dan Mackie, 1994: xxv).

Melalui pretasi ini artinya Indonesia telah mengikuti cerita sukses ekonomi negara-negara yang sudah sukses sebelumnya seperti Taiwan, Korea Utara, Singapura dan Thailand. Sebagai hasil pergeseran dari ekonomi pertanian ke ekonomi industri, atau dari negara dengan kategori “pendapatan rendah” menjadi “pendapatan sedang” --sampai sebelum datangnya krisis moneter— Indonesia kemudian masuk kepada kelompok negara yang disebut dengan NICs (*Newly Industrialising Countries*).⁸

Salah satu efek dari transformasi ekonomi ini adalah proses mobilisasi massa Islam ke kelas sosial yang lebih tinggi. Banyak masyarakat di wilayah perkotaan menikmati *income* yang tinggi atau gaji besar dari sektor-sektor industri dan pendidikan. Menarik sekali, Syafii Anwar (1995: 115) mencatat, meskipun ada problem finansial disebabkan oleh menurunnya harga minyak dan resesi ekonomi dunia yang menghantam Indonesia setelah tahun 1983, pemerintah justru meningkatkan *budget* pendidikan dari tahun ke tahun sejak Rencana Pembangunan Lima Tahun (Pelita) II. Pada Repelita II (1974/75 – 1978/79), anggaran pendidikan terhitung sebesar 10,0 persen, dalam Repelita III (1979/80 – 1983/84) naik menjadi 10,4 persen, dan kemudian naik lagi menjadi 14,7 persen dalam Repelita IV (1984/85 – 1988/1989). Seperti dikutip Syafii Anwar, Anne Booth, ekonomi asal Australia, mengatakan melalui kebijakan ini Indonesia telah dengan sukses membuat revolusi pendidikan yang membuat Indonesia sejajar dengan India dan Filipina dimana tingkat pendidikan mereka telah lebih maju sejak kita berada dalam periode kolonial. Efek dari ‘revolusi pendidikan’ ini kata Booth adalah meningkatnya masyarakat terdidik yang mencari pekerjaan (Syafi Anwar, 1995: 115,116).

Revolusi pendidikan yang terjadi dari tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi dari tahun 1971 sampai 1985 dari total seluruh penduduk Indonesia dapat dilihat dari tabel dibawah ini.

Tabel 1

⁸ Sukses yang dicapai Indonesia ini juga diraih oleh negara-negara Asia Tenggara lainnya. Sejak tahun 1980an, negara-negara Asia Tenggara telah bergeser dari kategori negara pra-industri menjadi negara industri baru (NICs) di tahun 1990-an dengan mencapai tingkat pertumbuhan tertinggi di dunia dengan rata-rata GDP di atas 7,5% pertahun. Dalam konteks Gross Domestic Product (GDP), pertumbuhan ekonomi negara-negara Asia Tenggara, tahun 1990an naik secara dramatis. Tahun 1995, pertumbuhan GDP secara umum mencapai 7,5 persen, naik dari 4 persen di tahun 1994. Dalam tahun 1995 ini, Vietnam melesat luar biasa mencapai angka pertumbuhan 9,3 persen, sementara Malaysia 9,2 persen, dan Thailand 8,5 persen. Myanmar dan Kamboja, seperti Indonesia, tumbuh sampai 7,7 persen dari GDP. Tahun 1996, tingkat pertumbuhan masih stabil diatas 7,5 persen tapi diwarnai dengan fluktuasi. Pertumbuhan di Vietnam, Filipina dan Indonesia cenderung meningkat, sementara di Thailand dan Malaysia menurun sedikit. Tahun 1997, Vietnam kembali melambung dengan angka fantastis 9,9 persen, sementara negara-negara lain relatif stabil di atas 7,5 persen. Lihat *Asian Development Outlook 1996 and 1997* (1996).

Tingkat Pendidikan Penduduk Indonesia 1971-1985

Tingkat Pendidikan	1971		1980		1985	
	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%
SD	75.061.921	93,2	93.042.443	89,2	100.627.003	83,5
SMP	3.528.603	4,3	6.236.461	6,0	10.674.088	9,9
SMA	1.645.164	2,0	4.537.175	4,3	8.140.790	6,8
PT	271.388	0,3	508.172	0,5	938.574	0,8
Jumlah	80.507.076	100	104.324.252	100	120.380.485	100

Sumber: Biro Pusat Statistik, dikutip dari Anwar (1995: 116).

Angka-angka itu menunjukkan bahwa rata-rata tingkat pendidikan penduduk Indonesia mengalami kenaikan selama periode 1971 - 1985. Penduduk yang hanya selesai SD turun dari 93,2 persen di tahun 1971 menjadi 83,2 persen tahun 1985, dan lulusan SMP, SMA dan PT mengalami kenaikan selama jangka waktu 14 tahun.

Pada tahun 1990an, ketika generasi baru terdidik memasuki dunia lapangan kerja, revolusi pendidikan telah menjadi basis kemunculan kelas menengah yang terkonsentrasi di kota-kota besar Indonesia seperti Jakarta, Bogor, Bandung, Yogyakarta, Surabaya, Padang, Medan, Ujung Pandang dan seterusnya. Mereka adalah kelas menengah yang, menurut Anthony Giddens, tidak memiliki *“property in the means of production”* (kekayaan melalui proses produksi) melainkan sebuah kelas menengah yang terbentuk karena *“kualifikasi pendidikan, keterampilan dan kemampuan teknologis”* (Haralambos and Holborn 1995: 69). Kelas menengah yang dimaksud Giddens, di Indonesia terlihat nyata dari data yang ditunjukkan di bawah ini.

Data [sampai tahun 1990] menunjukkan bahwa kategori ‘profesional dan teknisi’ kemudian ‘manajer dan administrator’ menunjukkan 3,9 persen dari total penduduk Indonesia 1990, telah naik dari 2,6 persen in 1971 dan 3,0 persen tahun 1980. Ini menunjukkan kelas menengah dari kalangan profesional dan manajer berjumlah sekitar 7,5 juta. Di Jakarta, persentasenya lebih besar lagi –dari 6,03 persen dari total penduduk tahun 1971 menjadi 8,39 persen tahun 1990 (Badan Pusat Statistik, 1992).

Transformasi pendidikan yang terjadi sampai tahun 1985 ini diperkuat oleh kebangkitan pendidikan agama (Syafii Anwar, 1995: 117). Tren bangkitnya pendidikan agama, yang difasilitasi oleh faktor-faktor sosial ekonomi dan kultural, tampaknya didukung oleh posisi negara Indonesia yang statusnya ‘bukan negara agama’ dan ‘bukan pula negara sekuler.’ Negara Pancasila memiliki tugas mengembangkan kehidupan agama dan komitmen negara ini menjadi faktor krusial bagi perkembangan pendidikan umat Islam.⁹ Misalnya, peranan negara ini bisa dilihat dari dikeluarkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri. Tiga menteri yaitu Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Mendikbud), Menteri Agama (Menag) dan Menteri Dalam Negeri (Mendagri) pada tanggal 5 Juni 1975 sepakat menyatakan secara bersama-sama bahwa: (1) pendidikan agama wajib diselenggarakan di sekolah-sekolah umum, paling tidak 2-3 jam perminggu; (2) proporsi dan komposisi kurikulum madrasah harus berisi 70 persen pendidikan umum dan 30 persen pendidikan agama¹⁰; dan (3) lulusan madrasah berhak melanjutkan ke jenjang pendidikan lebih tinggi di sekolah-sekolah umum. Kebijakan ini memiliki dampak langsung terhadap interaksi positif antara pendidikan umum dan pendidikan agama, dan menjadi penyangga luasnya pertumbuhan pendidikan agama di Indonesia. Data statistik tahun 1980 memperlihatkan,

Jumlah murid Madrasah Ibtidaiyyah baik negeri maupun swasta di seluruh Indonesia pada tahun ajaran 1980 tercatat sebanyak 2.942.383 anak atau 14 persen dari jumlah murid SD di seluruh Indonesia yang berjumlah 21.165.724 anak. Pada tingkat pendidikan menengah pertama, jumlah murid Madrasah Tsanawiyah tercatat sebanyak 340.156, atau 11 persen dari seluruh murid SMP yang berjumlah 2.894.983. Untuk tingkat pendidikan menengah ke atas, jumlah murid Madrasah Aliyah tercatat sebanyak 93.840 atau 9 persen dari murid SMA yang berjumlah 1.036.016. Pada pendidikan guru agama (PGA) jumlah siswanya adalah 33.178, persentasenya terhadap murid SPG (Sekolah Pendidikan Guru) yang jumlahnya tercatat 213.155, menjadi 15 persen. Adapun pada tingkat pendidikan tinggi, jumlah mahasiswa IAIN (Institut Agama Islam Negeri) tercatat sebanyak 28.122 atau 14,3 persen dari seluruh mahasiswa perguruan tinggi negeri yang tercatat sebanyak 195.995 orang. (Syafii Anwar, 1995: 117).

⁹ Bandingkan dengan pandangan Hefner tentang kebangkitan Islam di negara-negara Asia Tenggara. Hefner memandang peranan Orde Baru dalam pertumbuhan negara-bangsa (*nation state*) dalam konteks kebangkitan agama. Menurut Hefner, proyek mendasar dari negara bangsa Asia Tenggara adalah pembangunan ekonomi dan kewarganegaraan yang dibentuk negara (*state-shaped citizenry*). Pembangunan ekonomi yang cepat telah mendorong kemunculan kelas menengah Muslim yang baru terbentuk, sementara *state-shaped citizenry* telah mendorong umat Islam mendukung nasionalisme negara dan melemahkan pemberontakan kaum Muslimin terhadap negara. (lihat Hefner 1997a : 5- 6).

¹⁰ Indonesia mengenal dua jenis institusi pendidikan formal. *Pertama*, institusi pendidikan agama yang berafiliasi dan berada dibawah pengelolaan Departemen Agama. Departemen ini mengelola lembaga pendidikan yaitu madrasah yang terdiri dari Madrasah Ibtidaiyyah (setingkat SD), Madrasah Tsanawiyah (setingkat SMP), dan Madrasah Aliyah (setingkat SLTA) dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN). Dalam institusi pendidikan di bawah koordinasi Departemen Agama ini, pendidikan agama adalah proporsi utama dalam kurikulumnya. *Kedua*, pendidikan umum yang berada dalam pengelolaan Departemen Pendidikan Nasional. Dalam lembaga pendidikan ini, yaitu SD, SMP, SMA dan Perguruan Tinggi umum, pendidikan agama adalah pelengkap sedangkan proporsi utamanya adalah pendidikan umum.

Menyambut pertumbuhan yang signifikan dari jumlah pelajar Muslim ini, Feillard (1997 : 141) menginformasikan bahwa “pemerintah kemudian memberikan bantuan sekitar 29 persen dari total fasilitas bangunan dan fisik Madrasah Tsanawiyah secara nasional, 46 persen untuk Madrasah Aliyah secara nasional dan 74,5 persen untuk fasilitas IAIN.¹¹ Dari satu sisi, hal ini bisa dilihat sebagai usaha pemerintah untuk membatasi pesatnya pertumbuhan institusi Islam. Melalui bantuan keuangan, pemerintah bisa meluaskan kontrolnya terhadap perkembangan pendidikan Islam. Di sisi lain, perkembangan sekolah-sekolah Islam dan dampaknya terhadap penguatan pendidikan Islam justru berkembang sendiri diluar jangkauan kontrol pemerintah. Selanjutnya, bantuan terhadap pendidikan Islam malah menjadi bukti konkrit dukungan pemerintah terhadap perkembangan Islam sendiri. Guru-guru di sekolah-sekolah Islam dan ide-ide yang berkembang di dalamnya menggiring masyarakat dan murid-murid sekolah semakin dekat dengan nilai-nilai Islam, meningkatkan komitmen terhadap nilai-nilai dan simbol-simbol keagamaan. Generasi santri berpendidikan ini kemudian memasuki lapangan pekerjaan dengan membawa bekal-bekal religius dan membawa kepentingan-kepentingan Islam. Di sinilah, proses sosiologis Islam mulai mewarnai dunia profesional dan lapangan kerja di Indonesia sejak tahun 1990an.

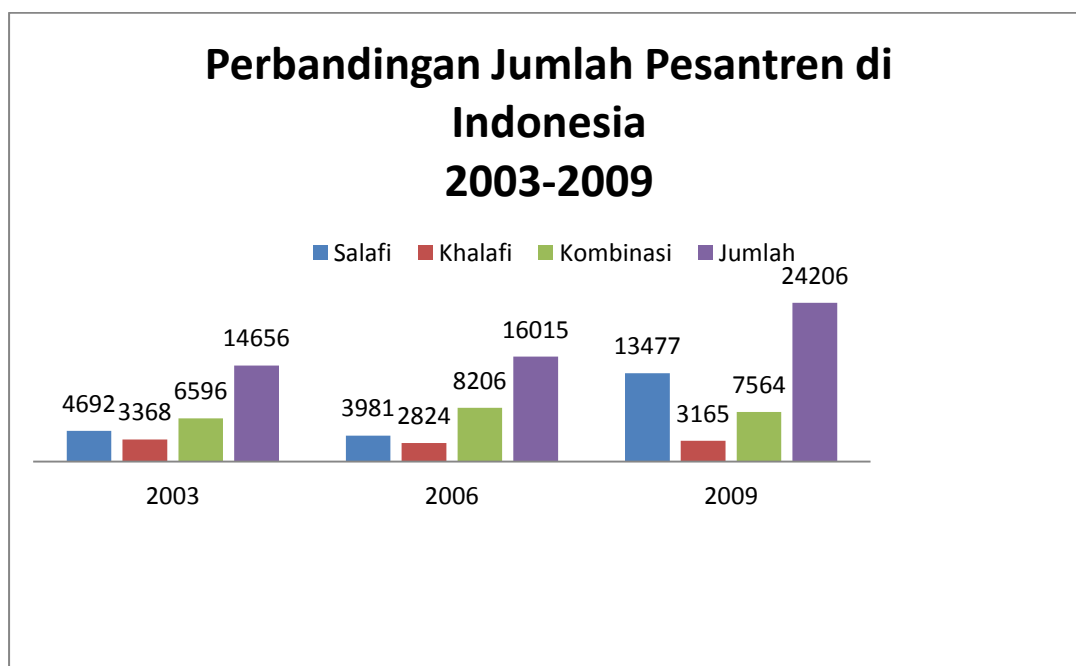
Seperti yang telah dibincangkan, pesantren yang pada mulanya bersifat tradisional sekarang telah dibahagikan kepada tiga kategori, yaitu pesantren tradisional, moden, dan kombinasi. Sehubungan dengan hal ini, pemodenan ialah sesuatu yang sangat luas, yaitu pemodenan pesantren. Pemodenan bukan hanya pengambilan sesuatu dari segi sistem pendidikan sahaja seperti jenis sekolah atau madrasah. Malahan pemodenan juga meliputi pelbagai perkara. Oleh itu, walaupun sistem pendidikan sesuatu pesantren itu bersifat tradisional, namun pemodenan dari segi cara pengurusan dan teknologinya perlu dilakukan.

Perkembangan pesantren banyak bergantung kepada pelbagai faktor, sama ada yang terdapat di sekitar pesantren itu sendiri mahupun faktor-faktor dari luar. Yang dimaksud dengan faktor-faktor dari dalam ialah: kepemimpinan pesantren; sikap keluarga pemilik pesantren; sikap dan pandangan para kiai, ustaz, dan santri; apakah terdapat golongan muda yang memahami tentang

¹¹ Terlepas peranannya dalam sektor pendidikan Islam, pemerintah juga memiliki program pengembangan infrastrukturnya keagamaan melalui Departemen Agama, yang memfokuskan pada pembangunan rumah-rumah ibadah seperti masjid, mushala dan juga gereja. Mengutip dari data statistik di Jawa, Hefner (1997a: 88) mencatat bahwa “di Jawa Timur jumlah mesjid bertambah dari 15.574 tahun 1973 menjadi 17.750 tahun 1979, 20.648 tahun 1984 menjadi 25.655 tahun 1990. Sebagai perbandingan, demikian juga jumlah gereja. Dalam periode yang sama selama 17 tahun, jumlah gereja Katolik naik dari 206 menjadi 324 buah. Gereja Katolik (termasuk ruangan-ruangan kecil, ruangan pertemuan gereja Evangelic naik dari 1.330 tahun 1979 menjadi 2.308 tahun 1984, tetapi berkurang lagi menjadi 1.376 tahun 1990. Terdapat program efektif serupa dalam hal pembangunan mesjid di Jawa Tengah dimana antara tahun 1980 dan 1992, jumlah mesjid bertambah dua kali lipat, dari 15.685 menjadi 28.748. Selain itu, ada lagi program yang relatif lebih kecil tetapi lebih konkrit yang disponsori oleh Presiden Soeharto sendiri ketika masih menjadi presiden yaitu program Amal Bakti Muslim Pancasila (ABMP). ABMP telah membangun 400 mesjid dan memberikan bantuan pada ribuan da’i yang dikirimkan ke pelosok-pelosok daerah di seluruh Indonesia termasuk di daerah Jawa.”

organisasi. Sementara faktor-faktor luar pula ialah: sikap masyarakat terhadap pesantren, bantuan kerajaan atau institusi moden lainnya, penglibatan masyarakat, dan sebagainya.

Apabila memperkatakan pembangunan pesantren perlu diambil kira pergerakan pesantren daripada salafi kepada pesantren jenis kombinasi. Hal ini dapat dilihat daripada data pesantren pada peringkat nasional. Pada tahun 2003, jumlah pesantren di Indonesia ialah 14,656 pesantren, yang terbahagi kepada Salafi: 4692 (32%), Khalafi: 3368 (23%), dan Kombinasi: 6596 (45%). Sementara pada tahun 2006, jumlah pesantren di Indonesia ialah 16,015 pesantren, yang terbahagi kepada Salafi: 3981 (24.9%), Khalafi: 2824 (23.9%), dan Kombinasi: 8206 (51.2%). Terakhir, pada tahun 2009, jumlah pesantren di Indonesia ialah 24,206 pesantren, yang terbahagi kepada Salafi: 13,477 (56%), Khalafi: 3165 (13%), dan Kombinasi: 7546 (31%).



Rajah 1.3. Perbandingan Jumlah Pesantren di Indonesia 2003-2009

Sumber: Kemenag, 2006 dan 2009.

Namun demikian, pihak kerajaan tidaklah terlalu mengkondisikan pesantren-pesantren tersebut untuk menjadi pesantren-pesantren kombinasi. Pihak kerajaan telah membuat banyak program untuk pesantren Salafi khususnya. Iaitu dengan program-program Wajar Dikdas Salafiyah, Program Muadalah, Program Paket A, B, dan C, bahkan pemberian biasiswa untuk murid berprestasi (Kemenag, 2009).

Secara nasional, sememangnya pesantren telah diapresiasi oleh pihak kerajaan sebagai institusi yang secara massif meningkatkan celik huruf, bahkan secara amnya mengamalkan wajib belajar pendidikan dasar (Wajar Dikdas) sembilan tahun. Dengan Program Wajar Dikdas ini santri peserta program dapat belajar mata pelajaran umum wajib yang biasanya diujikan secara nasional. Mereka yang lulus program ini boleh meneruskan program pendidikan di atasnya sama ada keagamaan ataupun lainnya, seperti menjadi pelajar pada jabatan-jabatan pertanian, perubatan, jurutera, dan sebagainya, kerana mendapat sijil yang diperlukan. Dari tahun ke tahun jumlah pesantren dan santri yang mengikuti program ini semakin bertambah dari hanya 16 pesantren dan 500 santri pada tahun 2001 menjadi 5,211 pesantren dan 397,366 santri pada tahun 2008. Berikut ialah data daripada Kementerian Agama (2004 dan 2009) mengenai pesantren yang ikut menyukseskan Wajar Dikdas.

Jadual 1.2. Bilangan Pesantren yang Melaksanakan Program Wajar Dikdas

No.	Tahun	Pesantren	Santri Peserta Program
1.	2001	16	500
2.	2004	2,063	182,563
3.	2008	5,211	397,366

Pesantren yang dikenali sebagai sebuah institusi pendidikan agama yang mampu berdiri sendiri, adalah dasarnya bersifat “tradisional” dan merupakan institusi yang terletak di pedesaan (Prasodjo, et.al., 1982). Sementara itu, pemodenan sememangnya merupakan suatu gelombang dunia yang kemudiannya diadopsi oleh negara-negara berkembang. Maka, jadilah program-program pembangunan pun bergulir di pelbagai negara, termasuklah Indonesia. Dengan demikian, mengkaji pesantren pada mulanya adalah dengan pendekatan pemodenan (*modernization approach*).

Dengan pendekatan pemodenan tersebut, nyatalah bahawa pesantren diuji apakah ianya mengadopsi pemodenan, menolaknya, ataupun mencampurkannya dengan tradisi yang sudah ada. Inilah yang pertama diselidiki dalam kajian ini. Tentu sahaja tidak boleh sepenuhnya digunakan teori-teori pemodenan yang bersifat penerapan dasar-dasar politik ataupun ekonomi yang makro seperti dari W.W. Rostow (1960) yang mempunyai teori tentang lima tahapan pemodenan ataupun teori-teori keterbelakangan (*dependency theory*) daripada Cardoso, Santos, Galtung, Frank ataupun Roxborough. Apa yang mungkin adalah menyelidik tentang bagaimana pesantren memodenkan

dirinya. Yang dapat dilihat, kemudian, adalah perubahan sosial. Maka, teori-teori perubahan sosial seperti yang diungkapkan oleh Parsons (1963, 1971) pun diperlukan di sini.

Perubahan sosial yang terjadi di pesantren dapat dilihat dengan pendekatan sistemik dari Bertalanffy (1973) dan Albrecht (1978). Di sini yang diperlukan adalah standard-standard organisasi moden untuk melihat sejauhmanakah kemodenan diadopsi oleh pesantren. Teori-teori pengurusan moden pun digunakan untuk menjelaskan hal ini, bermula daripada teori pengurusan moden yang dijelaskan oleh Huse (1979), Weirich (1985), Koontz (1986) sampai teori tentang pengurusan sekolah seperti yang dikenalkan oleh Poston, Stone, dan Muther (1992).

Selepas mengetahui sejauhmana pesantren memodenkan dirinya, tibalah saatnya untuk menyelidik permasalahan kedua dalam kajian ini, iaitu peranan pesantren dalam pembangunan masyarakat desa pada masa kini. Demikian kerana pesantren dikenali pula sebagai institusi sosial yang berpengaruh (Prasodjo, et.al., 1982). Hal ini dapat dilihat daripada beberapa tesis tentang pesantren dan pembangunan masyarakat yang dapat diambil daripada kajian-kajian yang lalu, iaitu:

1. Pesantren sangat berperanan dalam pembinaan spiritual. Dari awal penubuhannya, pesantren sering menjadi pusat pemupukan spiritual umat Islam, terutamanya dalam organisasi-organisasi tarekat (Bruinessen, 1999; Praja dalam Nasution, 1990).
2. Pesantren berperanan dalam pembangunan ekonomi. Ada pesantren pertanian seperti Pesantren Darul Falah di Bogor (Prasodjo et. al., 1982) atau pesantren agribisnis seperti Pesantren al-Ittifaq di Bandung (Syahid [ed.], 2003).
3. Pesantren berperanan dalam pembangunan politik. Hal ini terutama terlihat ketika pesantren dijadikan sebagai benteng budaya politik tandingan (*counter culture*) bahkan sebagai pusat gerakan menentang penjajahan (Samson dalam Jackson, 1970). Pada masa Orde Baru (masa Pemerintahan Soeharto) sebahagian pesantren telah dijadikan agen politik pemerintah Indonesia (Cahyono, 1992).
4. Pesantren berperanan dalam pembangunan sosial. Misalnya, pesantren berperanan dalam menyembuhkan penyakit masyarakat seperti masalah dadah (Abdul Kadir, 1990), diminta mengubat orang sakit dan diminta untuk melariskan barang dagangan (Geertz, 1960).
5. Pesantren berperanan dalam pengembangan budaya. Pesantren memiliki tradisi yang khas, yang disebut sebagai "*sub-culture*" pesantren (Wahid dalam Rahardjo, 1995), iaitu misalnya budaya pengajian, muzik rebana, musabaqah tilawah al-Qur'an, dan lain-lain yang kesemuanya telah mewarnai budaya masyarakat Indonesia. Namun seiring dengan berjalannya waktu, budaya-budaya moden pun datang dan diserap serta disebar oleh pihak pesantren kepada masyarakat. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam budaya pemodenan tanah wakaf yang

berdasarkan tatacara undang-undang moden, juga pemodenan kepemimpinan yang tadinya bersifat individual menjadi kolektif dan hal-hal moden lainnya yang lebih rasional dan terhitung (Sukamto, 1999).

6. Pesantren berperan dalam pembangunan teknologi. Sebagai tempat berkumpulnya orang-orang pedesaan, pesantren dapat dijadikan agen untuk penyebaran teknologi. Bermula dengan penyebaran teknologi yang agak sederhana seperti teknologi pertanian, pesantren telah pun bersedia sebagai agen pembangunan teknologi (Syahid [ed.], 2003).
7. Pesantren merupakan salah satu institusi kemasyarakatan yang memainkan peranan yang cukup besar dalam proses pembangunan masyarakat, khususnya di pedesaan. Peranan pesantren seperti itu berlangsung dengan memusatkan perhatian pada kompleksiti institusi pesantren yang memiliki struktur dan aktiviti yang cukup aktif untuk membangunkan masyarakat sekitarnya (Rahardjo, 1995).

Tentu sahaja pesantren tidak serta merta membangun desa di sekitarnya tanpa adanya rangsangan program-program pembangunan dari pihak kerajaan. Untuk hal ini pun diperlukan adanya teori-teori pertukaran dan sosiologi pembangunan yang melihat sejauhmana interaksi antara kerajaan, pesantren, dan masyarakat sekitar tentang pembangunan. Dari sinilah munculnya teori dualisme yang dipikirkan Boeke (1953) dan masyarakat transisi atau prismatic dari Abraham (1991) dan Riggs (1985).

1.5. Definisi Istilah

Yang berikut ialah beberapa keterangan yang berkaitan dengan pengertian istilah oleh responden dan sasaran penyelidikan:

Alim Ulama. Orang yang dianggap memiliki ilmu agama Islam yang lebih daripada orang kebanyakan serta berpengaruh dalam masyarakat. Mereka mungkin juga menjadi anggota masyarakat biasa (sebagai petani, pedagang, tokoh politik, dan sebagainya).

Alumni pesantren. Seseorang yang pernah belajar di pesantren.

Badal. Wakil kiai atau pembantu kiai dalam mengajar di pesantren yang biasanya disebut juga “*khadam*”.

Balaghan. Disebut juga “bandongan” (Jawa Tengah) atau “bandungan” (Jawa Barat). Balaghan ialah sistem mengajar tradisional di pesantren, iaitu seorang kiai duduk dikerumuni oleh santri-santrinya. Kesemuanya menyemak kitab dan kiai membaca, menterjemahkannya daripada bahasa Arab ke dalam bahasa daerah (biasanya ke dalam bahasa Jawa, meskipun di Jawa Barat, tetapi bercampur dengan istilah-istilah Sunda) dan menerangkan isi kandungan kitab tersebut kepada para santri. Para santri hanya mendengar serta mencatat terjemahannya pada buku tersebut.

Desa/pedesaan. Perpaduan masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah yurisdiksi (lingkungan hak dan kewajiban), kuasa atau hak untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat berdasarkan asal usul dan adat istiadat setempat yang diakui dan/atau dibentuk berdasarkan sistem Pemerintahan Nasional dan berada di Kabupaten/kota.

Falsafah. Dasar yang diterapkan di sesuatu institusi sebagai landasan yang menentukan arah kebijakan yang diambil untuk sesuatu tujuan organisasi.

Guru Agama. Guru yang mengajarkan agama Islam di madrasah dan sekolah umum atau mengajar mengaji di kampung-kampung kepada anak-anak mahupun orang dewasa.

Keperibadian Islam. Akhlak yang dimiliki oleh seseorang yang berlandaskan keislaman dalam kehidupan sehari-hari mengikut norma-norma agama Islam.

Keusahawanan. Pendidikan dalam kegiatan yang melibatkan bidang perekonomian yang diusahakan oleh sekelompok atau individu untuk mendapatkan keuntungan.

Kiai. Seorang pakar dan penganut agama Islam yang mengajarkan ilmunya kepada “santri.” Beliau merupakan pemimpin dan pemilik pesantren tersebut.

Kualiti pendidikan. Bobot/kualiti yang dihasilkan mulai daripada *input*, proses kegiatan pembelajaran dan *output* pendidikan di institusi pendidikan sama ada pendidikan formal mahupun informal.

Kurikulum. Sistem pelajaran yang diterapkan di sekolah-sekolah mulai dari pendidikan peringkat rendah mahupun peringkat tinggi, iaitu sesuai dengan kriteria yang berbeza-beza.

Madrasah. Sekolah agama Islam dengan sistem klasik (bilik darjah). Di tempat ini biasanya diajarkan ilmu pengetahuan dasar (40, 60 atau 80%) meskipun ada juga madrasah yang seluruhnya (100%) mengajarkan ilmu agama Islam (dinamakan madrasah Diniyah).

Orang Awam. Dikenali juga sebagai orang kebanyakan. Antaranya termasuklah petani, buruh, pegawai, pengusaha, peniaga, tentera, dan sebagainya.

Orang Tua Santri. Seseorang yang mempunyai anak yang belajar di pesantren atau disebut juga ibu bapa.

Pembangunan masyarakat desa. Suatu proses perubahan sosial. Pada dasarnya hal ini melibatkan usaha untuk memodenkan masyarakat desa yang umumnya masih mengekalkan cara hidup tradisional.

Pemimpin informal: Orang yang dipandang berpengaruh atau menjadi pemimpin dalam masyarakat, sama ada ia ialah seorang kiai, orang kaya atau pemimpin organisasi yang ada dalam masyarakat.

Pemimpin rasmi: seperti bupati (wakil rakyat) camat (ketua mukim) dan penghulu kampung.

Pesantren. Institusi pendidikan dan pengajaran agama Islam, biasanya dengan cara non-klasik (tanpa bilik darjah), yakni seorang “kiai” mengajarkan ilmu agama Islam kepada “santri-santri” berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh ulama-ulama Arab Abad Pertengahan. Para santri biasanya tinggal di pondok (asrama) dalam pesantren tersebut.

Santri. Murid di pesantren. Biasanya santri tinggal di pondok (asrama), meskipun ada kalanya mereka tinggal di rumah di sekitar pesantren.

Sorogan. Sistem pengajaran tradisional lainnya di pesantren. Para santri akan membawa buku masing-masing dan menanyakan isi kandungan buku tersebut kepada kiai. Dalam sistem ini para santri aktif bertanya dan kiai hanya menjawab dan menerangkan pertanyaan atau persoalan yang diajukan.

Ustaz. Guru agama di pesantren atau madrasah dalam pesantren. Biasanya beliau masih muda dan memiliki ilmu yang lebih rendah daripada kiai. Beliau juga kerap kali menjadi murid kepada seorang kiai di pesantren.

Vokasional. Pendidikan keahlian yang khusus atau keterampilan dalam bidang pekerjaan tertentu melalui pembelajaran di sekolah formal atau nonformal.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

Dalam bab ini, artikel-artikel yang berkaitan dengan tujuan dan topik kajian akan diulas dan dibincangkan. Perbincangan meliputi teori-teori yang berkaitan dengan pembangunan, sama ada secara nasional ataupun wilayah, terutamanya pembangunan pedesaan, yaitu di Indonesia. Selain itu, dalam bab ini turut dibincangkan peranan pesantren dalam hubungannya dengan pembangunan masyarakat desa di Indonesia.

A. Kaum Santri di Tengah Perkembangan Politik Nasional

Lama sekali, lanskap politik Islam Indonesia menunjukkan wajahnya yang ironi. Kiprah umat Islam yang subur sejak zaman kolonial dalam mengusir penjajahan hanya berbuah derita dan kepedihan. Sejak masa kemerdekaan Indonesia hingga akhir tahun 1980an, umat Islam adalah kelompok yang selalu termarginalisasikan secara politik. Mayoritas hanyalah kebanggaan statistik tanpa wujud kekuatannya yang nyata. Selama 45 tahun atau hampir setengah abad setelah merdeka kelompok Islam belum pernah berperan menjadi kekuatan yang signifikan di negerinya sendiri. Akibat lama terpinggirkan, perilaku dan mentalitas kelompok Islam menjadi tipikal kelompok minoritas (Wertheim, 1975; Schwartz, 1997). Hal ini karena secara politik dan ekonomi mereka selalu berada di luar pagar rumah Indonesia dan hanya sebagai penonton panggung kekuasaan. Meminjam kata-kata Wertheim, *“the representatives of the Moslem community have rather consistently been assigned an outsider’s role”* (1975: 75). Karenanya, jauh dari berhasil mendirikan Negara Islam, atau paling tidak menguasai hegemoni politik, selama beberapa dekade hampir sepanjang kurun Orde Baru, kelompok Islam adalah kelompok minor yang bergerak hanya di wilayah luar arena kontes politik.

Politik Islam nyaris tak berkuat di bawah penindasan rezim kolonial, Soekarno dan Soeharto. Pasca kolonialisme, pemerintahan Soekarno dan Soeharto memiliki persamaan watak yang sama yaitu otoriter. Sejak Indonesia merdeka tahun 1945, menurut Taufik Abdullah (1998), demokrasi asli yang dialami masyarakat Indonesia hanyalah tahun-tahun dari 1950 sampai 1957 dimana lebih dari 30 partai politik mengambil bagian dalam Pemilu tahun 1950. Dari masa Demokrasi Terpimpin sampai kejatuhan Soeharto (selama 40 tahun), Indonesia dipimpin oleh rezim otoriter. Baru pada era reformasilah dengan pemilu pertamanya yang demokratis tahun 1999, Indonesia merasakan kembali apa yang pernah terjadi pada pemilu tahun 1950. Pada Pemilu 1999, 48 partai politik ikut serta menjadi kontestan, sedangkan Pemilu 2004 diikuti oleh 24 partai politik yang dimenangkan oleh Partai Demokrat di bawah kepemimpinan Soesilo Bambang Yudhoyono.

Selama Orde lama dan Orde Baru itu, kelompok Islam selalu berperan, seperti kata Wertheim di atas, sebagai ‘orang luar’ (*the outsiders*) dalam kehidupan politik di rumahnya sendiri. Tragedi politik umat sepanjang dua rezim itu terasa memilukan.

Tetapi di sisi lain, karakter Islam sebagai kekuatan “*din wa daulah*” membuatnya tidak pernah bisa lepas dari politik. Selain agama kemanusiaan, agama cinta dan kasih sayang, agama spiritual dan ritual, agama budaya dan peradaban, Islam juga adalah agama politik. Karakternya inilah yang membuatnya sulit mesra dan tidak pernah bisa menerima kontrol kekuasaan asing atas dirinya. Perjalanan sejarah Islam di Nusantara pun menggambarkan karakter tersebut. Konflik antara Islam dan “negara” telah menjadi karakteristik sejarah yang terlihat dari proses kehadirannya ke Nusantara hingga belakangan ini. Proses Islamisasi yang semakin menguat dalam sebuah wilayah, kerajaan hingga negara, selalu menuntut kebutuhan penguasaan politik walaupun bentuknya tidak selalu harus formal. Secara historis sejak zaman kolonial, Islam telah berfungsi – seperti disebutkan Kahin (1970)– sebagai “*the ideological weapon*” atau senjata ideologis pemersatu masyarakat Indonesia dalam menghadapi realitas kekuasaan asing. Sejak abad ke-13, Islam telah dikenal sebagai “pembangkang birokrasi” (*bureaucratic opponent*) yang menantang dan menentang aspek-aspek mistik dan kekuasaan absolut raja-raja Jawa dan Nusantara secara keseluruhan (Samson, 1968; Kuntowijoyo, 1991). Raja-raja Jawa sendiri melihat komunitas Islam sebagai kekuatan sipil yang mengancam kekuasaan dan kepentingan-kepentingan mereka. Dalam kontes politik itulah, kekuasaan sekuler direpresentasikan oleh kelompok priyayi Jawa dan kekuasaan agama diwakili oleh para kiai. Dua kekuatan itu berkompetisi dan saling berhadapan dalam rangka menancapkan pengaruhnya dalam masyarakat Jawa (Moertono, 1985; Anderson, 1972).

Selama kurun Orde Baru, sebagai seorang yang mengidentifikasi dirinya dengan raja-raja Jawa dan secara mendalam menginternalisasi nilai-nilai, kultur dan sejarah Jawa yang diwariskan dari para pendahulunya, Soeharto melihat Islam tak lebih sama dengan penguasa-penguasa sebelumnya yang melihat Islam sebagai ancaman terhadap kekuasaannya. Dari nilai leluhur yang dianut Soeharto ini, Hefner (1995: 78) kemudian menyimpulkan bahwa Soeharto selama kekuasaannya, “pada dasarnya tidak menyukai Islam”. Sampai sebelum tahun 1980an, banyak pengamat Indonesia percaya bahwa pemerintahan Soeharto adalah “pemelihara nilai-nilai abangan Jawa, selalu menganggap musuh pada siapa saja yang berkehendak meluaskan pengaruh Islam dalam masyarakat dan politik Indonesia”.

Sikap permusuhan negara terhadap Islam bisa dilacak dan diidentifikasi sejak awal kemerdekaan di bawah Presiden Soekarno hingga era kekuasaan Soeharto. Yang pertama adalah

penolakan Piagam Djakarta 22 Juni 1945 yang berisi klausul: “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” (Samson, 1972; Feillard, 1997), padahal Piagam Djakarta tersebut sudah disetujui oleh sidang konstituante.¹² Dalam penolakan ini, “konsep Presiden Soekarno tentang Pantjasila, walaupun tahu bahwa agama adalah pilar penting masyarakat, menolak posisi penting Islam dalam struktur negara, sebagaimana telah diperjuangkan oleh kelompok Islam” (Wertheim 1975: 80). Pancasila kemudian menjadi basis ideologis negara Indonesia sejak kekalahan pertama kalangan Islam. Kasus permusuhan yang lain adalah, setelah seringnya konflik politik dengan Soekarno dengan Partai Komunis Indonesia (PKI), juga karena dituduh terlibat dalam pemberontakan PRRI/Permesta,¹³ pada tanggal 13 September 1960, Soekarno membubarkan partai politik Islam terpenting yaitu Masyumi,¹⁴ kemudian juga Partai Sosialis Indonesia (PSI) yang dianggap sebagai berkawan dengan Masyumi. Setelah membubarkan Masyumi, pemerintah pun mengeliminasi kekuatan politik Islam. Pada tahun 1960an, Soekarno mulai membatasi gerak para aktifis Islam. Banyak aktifis dipenjarakan dengan tidak mempertimbangkan apakah mereka terlibat atau tidak dalam kasus pemberontakan PRRI/Permesta.¹⁵ Pemenjaraan ini tentu saja berdampak luas. Deliar Noer (1987: 415) mengatakan, “satu sisi, masyarakat menyadari bahwa pemerintahan Soekarno selama Demokrasi Terpimpin adalah tirani, dan dengan demikian harus digulingkan, di sisi lain, rakyat menjadi takut, mereka

¹² Klausul yang berbunyi “pemerintah menjamin pelaksanaan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” tertulis dalam preambul. Bagian ini didiskusikan di awal sidang dan telah disetujui oleh sidang. Pada saat yang sama, ketika sidang konstituante dibubarkan tahun 1959 oleh Presiden Soekarno, ketika itu persidangan sudah menyelesaikan 90% dari pembahasannya. 10% persen terakhir perdebatan lebih panjang, alot dan sulit yaitu membahas yang paling krusial dari seluruh materi persidangan. Yang 10% ini adalah tentang dasar negara yaitu apakah Indonesia harus didasarkan atas Islam atau pancasila. Persidangan konstituante berjalan 57 hari sampai tanggal 18 Agustus 1954. Untuk studi komprehensif tentang Piagam Djakarta lihat Anshari (1981) dan Syafii Maarif (1987).

¹³ Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) adalah gerakan pemberontakan yang berpusat di Sumatera. Pemberontakan ini melawan pemerintahan yang sah dimulai tanggal 15 Februari 1958 dengan markasnya di Bukittinggi. Tujuannya untuk memisahkan diri dari pemerintahan Jakarta. Sjafruddin berperan sebagai Perdana Menteri, sementara Mohammad Natsir, Burhanuddin Harahap, Sumitro Djojohadikusumo dan Simbolon adalah menteri kabinet. Dua hari setelah pernyataan memberontak, gerakan yang berpusat di Sulawesi, yaitu Permesta, kemudian bergabung dengan PRRI. Gerakan ini kemudian dikenal dengan nama gerakan pemberontakan PRRI/Permesta (lihat Ricklefs 1981: 250). Versi pemerintah tentang gerakan pemberontakan ini dapat dilihat dari terbitan khusus oleh pihak tentara ketika itu (Darmosugondo 1958: 18, 51).

¹⁴ Masyumi singkatan dari Majelis Syura Muslimin Indonesia adalah pelopor demokrasi di Indonesia (Maarif 1993: 112). Para pendiri dan pemimpin partai ini adalah tokoh-tokoh Islam, berpendidikan Barat, pendukung-pendukung demokrasi yang handal. Fachry Ali (1996: 215) menggambarkan Natsir sebagai “Bapak” kaum intelektual Muslim generasi pertama yang mengalami “pencerahan” dari tradisi intelektual Barat. Natsir adalah sosok dimana intelektual Muslim generasi baru seperti Deliar Noer, Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, M. Amin Rais dan Ahmad Syafii Maarif, untuk menyebut diantaranya, harus berguru. Dilihat dari perspektif ini, menurut Fachry, Natsir adalah “representasi tokoh besar yang menyatukan dua peradaban (Islam dan Barat) dalam dirinya dan memilih Islam sebagai basis kehidupannya dengan menggunakan tradisi Barat sebagai alat metodologisnya untuk menafsirkan realitas (1996: 215). Dengan demikian, pembubaran partai Masyumi adalah sebuah tragedi besar di kalangan orang Islam ketika itu.

¹⁵ Pemimpin-pemimpin utamanya seperti Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara dan Burhanuddin Harahap dimasukkan penjara dari tahun 1961 sampai 1967. Selain itu, pada tahun 1962, beberapa pemimpin Islam yang terlibat gerakan PRRI/Permesta atau tidak dipenjarakan. Mereka adalah para pemimpin Masyumi yang lain yaitu Prawoto Mangkusasmito, Mohammad Roem, M. Yunan Nasution, E.Z. Muttaqien, K.H. Isa Anshary, Hamka, Ghazali Sjahlan, Jusuf Wibisono, Kasman Singodimejo, Kiayi A. Mukti, S. Soemarsono, Djanamar Adjam etc. Akhirnya, terbukti kemudian bahwa orang-orang ini tidak terbukti bersalah (Noer, 1987: 410).

harus berfikir dua kali untuk menjadi kelompok oposisi”. Begitu besar kebencian orang-orang Islam ketika itu terhadap Soekarno dan para pendukungnya, termasuk pada PKI dan sayap kiri PNI, “itulah barangkali mengapa orang-orang Islam sangat aktif berperan mendukung kejatuhan Orde Lama dan mendukung munculnya Orde Baru”.¹⁶

Memasuki kurun Orde Baru, kaum Muslimin bahu-membahu bersama para aktifis mahasiswa yang berdemonstrasi menuntut Soekarno mundur, bersuka cita atas jatuhnya Orde Lama dan menyambut sistem politik baru dengan harapan yang tinggi akan perbaikan kehidupan politik. Tetapi berlawanan dengan harapan mereka, Soeharto malah lagi-lagi membuat frustrasi kalangan Islam dengan tindakan-tindakan politiknya yang mengecewakan. Ia menolak rehabilitasi Masyumi pada tahun 1968. Walaupun tuntutan rehabilitasi berulang-ulang disuarakan, pemerintahan Soeharto, didukung militer tetap pada sikapnya. Tidak hanya itu, pelarangan ini diikuti oleh sikap membatasi para aktifis Masyumi dalam partai politik yang baru terbentuk yaitu Parmusi (Partai Muslimin Indonesia). Beberapa tahun kemudian, pemerintah juga mengundang kemarahan kalangan Islam ketika mengesahkan Undang-undang Perkawinan 1975 yang dianggap sekuler. Kalangan Islam lagi-lagi berdemonstrasi memprotes UU itu bersama mahasiswa, sampai akhirnya persidangan dalam gedung DPR memodifikasi beberapa pasal untuk memenuhi tuntutan kalangan Islam yang dimotori oleh PPP (Partai Persatuan Pembangunan) ketika itu. Satu dekade kemudian, dan ini yang paling melukai perasaan umat, di bawah komando Jenderal Beni Moerdani, rezim Soeharto membantai ratusan kaum Muslimin dalam peristiwa Tanjung Priok tahun 1984 yang hingga kini belum terungkap alias masih misteri.¹⁷ Tahun 1985, pemerintah melarang penggunaan dasar Islam dalam semua partai politik dan organisasi masa dan mewajibkan pencantuman ideologi negara yaitu Asas Tunggal Pancasila.

Watak otoriter kekuasaan Rezim Soeharto ternyata melebihi otoritarianismenya Soekarno sendiri. Soeharto sangat kuat dan pemerintahannya adalah mesin yang menopang kekuasaannya. Selama lebih dari 30 tahun, politik negara mendominasi kekuatan politik rakyat. Begitu hegemoniknya kekuasaan Soeharto, pengaruhnya menyentuh hampir setiap relung hati dan sudut kehidupan masyarakat. Soeharto membangun kekuasaannya melalui tiga jalur ampuh: militer, birokrasi dan Golongan Karya. Melalui militer, dia mempertahankan doktrin Dwi Fungsi ABRI

¹⁶ Soekarno memiliki alasan sendiri untuk tidak menyukai orang-orang Islam ketika itu. Selain kelompok Islam menentang dia secara politik, mereka juga telah melakukan pemberontakan terhadap negara kesatuan Indonesia dan terhadap posisi dirinya sendiri. (Horikoshi 1975; Dijk 1981).

¹⁷ Kasus Tanjung Priok 1984 ini mengandung misteri besar. Sampai jatuhnya Orde Baru tahun 1998 --berarti selama 14 tahun-- kasus ini tidak terungkap alias dibungkam pemerintah. Setelah kejatuhan Soeharto pun --bahkan setelah ada KOMNASHAM sekalipun-- tidak juga cukup mudah untuk membongkar pembunuhan massal ini walaupun tuntutan keluarga korban dan masyarakat luas tak henti-henti menuntut kasus ini dibongkar dan agar dua perwira penting yang bertanggung jawab yaitu Try Sutrisno dan Beny Moerdani digiring ke pengadilan. Masih kuatnya pengaruh para petinggi militer dan aktor-aktor penting pemerintahan Soeharto membuat kasus ini terkatung-katung sampai sekarang.

dimana militer memiliki peranan yang *legitimate* dalam kehidupan politik. Militerisasi birokrasi yang kuat adalah pengejawantahan dari doktrin Dwi Fungsi ABRI. Dalam kabinet 1985, dari seluruh menteri yang berjumlah 37 orang, 14-nya berlatar belakang militer (Liddle, 1996a: 19). Dari studi yang dilakukan tahun 1982, 52 dari 106 posisi sub kabinet seperti sekretaris jenderal, direktur jenderal dan inspektur jenderal dipegang oleh orang-orang militer (MacDougall, 1982: 89 –121). Sampai tahun 1985, di wilayah-wilayah regional, sekitar sepertiga dari 27 jabatan gubernur dan bupati juga dipegang oleh orang-orang militer.

Golkar adalah partai politik pemerintah yang menjadi mayoritas penguasa selama hampir tiga dekade dan terus-menerus memenangkan pemilu sebagai bukti kekuatan politik Soeharto. Konsekuensinya, dua partai politik lain, PPP dan PDI sangat lemah dan hanya memainkan peranan komplementer yang tidak memiliki pengaruh dalam proses pembuatan keputusan-keputusan publik dalam skala nasional. Hidupnya partai-partai non-Golkar hanya sekadar untuk membuktikan bahwa Indonesia, di dunia internasional, adalah sebuah negara yang menganut sistem multipartai sebagai indikasi negara demokrasi. Tapi kenyataannya, Soeharto memobilisasi birokrasi sebagai mesin politiknya yang efektif untuk mendukung pemerintah. Selama Orde Baru, birokrasi sangat berkuasa dan mendominasi pemerintahan. Menurut William Liddle (1996a: 18), ada tiga alasan mengapa birokrasi menjadi tumpuan kekuatan politik Orde Baru: *Pertama*, karena “birokrasi menyerap masyarakat” (*bureaucracy pervades society*). Di samping menjadi “perusahaan besar” di kota-kota dan di daerah-daerah, hampir setiap aspek kehidupan masyarakat Indonesia seperti kesehatan, perbankan, agen-agen pemasaran dan bahkan urusan agama dibuat ada kaitan dan ada hubungannya dengan birokrasi pemerintah untuk memudahkan pemerintah mengontrol masyarakat. *Kedua*, birokrat adalah aktor yang *legitimate* untuk mendamaikan konflik-konflik masyarakat yang muncul sebagai eksese dari kebijakan-kebijakan pembangunan. Militer, birokrasi dan partai Golkar adalah unsur-unsur utama pendukung pemerintah. Struktur politik seperti ini oleh Liddle (1996b: 18) digambarkan sebagai “*a steeply ascending pyramid*” (tangga piramida yang tersusun). “Dipuncaknya adalah presiden sebagai penguasa tertinggi, presiden mengomando militer yang *primus inter pares* dalam birokrasi, yang pada gilirannya, menyebar mengendalikan masyarakat.”

Dengan politik negara yang kuat seperti ini, hubungan antara negara dan masyarakat menjadi hegemonik. Tak seorang pun mampu menghadapi kekuatan negara. Pers misalnya. Di Barat, pers dikenal sebagai “*the fourth estate*” (kekuatan keempat) setelah legislatif, eksekutif dan yudikatif. Di Indonesia masa Orde Baru, tiga kekuatan ini dikooptasi dan diokupasi oleh pemerintah. Begitu pula halnya dengan kekuatan keempat. Tahun 1999 misalnya, pemerintah memberangus tiga majalah nasional yaitu *Tempo*, *Editor* dan *Detik*. Pemerintah juga sukses membungkam kebebasan berekspresi masyarakat. Aktifitas sosial, politik, kebudayaan, agama dan

apa saja yang mencoba mengkritik pemerintah dilarang. Pada awal tahun 1970an, pemerintah membentuk lembaga Komando Operasional Keamanan dan Ketertiban (Kopkamtib). Institusi ini sangat kuat yang “memiliki kewenangan untuk menangkap tanpa alasan dan memenjarakan siapa saja yang mencoba melakukan tindakan subversif” (Liddle, 1996b: 19). Dalam situasi dimana kelompok Islam disudutkan sebagai mengancam Pancasila, umat Islam sangat menderita dengan kehadiran lembaga Kopkamtib ini. Kegiatan agama apa saja, baik berupa ceramah, pertemuan dan diskusi ataupun seminar harus selalu mendapat izin dari pemerintah. Pada tahun 1990an, Kopkamtib ini dipimpin oleh Letnan Jenderal L.B. Moerdani. Sejak adanya lembaga ini, larangan demi larangan dikeluarkan oleh pemerintah. Pertunjukan seni, penerbitan buku, diskusi mahasiswa dan apa saja yang bernuansa mengkritik pemerintah pasti dilarang atau dibubarkan. Dalam suasana seperti itu, walaupun Orde Baru memiliki institusi politik modern seperti MPR/DPR, partai politik, pers dan pengadilan, Soeharto, selama lebih dari 30 tahun, secara personal adalah *the real power* dalam jagat politik Indonesia (Neher, 1994; Fealy, 1996; Liddle, 1996b).

Dihadapkan pada karakter kekuasaan seperti ini dan kenyataan bahwa sebagian aktor politik non-Muslim menduduki posisi-posisi penting dalam lingkaran elit Orde Baru, banyak aktifis Islam berkesimpulan bahwa “pemerintahan Orde Baru telah dibajak oleh aliansi katolik Cina yang anti Islam, mantan aktifis sosialis PSI dan pejabat militer. Banyak telunjuk mengarah pada Jenderal Ali Murtopo sebagai *mastermind* dibalik kebijakan-kebijakan tersebut” (Hefner, 1997: 78).¹⁸ Mengamati pemerintahan otoriter Soeharto, Wertheim (1975: 88) berkesimpulan:

Umat Islam di Indonesia benar-benar merasa frustrasi. Bukan saja tidak mampu meningkatkan posisi politik sejak kejatuhan Soekarno; Islam juga telah dijauhkan dari posisi-posisi politik, berbeda dengan peran mereka sendiri ketika zaman kolonial. Bagi umat Islam, rezim Soeharto telah menjadi “neo-kolonialis.” Seperti halnya pemerintah kolonial, pemerintah Soeharto juga menginginkan organisasi-organisasi Islam untuk tidak terlibat dalam aktifitas-aktifitas politik tetapi diminta untuk hanya mengurus persoalan-persoalan agama saja.

Semua tekanan politik ini telah menyudutkan kalangan Islam dan memberikan kesadaran bahwa mereka pada kenyataannya lemah secara politik. Ini akhirnya menciptakan kondisi psikologis dimana mereka merasa mayoritas dalam jumlah tetapi minoritas dalam kualitas. Pada

¹⁸ Ali Murtopo adalah kepala Operasi Khusus (OPSUS), sebuah lembaga operasi intelijen yang terkait dengan Komando Strategis Angkatan Darat (Kostrad) yang sangat berkuasa pada tahun 1970an. Selama masa-masa awal Orde Baru, Ali Murtopo adalah salah satu orang kepercayaan terdekat Presiden Soeharto (Robinson 1986: 148-152). Dia dikenal sebagai seorang Katolik Cina diantara para penasehat terpercaya. Bersama dengan aliansi katoliknya, tahun 1970, Ali Murtopo mendirikan CSIS (Center for Strategic and International Studies). Aliansi ini sangat berperan dalam strategi dibelakang pemilu 1971 dan pembentukan Golkar. Lebih penting dari itu, Ali Murtopo dan aliansinya bertanggung jawab atas perlakuan kejam dan pencekaln terhadap tokoh-tokoh Islam dan partai politik pada tahun 1973 (Ward 1974; Boland 1971: 150-153). Singkatnya, iklim politik di awal Orde Baru menunjukkan ketegangan antara para aktifis Islam, nasionalis sekuler dan aliansi sosialis Katolik.

gilirannya, mayoritas Islam berubah menjadi minoritas secara mental. Kenyataan ini oleh Schwarz (1997: 129) disebut “sebuah anomali.” Schwarz menyebutkan, anomali kelompok mayoritas yang merasa diperlakukan sebagai kelompok minoritas sering ditemukan dalam hubungan antara kelompok-kelompok agama di Indonesia. Ia melihat “*Muslim leaders often sound and act like members of a persecuted minority*” (para pemimpin Islam sering bersuara dan bersikap seperti kelompok minoritas yang tertuduh) (Schwarz, 1997: 129-30).¹⁹ Merasakan puncak-puncaknya penindasan politik di awal-awal Orde Baru, Mohammad Natsir, mantan pemimpin Masyumi, mengkespresikan kekesalannya secara akurat namun cukup menyedihkan dengan ungkapannya “pemerintah telah benar-benar memperlakukan kita seperti kucing kurus yang terseok-seok” (McVey, 1983: 199).

Tentang lemahnya kualitas umat Islam Indonesia ketika itu, sesungguhnya tidak hanya disebabkan karena secara politik tidak mampu berperan, bahkan realitas politik umat seperti itu sesungguhnya adalah ‘akibat’ bukan ‘penyebab.’ Yang lebih mendasar dan realistis dari alasan politik adalah alasan sosial yaitu bahwa umat Islam Indonesia mayoritas dalam jumlah tetapi memang minoritas dalam kualitas dan sumber daya manusia. Hal ini sangat dirasakan pada tahun-tahun pertama Orde Baru ketika pemerintah menjalankan kebijakan politik modernisasi. Ketika itu arena politik didominasi oleh para aktifis dengan latar belakang nasionalis sekuler, Kristen dan kelompok sosialis. Disisi lain, para pemimpin Masyumi diperlakukan buruk dan aktifitas politik mereka dibatasi. Kemudian, mayoritas umat ketika itu umumnya berpendidikan rendah, miskin dan tidak memiliki keahlian.²⁰ Sejak periode awal Orde Baru sampai tahun 1970an, kalangan Islam tidak mampu menyediakan sumber-sumber daya manusia unggulan yang dibutuhkan oleh negara yang baru merdeka. Indonesia ketika itu masih berada dalam tahapan masyarakat yang disebut Fachry Ali (1989) sebagai “masyarakat sawah,” sebuah istilah yang diasosiasikan kepada masyarakat petani tradisional yang tidak memiliki keahlian industrial dan teknologi. Dari kenyataan itu, politik Islam memang belum memiliki kekuatan, sementara politik pemerintah Orde Baru

¹⁹ Perasaan minoritas di zaman merdeka ini sangat ironis jika kita mengingat bagaimana jasa dan peranan umat Islam dalam perjuangan kemerdekaan sejak zaman kolonial sampai pembubaran PKI tahun 1960an. Sejarah Indonesia abad ke-19 menunjukkan bagaimana perjuangan gerakan kemerdekaan berbasis ideologi Islam melawan kekuasaan asing sangat berlimpah sejak Perang Jawa (1825 – 1930), Perang Aceh (1873 –1908) dan pemberontakan petani di Banten tahun 1888. Kemudian pemberontakan KH.Zaenal Musthafa di Tasikmalaya, pemberontakan Cimareme Garut tahun 1917 dan banyak lagi yang lainnya dalam lingkup yang bervariasi. Untuk studi gerakan pemberontakan melawan kolonial abad XIX , lihat Sartono Kartodirjo (1966, 1978). Melihat semaraknya gerakan pemberontakan yang diprakarsai orang-orang Islam, Kahin menyimpulkan, “*one of the most important factors contributing to the growth of an integrated nationalism [which in turn facilitated] the high degree of religious homogeneity that prevailed in Indonesia, over 90 percent of the population being Mohammedan*” (1952: 38). Homogenitas agama (Islam) yang berperan penting sebagai kendaraan efektif bagi gerakan-gerakan nasional, bagi Kahin, penting tidak hanya sebagai ikatan massa (*common bond*) tetapi karena agama merupakan “*a sort of symbols as against an alien intruder and oppressor of a different religion.*” Lihat Kahin 1952, terutama Chapter II, hal. 37 – 63.

²⁰ Sebagai gambaran, sebagaimana dikutip Fachry Ali dari Wertheim (1956) dan Feith (1958: 32), lima tahun setelah merdeka (tahun 1950), Indonesia hanya memiliki sekitar 240 lulusan Sekolah Menengah Atas (SMA), dan hanya sedikit sekali yang mampu membaca/berlangganan koran-koran yang berbahasa Indonesia, Belanda dan Cina.

dominan dengan kelompok abangan sebagai figur-figurnya. Selama beberapa dekade, para aktifis dan tokoh-tokoh Islam yang merepresentasikan aspirasi Islam mayoritas tetap tidak berperan, terkucilkan, dan terpinggirkan.

Baru, memasuki tahun 1980an, kondisi mulai berubah. Perubahan-perubahan penting terjadi dalam masyarakat Islam sejak itu. Perubahan dramatis dalam bidang politik, ekonomi dan kehidupan agama terjadi cukup signifikan disebabkan oleh proses pembangunan yang masif yang dijalankan oleh pemerintah. Dalam bidang politik, tahun 1985, pemerintah Orde Baru menerapkan program Asas Tunggal untuk menghapuskan “ideologi primordial” dari partai-partai politik dan organisasi massa. Kebijakan ini dalam perjalanannya kemudian menghasilkan proses yang disebut “deideologisasi” dan “depolitisasi” dalam masyarakat. Akibat dari proses deideologisasi dan depolitisasi yang dijalankan pemerintah ini, tahun 1980an, kalangan Islam kemudian mulai meninggalkan medan politik formal (seperti partai politik) dan bergerak mereorientasikan dirinya kepada medan yang lebih luas dan kondusif bagi pengembangan Islam yaitu gerakan kultural seperti pendidikan dan dakwah. Program orientasi kultural ini kemudian membawa hasil yang konkrit. Perilaku politik pemerintah mulai ramah terhadap kalangan Islam. Pandangan sebagai “radikal” dan “ideologis” terhadap kelompok Islam mulai berubah perlahan.

Kita lihat perubahan yang disebabkan oleh pembangunan ekonomi dan bagaimana dampak sosiologisnya terhadap masyarakat Islam. Dalam sektor ekonomi, program pembangunan Orde Baru mengalami kesuksesan dengan rata-rata pertumbuhan GDP (*General Domestic Product*) lebih dari 7,5 persen pertahun. Hal ini telah menaikkan inkam perkapita masyarakat dari dibawah US \$420 menjadi US \$4500. “Revolusi pendidikan” kemudian terjadi disebabkan kenaikan demi kenaikan anggaran pendidikan oleh pemerintan walaupun masih sangat terbilang kecil. Di sisi lain, proses modernisasi dan industrialisasi telah mendorong terjadinya urbanisasi yang kemudian juga menjadi penyebab munculnya kesejahteraan jenis baru yaitu dari sektor industri bukan pertanian. Orang-orang kaya baru di perkotaan pun bermunculan disebabkan oleh proses pembangunan industri. Kemunculan orang-orang kaya baru inilah yang kemudian disebut sebagai kelahiran kelas menengah, sebuah kelas sosial ekonomi baru yang mulai menikmati kemakmuran. Kelas sosial ekonomi baru ini tak pelak lagi secara luas adalah umat Islam yang berdomisili di wilayah-wilayah perkotaan. Kelas menengah Muslim yang mulai terbentuk ini adalah kelas masyarakat terdidik umumnya adalah kaum profesional, modernis, aktif dalam kegiatan sosial, ekonomi dan kebudayaan, dan tidak tertarik lagi kepada orientasi politik lama (Islam politik yang berorientasi ideologi dan negara Islam). Dampak politik dari orientasi baru yang kultural ini adalah munculnya hubungan yang lebih baik dan fungsional antara komunitas Islam dengan pemerintah.

Walaupun masih dalam level simbol, kelas menengah Muslim, sejak tahun 1980an, telah menjadi kekuatan penggerak bagi proses Islamisasi yang terjadi hampir di semua level sosial dan politik di Indonesia. Saat islamisasi sedang berlangsung, kelas menengah tengah tumbuh menjadi kekuatan penting. Ketika kalangan menengah Islam ini sedang mengalami mobilisasi vertikal, pemerintah membuka dirinya untuk mengakomodasi kekuatan yang sedang tumbuh ini. Kelas menengah Muslim pada periode ini mulai memiliki kekuatan memasuki pusat kekuasaan. Pejabat pemerintah dan birokrat kemudian mengalami apa yang disebut dengan “santrinisasi” atau “*ijo royo-royo*,” sebuah istilah yang pernah populer sebagai proses “penghijauan” di lembaga DPR/MPR. Terbawa arus kuat kelompok santri yang semakin terbuka dan bertambah luas secara kuantitas, kelompok abangan pun semakin lama semakin terpengaruh mengalami proses santrinisasi. Sejalan dengan proses islamisasi yang terus menguat, “jumlah” mereka kemudian semakin berkurang. Sejak pertengahan tahun 1980an, dominasi kelompok abangan mulai menurun dan hegemoni kaum santri mulai menguat. Lonceng kematian dominasi kaum abangan Jawa dalam birokrasi Orde Baru kemudian “dibunyikan” oleh Presiden Soeharto sendiri --yang sebelumnya dikenal sebagai abangan dan jauh dari tradisi Islam-- pada tanggal 6 Desember 1990, ketika ia mendukung dan meresmikan berdirinya organisasi Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI),²¹ sebuah organisasi modern yang paling representatif mempresentasikan telah hadirnya sebuah kelas sosial baru di tengah-tengah umat Islam Indonesia yaitu kelas menengah Muslim. Perubahan sosial politik penting sedang terjadi ketika itu. ICMI kemudian tumbuh menjadi kekuatan kelas menengah yang signifikan. Menurut catatan Arief Budiman (1994: 232):

Banyak anggotanya menjadi anggota parlemen dan menjadi menteri. Koran baru yaitu *Republika* didirikan dan sebuah bank Islam yaitu Bank Muamalat juga berdiri. CIDES, lembaga kelompok akademisi dan para pemikir muda juga dibentuk dan mulai bekerja. Dengan cepat, kelas menengah Muslim ini telah berpengaruh besar dalam dinamika Islam di Indonesia.

ICMI saat itu tidak hanya sangat berpengaruh, sebagai organisasi kelas menengah pun berkembang cepat dan meluas. Pada kongres keduanya saja di Jakarta,

²¹ Pendirian ICMI ini cukup fenomenal. Berbagai respon dan komentar muncul di sekitar pendiriannya. Bagi para sarjana seperti Robert Hefner, Nakamura, Douglas Ramage dan Arief Budiman, kemudian juga para pendukung dan aktifis ICMI yaitu Kuntowijoyo, Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Imaduddin Abdulrahim dan Amien Rais, ICMI adalah simbol kebangkitan politik Islam dan jalan pintu masuk bagi kalangan Islam ketika itu untuk bisa berperan di pusat kekuasaan setelah sekian lama terpinggirkan. Tetapi bagi yang lain, yang dikenal sebagai analis sekuler, seperti Abdurrahman Wahid dan William Liddle, ICMI tidak lain adalah bentuk kooptasi Soeharto atas kelompok Islam yang sedang naik untuk tujuan politiknya yaitu pemilu 1992. Bagi Wahid dan Liddle, ketika Soeharto menjadi presiden lagi untuk periode berikutnya, ICMI akan ditinggalkan begitu saja dan akan kehilangan kekuasaannya (lihat Liddle 1996a; Schwarz 1994). Bagi kelompok ini, ICMI adalah kendaraan untuk kepentingan politik kelompok Muslim “modernis radikal” (yaitu posisi di pemerintahan atau mendirikan negara Islam). Kasus kejatuhan Soeharto kemudian menunjukkan bahwa pandangan sekuler ini tidak terbukti. Setelah kejatuhan Soeharto tahun 1998, ICMI masih tetap berdiri bahkan pengaruhnya menguat di masa-masa awal reformasi dengan terpilihnya Habibie sebagai presiden dan banyak anggotanya menjadi menteri.

1.200 delegasi hadir, mewakili 42.000 anggotanya dari seluruh propinsi di Indonesia. Dari komunitas-komunitas Islam luar negeri juga berpartisipasi. Menteri Riset dan Teknologi, B.J. Habibie, yang dipandang sebagai menteri favoritnya Soeharto, terpilih menjadi pemimpinnya yang kedua kali. 16 menteri, hampir setengahnya dari anggota kabinet, duduk di jajaran ketua-ketua ICMI dan presiden Soeharto sendiri berperan sebagai Pelindung. (Liddle, 1996a: 613).

Bagi kelas menengah di wilayah-wilayah perkotaan, ICMI telah menjadi simbol kebangkitan *political capital* kelompok Islam. Lebih dari itu, ICMI juga telah menjadi simbol identitas Islam modern dimana umat Islam tidak lagi merasa terbelakang dan marjinal. Dewi Fortuna Anwar merasakan betul perubahan citra ini. “Dulu, Islam diasosiasikan dengan keterbelakangan dan kemiskinan, dan kalangan Islam cenderung merasa rendah diri dengan keislaman mereka... [tetapi sekarang] Islam tidak lagi dipandang sebagai agamanya orang-orang yang kalah” (Vatikiotis, 1996: 153). Dengan kata lain, melalui ICMI, Islam mempresentasikan dirinya dalam citra yang modern. Salah satu dampaknya adalah tahun 1990an, modernitas ICMI telah memberikan landasan bagi banyak kalangan Islam untuk mulai menunjukkan identitas keislaman mereka yang sebelumnya kurang percaya diri. Fenomena psikologis keagamaan telah muncul dimana para pejabat pemerintah dan para birokrat “berlomba” menunjukkan identitas keislaman mereka. Pada saat kelompok abangan menguasai birokrasi pemerintahan dan militer, menunjukkan identitas keislaman secara terbuka adalah sesuatu yang “tidak mungkin” karena keislaman identik dengan ancaman pada negara dan telah menjadi stigma anti Pancasila. Istilah “satinisasi birokrasi” atau “birokratisasi santri” telah menjadi jargon yang populer untuk menggambarkan hubungan yang membaik antara Islam dan negara. Begitu kuatnya perubahan simbol-simbol hegemoni budaya ketika itu, muncul tren sosial kultural di kalangan elit Indonesia, kelas menengah Muslim di kota-kota besar dan kelompok terpelajar yaitu munculnya perasaan *out of date* jika mereka tidak terlibat dalam diskursus ICMI atau tidak menjadi anggota.

Liddle (1996: 613-4) memperlihatkan keheranannya dan cukup terkejut melihat orang-orang yang tidak memiliki latar belakang keislaman atau sebelumnya tidak simpati kepada perkembangan Islam seperti Wakil Presiden Try Sutrisno (Panglima ABRI 1988 - 1993) mantan Wakil Presiden Sudharmono, yang dalam masa perjuangan revolusi kemerdekaan tahun 1945 -1949 diduga memiliki keterkaitan dengan gerakan sayap kiri (PKI), Ginanjar Kartasasmita (mantan aktifis PNI) dan Jenderal Rudini (mantan Kasad dan Menteri Dalam Negeri), semuanya berpartisipasi dalam pendirian ICMI. Keheranan Liddle belum habis, “banyak aktifis dan intelektual Muslim di luar

lingkaran negara juga tercatat diantara 148 pengurus ICMI.” Mereka termasuk KH. Ali Yafie, Sri Bintang Pamungkas, Imaduddin Abdurrahim, beberapa unsur pimpinan NU (yang memiliki sekitar 30 juta pengikut) dan Amien Rais (Pemimpin Muhammadiyah, organisasi pendidikan terbesar di Indonesia) yang saat itu “memainkan peranan kunci dalam kongres dan terpilih sebagai Ketua Dewan Pakar ICMI”.

Terlepas dari terjadinya mobilisasi kaum santri, ada juga faktor resiprokal (saling keterpengaruhan) antara pemerintah dan umat Islam. Nurcholis Madjid (1993) mendeskripsikan saling keterpengaruhan ini sebagai “titik temu kondisi-kondisi obyektif dan subyektif.” Kondisi obyektif adalah diterimanya Islam oleh pemerintah dan kondisi subyektif adalah harapan kalangan Islam untuk mendominasi pemerintahan. Dua kondisi ini, menurut Cak Nur, terlihat dari proses penghijauan di DPR/MPR sebagai hasil dari Islamisasi tahun 1990an.

Bagi Cak Nur, islamisasi yang ekstensif dan kemunculan kelas menengah Muslim tahun 1990an adalah sebagai hasil dari proses panjang hubungan Islam dan pemerintah. Tahun 1950an, dibuat kesepakatan antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan. Ketika itu disepakati bahwa sekolah-sekolah agama akan mendapat pendidikan umum, dan sebaliknya, sekolah-sekolah umum akan mendapatkan pendidikan agama. Akibatnya, banyak orang tua santri ketika itu menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah umum karena mereka tidak memiliki beban psikologis lagi. Sebagai hasilnya, menurut Cak Nur, di tahun 1960an, mereka yang bergelar BA banyak sekali. Di tahun 1970an, jumlah sarjana melimpah. Namun, saat itu mereka masih disibukkan oleh urusan-urusan individunya. Sebagian mereka mencari lapangan kerja dan yang lain menikah. Tahun 1980an, para sarjana Islam ini mulai bergerak keluar komunitas dirinya sehingga ekspresi keislaman tampak di kantor-kantor, di hotel-hotel, birokrasi dan sebagainya. Namun, ini pun baru sebagai fenomena sosial. Baru di tahun 1990an lah, pengaruh dan nuansa politiknya mulai terasa. Dan ini adalah sebuah perkembangan yang bisa dimengerti. Jika perkembangan ini dibendung, kata Cak Nur, akan berbahaya karena akan melawan arus. Soeharto yang sudah sangat faham akan proses pembangunan, cukup bijaksana menangkap arus gelombang ini, makanya ia kemudian mendukung pembentukan ICMI. Soeharto akan merasa aman bersama komunitas Islam yang sedang menguat. Dari perspektif inilah, proses penghijauan atau menguatnya Islam dalam pemerintahan adalah sebuah proses alami dan akan terus terjadi sampai keseimbangan baru terjadi.²²

²² Lihat “Rindu Kehidupan Zaman Masyumi,” wawancara Majalah Amanah dengan Nurcholish Madjid 11- 12 Januari 1993. Senada dengan Cak Nur, Dawam Rahardjo (1993: 329) juga menyaksikan “panen raya” kelas menengah santri terdidik terjadi di tahun 1970an: “Meraka pada mulanya memasuki pemerintahan (sebagai pegawai negeri) dan menjadi dosen di perguruan-perguruan tinggi melalui hubungan patronase dengan senior-senior mereka. Sebagian mereka juga memasuki dunia bisnis dan profesional. Dalam proses itu, dikotomi santri-abangan mulai luntur, dalam persepsi

Menguatkan kesimpulan ini, Aswab Mahasin (1984) mengatakan bahwa kelas menengah Muslim adalah bukti dari dua fenomena: *Pertama*, apa yang disebut Aswab sebagai “borjuisiasi anak-anak Muslim atau priyayisasi santri.” Aswab tidak setuju dengan pendekatan “ekonomi bazar” Geertz²³ dan mengatakan bahwa pengiriman anak-anak kaum santri ke sekolah-sekolah modern adalah basis dari munculnya generasi baru karena melalui rute pendidikan modern inilah, anak-anak Muslim masuk dalam kelas sosial baru yaitu kelas menengah. Melalui penjelasan ini, Aswab sesungguhnya menegaskan ide Bourdieu –pemikir Posmodern asal Perancis-- tentang “*cultural capital*.” Bourdieu mengamati bahwa untuk meraih dan mempertahankan posisi kelas dalam masyarakat, masyarakat modern tidak lagi mewariskan modal-modal material pada anak-anak mereka melainkan membekalinya dengan ‘*cultural capital*’ (modal kultural) berupa lingkungan belajar (keahlian komputer, kursus-kursus dll), nilai-nilai pendidikan atau mengirim anak-anak mereka ke sekolah-sekolah untuk mendapatkan posisi sosial yang lebih baik di masyarakat. Melalui transfer modal kultural ini, anak-anak modern akan memiliki sejumlah keistimewaan-keistimewaan sosial sehingga dapat memasuki lingkaran-lingkaran elit masyarakat walaupun dengan absennya kekayaan individu (Bourdieu and Passeron, 1977). *Kedua*, pencarian ekspresi religius kelas menengah Muslim. Disebabkan proses sekularisasi yang kuat, mereka tidak menemukan kehidupan yang damai dan menentramkan dalam peradaban modern yang akhirnya mendorong mereka kembali pada nilai-nilai agama.

Kepasrahan pada nilai-nilai agama dalam masyarakat Islam dapat menyembuhkan mereka dari gejala-gejala krisis sosial dan malaise ekonomi [...] karena agama dapat memberikan realisme moral yang terumuskan dengan baik dan dapat membendung konsern-konsern duniawi. Kebutuhan akan peneguhan moral ini membantu menjelaskan mengapa, walaupun ada asumsi bahwa agama telah mengalami erosi oleh proses politik pada era pasca kemerdekaan, peranan agama sebagai sebuah kekuatan sosial semakin tumbuh berkembang (Vatikiotis, 1996: 154).

Dengan kemunculan kelas ini, posisi politis kalangan Islam pada tahun 1990an telah berubah secara drastis. Mereka memiliki *bargaining position* dan diperhitungkan. Kaum Muslimin, kata Arief Budiman (1994: 233), bergerak “dari gerakan berbasis kelas bawah, sekarang telah mengalami transformasi kepada kelas menengah. Dari gerakan diluar lingkaran kekuasaan, sekarang sedang bergerak dalam struktur negara”. Dengan kata lain, kelompok Islam yang

maupun dalam realitas sosial. Tahun 1980an, mereka kemudian menduduki posisi-posisi lebih tinggi dalam karir mereka di birokrasi dan menjadi manajer di perusahaan-perusahaan.”

²³ Dalam teori ekonomi bazar-nya, Geertz melihat perkembangan *entrepreneurship* (kewirausahaan) dalam ekonomi modern bermula dari *petty trading* (pedagang-pedagang kecil). Bagi Mahasin (1990: 140), ekonomi bazar “tampaknya hanya memberikan harapan-harapan palsu. Sektor negara tetap dominan dalam ekonomi dan sektor-sektor swasta sebagian besarnya berada dalam monopoli kelompok Cina dan klien pengusaha yang memberi bantuan. Tidak ada jalan bagi ekonomi bazar untuk merubah dirinya menjadi tipe ekonomi perusahaan.

sebelumnya berada dalam posisi marjinal sekarang telah menjadi gerakan berpengaruh dalam pusat kekuasaan dan sedang menciptakan keseimbangan baru dalam masyarakat Indonesia yang pluralistik. “Setelah hampir tiga dekade Orde Baru berkuasa,” ujar Syafii Maarif (1993), “baru dalam kabinet Pembangunan VI tahun 1993 inilah, jumlah menteri secara seimbang merefleksikan komposisi penduduk Indonesia dimana umat Islam adalah mayoritas.” Sekitar 90% dari jumlah menteri adalah dari kelompok santri, baik secara kuantitas dan maupun kualitas. Begitu besarnya pengaruh politik Islam saat itu dan begitu banyaknya kaum santri duduk di pemerintahan, William Liddle (1996a: 913) menyebut periode tahun 1990an sebagai “*Islamic Turn in Indonesia*” (Giliran Islam di Indonesia).²⁴ Tumbuhnya pengaruh politik yang kuat kelompok Islam terpelajar ini, diakui oleh beberapa ahli, sebagai bukti kuat telah hadirnya sebuah menengah Muslim di Indonesia (Kuntowojoyo, 1991; Hefner, 1993; Nakamura, 1993; Arief Budiman, 1994; Ramage, 1995; Syafii Anwar, 1995).²⁵

Selain dalam ranah politik, kehadiran kelas menengah juga diperkuat oleh fenomena lain yaitu pemakaian busana muslimah yang muncul sejak awal tahun 1980an. Meletusnya Revolusi Islam Iran tahun 1979 secara psikologis telah menaikkan harga diri umat Islam di mata dunia, terutama Barat. Terilhami oleh wanita-wanita Iran, sejak awal tahun 1980an, busana muslimah di Indonesia kemudian menjadi populer di kalangan pelajar perkotaan. Bermula dari Masjid Salman di Bandung, busana muslimah merebak masuk ke kalangan mahasiswa, pelaku bisnis, artis dan pegawai negeri/birokrat pemerintahan. Mereka mulai bangga memakainya sebagaimana perempuan-perempuan Iran mengenakannya. Mengikuti kemenangan revolusi Islam Iran, fenomena jilbab di Indonesia telah menjadi simbol perlawanan Islam terhadap hegemoni budaya Barat. Masyarakat Islam di berbagai negara disadarkan sesungguhnya mereka kuat, modern dan secara perlahan bisa melepaskan ketergantungannya dari dominasi Barat. Sejak 1980an, dampak revolusi ini terasa di kalangan masyarakat Islam Indonesia. Identitas Islam berupa busana Muslimah telah

²⁴ Walaupun demikian, banyak sarjana Muslim berpendapat bahwa pengaruh politik Islam yang semarak dan luas tersebut belum betul-betul dapat dikatakan sebagai kebangkitan Islam yang sesungguhnya. Yang sedang terjadi saat itu hanyalah simbolisasi Islam untuk tujuan-tujuan politik. ICMI adalah simbol dari bangkitnya kepentingan politik Islam. Kenyataannya, simbol ini telah memainkan peranan penting dalam bagaimana kelompok Islam, yang dulu dianggap *outsiders*, sejak itu mengidentifikasi mereka sebagai kelompok yang sudah berperan dalam negara.

²⁵ Perlu ditambahkan bahwa ini tidak berarti kelas menengah Muslim hanyalah fenomena yang terjadi pada masa Orde Baru. Kemunculan Syarikat Islam (SI) dengan ratusan ribu anggota dan pengikutnya pada tahun 1910an dengan ciri ekonomi kerakyatannya yang menonjol dan Jong Islamiten Bond (JIB), organisasi pemuda Islam tahun 1920an dengan tokohnya KH. Agus Salim, H.O.S. Tjokroaminoto, Syamsurridjal dan yang lainnya, bisa juga dianggap sebagai fenomena kemunculan kelas menengah Muslim. Namun, kelas menengah yang didiskusikan dalam studi ini adalah kelas yang telah mendorong gelombang islamisasi yang tanpa preseden dengan hasilnya yaitu intensifikasi keislaman dalam skala yang luas. Jika awal abad 20 kelas menengah Muslim terbentuk dari organisasi-organisasi komunal, maka kelas menengah tahun 1980-1990an adalah fenomena nasional yang difasilitasi oleh proses pembangunan ekonomi yang cepat dan transformasi pendidikan di kalangan umat yang pada gilirannya mendorong lahirnya dominasi Islam dalam politik Indonesia.

menjadi kebanggaan di kota-kota besar, tersosialisasi secara luas diantara kalangan wanita Muslim dan mahasiswa.

Pada saat pemakaian kerudung/jilbab mulai populer, di sisi lain hadir juga sebuah ekspresi musik yang melantunkan kasidah modern yang menjadi simbol keberagamaan dan kehausan spiritual masyarakat terdidik perkotaan. Jiwa yang gersang masyarakat Muslim perkotaan ini, sejak tahun 1980an disiram oleh teduh dan sejuknya musik kasidah modern dalam bentuk musik pop yang ditampilkan oleh Bimbo. Melalui kasidah modern yang khas kelas menengah ini, grup Bimbo mengenalkan lagi sebuah simbol Islam lain yang memperkuat identitas keagamaan kelas menengah Muslim yang, di sisi lain, ditampilkan oleh semaraknya berjilbab. Acil Bimbo mengatakan bahwa-bahwa lagu-lagu kasidah modern tersebut dimaksudkan untuk menyuguhkan selera musik religius masyarakat Islam urban yang tinggal di wilayah-wilayah perkotaan (Tatang Sumarsono, 1998: 179). Diterimanya musik kasidah modern Bimbo di kalangan masyarakat kelas menengah kota tahun 1980an ini nampaknya karena mereka mencari “ekspresi estetis religius yang damai, tenang dan menyejukkan” (Majalah *Ummat*, 19 Februari 1996). Sebagai alternatif dari kasidah tradisional yang didominasi instrumen-instrumen musik, nada dan syair Arab atau kearab-araban, Bimbo menghadirkan sebuah warna musik kasidah baru yang didominasi oleh alat musik modern yaitu gitar, organ, drum dan lain-lain. Alunan kasidah modern Bimbo ini dirasakan oleh kelas menengah Muslim dengan indah mentransformasikan nilai-nilai agama melalui musik pop. Sebagai grup musik yang telah dengan sukses memuaskan kebutuhan ekspresi religius masyarakat urban, Bimbo mendominasi hampir semua penampilan musik religius yang ditampilkan dalam televisi setiap bulan Ramadhan dan perayaan Iedul Fitri. Bimbo telah memberikan kontribusi besar dalam lanskap seni musik di kalangan kelas menengah tahun 1980an dan 1990an.

Dalam perkembangan selanjutnya, prakarsa Bimbo ini kemudian diikuti oleh performan musik religius artistik yang lain yaitu kelompok Kiayi Kangjeng pimpinan budayawan Emha Ainun Nadjib. Emha bersama kelompoknya seniman Yogyakarta, menghidangkan musik religius kreatif dengan menyulap dan mentransformasikan gamelan Jawa menjadi dentingan-dentingan musik bernuansa religius Islami. Kreasi ini ia persembahkan dalam album Kado Muhammad yang di-*release* tahun 1988. Album ini berisi puisi, musik dan *shalawatan*, diiringi komposisi musik model baru yang merupakan gabungan antara gamelan Jawa seperti demung, saron, gambang, siter, bonang, gender, gong dan lain-lain, dengan unsur-unsur instrumen musik Barat seperti sintesiser, gitar, flute, violin, drum, dan organ. Album Kado Muhammad menuai sukses besar karena dianggap bisa memenuhi selera kreatif masyarakat Muslim kelas menengah dalam bidang musik dan seni religius. Emha bersama krunya kemudian diundang tampil di berbagai kota-kota besar di Indonesia dan beberapa perguruan tinggi ternama untuk menampilkan simfoni kreatifnya. Kemudian,

terinspirasi oleh observasinya bahwa masyarakat Muslim di wilayah-wilayah perkotaan sedang diterjang oleh kehausan musik bernuansa religius, dia kemudian menghadirkan album selanjutnya yaitu “Menyorong Rembulan” tahun 1998 juga berisi lantunan *shalawatan*. Observasi Emha tentang hausnya masyarakat kota akan musik religius tidak meleset. Tidak hanya album keduanya mengalami *best seller*, Emha juga menerima 500 undangan pertahun untuk menampilkan shalawatan Kiayi Kangjeng. Setiap penampilannya dihadiri oleh ribuan orang (*Republika* 4 Nopember 1998; 21 Februari 1999). Semaraknya shalawatan Kiayi Kangjeng adalah fenomena khas kelas menengah Muslim dimana masyarakat Muslim yang sudah mengalami transformasi ekonomi dan pendidikan di kota-kota menemukan ekspresi musik kasidahnya dalam bentuknya yang modern dan menyejukkan rasa.

Selain di bidang musik, ekspresi religius kelas menengah muncul lagi dalam bentuk lain dalam periode yang sama. Tren atau fenomena itu adalah semaraknya pengajian kelas elit. Sejak tahun 1980an, tren pengajian yang khas kelas menengah muncul dan menjamur di hotel-hotel berbintang, kantor-kantor mewah, televisi dan tempat-tempat prestisius lainnya. Paramadina merintis pengajian paket dalam bentuk kursus keagamaan dengan bayaran mahal di bertempat di hotel. Yayasan Tazkia Sehati membuka pengajian-pengajian tasawuf di kalangan elit. Sebelumnya, pengajian agama identik dengan sekelompok orang tradisional, diselenggarakan di madrasah-madrasah dan masjid-masjid dengan suasana pedesaan. Jauh dari kesan-kesan elit dan modern. Tetapi sejak tahun-tahun itulah, pengajian agama mulai merambah menjadi pandangan kelas elit.

Pada periode yang sama, muncul pula ekspresi lain khas kelas menengah Muslim dalam bidang penerbitan Islam yang modern dari segi kemasan, isi dan analisis. Banyak pemikiran yang cenderung liberal mengemuka berbarengan dengan kemunculan lapisan terdidik Islam yang menyuguhkan pandangan Islam yang lebih maju. Berawal dari kelahiran penerbit Pustaka Salman, Mizan membuktikan kehadiran kelas menengah Islam dari dunia pemikiran Islam. Setelah itu, penerbitan-penerbit Islam lain yang bonafid dan modern pun bermunculan. Pra tahun 1980an, media penerbitan Islam identik dengan pembahasan fiqih, akhlak, tauhid dengan *lay out* dan kemasannya yang rata-rata tradisional dan menyedihkan. Kehadiran *Jurnal Ulumul Quran* dan majalah *Ummat* --yang disayangkan tidak berumur lama-- menegaskan kehadiran kelas menengah Muslim, selain *Harian Republika* dan *Jurnal Studia Islamika* yang masih terbit sampai sekarang. Lewat media inilah kelas menengah Muslim menemukan ekspresinya dalam aspek penerbitan, pemikiran dan suguhan Islam yang lain. Belakangan, menyusul penampilan Mizan, muncul penerbit-penerbit modern serupa yang menyuguhkan buku-buku dengan tema-tema keislaman yang khas kelas menengah seperti Penerbit Paramadina, LKiS, Pustaka Pelajar, Pustaka Sufi, Qalam dan yang lainnya.

Dalam bidang organisasi cendekiawan, sebelum dan sesudah ICMI, ada LSAF yang sudah lama bergerak dalam bidang penerbitan jurnal dengan menerbitkan majalah PRISMA. Kemudian Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta yang menerbitkan *Jurnal Studia Islamika*. Dalam tubuh NU ada Lakpesdam NU. Belakangan, yang paling kontroversial, Jaringan Islam Liberal (JIL) hadir mengusung gerakan liberalisasi Islam yang bersemangat sekuler. Kelas menengah Muslim semakin meluaskan dan melebarkan kode-kodenya belakangan ini. Sebagai fenomena yang muncul sejak pertengahan Orde Baru, kelas menengah Muslim memang sebuah kelas sosial baru yang belum banyak diperhatikan dan belum ada studi yang mendalam, padahal semakin hari mereka semakin menegaskan kehadiran, kekuatan dan pengaruhnya di Indonesia.

Ketika Orde Baru memulai program modernisasinya tahun 1970an, dua respon datang dari dua kelompok yang berbeda: Pertama, kelompok yang orientasinya pada kehidupan politik. Kelompok ini konsisten dengan usaha-usaha rehabilitasi partai-partai politik yang sudah dibubarkan seperti Masyumi, Partai Sosialis Indonesia (PSI) dan Partai Nasional Indonesia (PNI). Kedua, kelompok yang fokusnya pada pembangunan ekonomi dan kesejahteraan sosial. Disebabkan oleh tekanan politik yang terus menerus pada kelompok Islam, tokoh-tokoh Masyumi berada dalam kelompok pertama.²⁶ Setelah kejatuhan Soekarno dan pemerintahannya, tokoh-tokoh Islam menyambut kehadiran Orde Baru dengan antusias dengan harapan akan mengembalikan kejayaan Masyumi masa lalu. Harapan ini mendapat dukungan luas dari umat Islam. Hal ini digambarkan B.J. Boland (1971: 151):

On December 16th, 1965, a 'Coordinating Body of Muslim Activities' (Badan Koordinasi Amal Muslim) was formed, uniting 16 Islamic organizations which wanted to work towards a rehabilitation of the Masjumi. Among the supporters were also a few army officers who, according to Samson, were hoping to see the power of the N.U. restricted, realizing that the more modern-minded Muslims could no longer be counted out.

[Tanggal 16 Desember 1965, Badan Koordinasi Amal Muslimin terbentuk, mempersatukan 16 organisasi Islam yang ingin mengusahakan rehabilitasi Masyumi. Di antara para pendukungnya terdapat beberapa orang perwira angkatan darat, yang menurut Samson,

²⁶ Di kalangan intern umat Islam sendiri sebetulnya ada tiga kelompok yang memberikan respon yang berbeda terhadap program modernisasi. *Pertama, respon apologetik*. Reaksi ini dimunculkan oleh para mantan pemimpin Masyumi yang menyambut modernisasi dengan harapan akan berhasilnya rehabilitasi politik. Respon mereka terhadap nilai-nilai modernisasi bersifat defensif, curiga dan apologetik sebagaimana ditunjukkan misalnya oleh juru bicaranya seperti Hamka dan H.M. Rasyidi (tentang pandangan mereka ini lihat Syafii Anwar 1995 25 – 37). *Kedua, respon realistik*. Respon ini ditunjukkan oleh para alumni senior Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) yang telah menjadi pendukung lahirnya Orde Baru. Kelompok ini menerima modernisasi sebagai sebuah program yang bisa dimengerti dan tak dapat dihindari. Banyak dari kelompok kedua ini menjadi teknokrat lapisan kedua dalam pemerintahan Soeharto misalnya Bintoro Tjokroamijoyo, Deliar Noer, Barli Halim, Madjid Ibrahim, Zainul Yasni, Omar Tusin, Bustanul Arifin dan Hariry Hady (Dawam Rahardjo 1993: 318 – 334). *Ketiga, respon intelektual*. Respon ini ditunjukkan oleh para aktifis HMI yang masih aktif dimotori Nurcholish Madjid dan kawan-kawannya. Para aktifis Islam muda ini, dikenal kemudian dengan sebutannya sebagai kelompok pembaru Islam yang gerakan pemikirannya seputar “sekulerisasi” dan “Islam Yes, Partai Islam No!” mengundang perdebatan ramai dalam diskursus publik tahun 1970an. (lihat Nurcholish Madjid 1987; Muhammad Kamal Hasan 1980).

menginginkan dibatasinya kekuasaan NU, karena menyadari bahwa kaum Muslimin yang lebih berfikir modern tidak dapat lagi diandalkan].

Segera setelah para pemimpin Islam seperti Hamka, Isa Anshary dan Burhanuddin Harahap dikeluarkan dari penjara tanggal 14 Agustus 1966, mereka mengadakan syukuran bertempat di Masjid Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta. Yang hadir membludak di dalam dan di luar masjid berjumlah sekitar 50.000 orang. Acara yang dipimpin oleh para mantan pemimpin Masyumi seperti Sjafruddin Prawiranegara, Asaat, Prawoto Mangkusasmito, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo dan Mohammad Natsir itu bertujuan untuk, “menuntut rehabilitasi Islam setelah mengalami penindasan oleh pemerintah” (Boland, 1981: 148). Namun, harapan mereka tidak terealisasi karena Pemerintah Orde Baru tidak mengizinkan rehabilitasi bahkan tokoh-tokoh Masyumi tersebut dilarang terlibat aktif dalam partai baru pengganti Masyumi yang didukung pemerintah yaitu Partai Muslimin Indonesia (Parmusi).²⁷

Respon atas modernisasi dari tokoh-tokoh Islam ini sebenarnya lebih bersifat reaktif ketimbang proaktif karena mereka mencurigai bahwa modernisasi akan berdampak pada munculnya sekularisasi.²⁸ Sementara tokoh-tokoh Islam sibuk memperjuangkan rehabilitasi partai Islam dan mempersoalkan modernisasi, pemerintah Orde Baru di sisi lain justru memfokuskan dirinya pada program stabilitasi politik dan pembangunan ekonomi. Karena alasan inilah, pemerintah sesungguhnya tidak terlalu tertarik pada usaha-usaha dan aspirasi-aspirasi rehabilitasi partai. Yang lebih dibutuhkan oleh Orde Baru, selain menghabiskan sisa-sisa gerakan PKI, adalah pikiran-pikiran terobosan dalam bidang ekonomi dan politik agar dapat mengatasi persoalan-persoalan sosial politik yang ditinggalkan periode Soekarno. Untuk tujuan ini, pemerintah Orde Baru kemudian merekrut sekelompok ekonom yang dikenal sebagai “mafia Berkeley.”²⁹

²⁷ Tentang studi yang cukup mendetail tentang Parmusi lihat Ward 1970: 34-53, dan Solihin Salam (1970). Menurut Wertheim, seperti dikutip Fachry Ali (1986; 108, terutama catatan kaki no. 35) penolakan pemerintah disebabkan karena kecurigaan kembalinya Islam politik dan perjuangan mereka untuk mendirikan negara Islam. Tetapi menurut Boland, kecenderungan ini bukan karakteristik khas Masyumi. “*Could it be that,*” kata Boland, “*this indictment was spread by certain anti-Masyumi circles, while the real motives of these circles were not matters of principle at all.*” (Boland, 1971: 151).

²⁸ Konsern pada dampak negatif proses modernisasi datang dari berbagai komunitas masyarakat. Pada dasarnya, mereka khawatir bahwa modernisasi akan digunakan oleh kelas penguasa untuk melegitimasi dan memenuhi kepentingan-kepentingan politik mereka, atau sebagai justifikasi penekanan politik pemerintah terhadap umat Islam. Alasan lain adalah sudah jadi fenomena luas bahwa modernisasi berujung pada sekularisasi dan akan menghancurkan ikatan-ikatan dan nilai-nilai tradisional, nasional dan terutama agama. Lebih dari itu, bagi bangsa yang baru merdeka seperti Indonesia, modernisasi akan berarti ketergantungan pada negara-negara Barat. Karenanya, modernisasi akan membentuk kolonialisme baru. Fikiran ini dianut oleh Hamka, Rasyidi dan lain-lain. Tetapi di sisi lain, tokoh-tokoh Islam yang lain seperti Deliar Noer, Omar Hashem, Nurcholish Madjid dan Amien Rais melihat dampak positif modernisasi. Mereka berpendirian bahwa modernisasi bukan hanya perlu bahkan wajib. Untuk respon kalangan modernis terhadap modernisasi, lihat Kamal Hassan, 1980 dan Fachry Ali, 1986: 93 – 143.

²⁹ Istilah ini mengacu pada University of California di Berkeley Amerika Serikat, tempat dimana para teknokrat Seoharto menimba ilmu. Yang pertama adalah Widjojo Nitisastro. Setelah lulus dan memperoleh gelar Ph.D dari

Mafia Berkeley adalah istilah yang dilabelkan pada sekelompok teknokrat lulusan Amerika, sebagian besarnya adalah ekonom yang punya nama, yang direkrut oleh Soeharto untuk menjadi penasihat ekonominya. Diantara tokohnya yang menonjol adalah Sumitro Widjojo Nitisastro, Dekan Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia ketika itu. Yang lainnya adalah Mohammad Sadli, Ali Wardhana, Emil Salim, Radius Prawiro, Subroto, J.B. Sumarlin, Frans Seda, Rachmat Saleh dan lain-lain.³⁰ Aliansi antara Soeharto dan kelompok ini secara langsung diikat dalam SESKOAD (Sekolah Staf Komando Angkatan Darat) di Bandung tahun 1950an dimana dosen-dosen Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia (UI) terlibat mengajar tentang dasar-dasar ekonomi dan menerbitkan artikel-artikel ekonomi dalam koran yang terbit di lingkungan militer. Salah seorang perwira militer yang menjadi murid dalam kuliah-kuliah itu adalah Soeharto (Glassburner, 1978: 33). Ketika Soeharto naik ke panggung kekuasaan menjadi presiden, beberapa ekonom UI yang dulu mengajarnya diangkat menjadi tim penasihat ekonomi Soeharto dan dalam beberapa tahun kemudian, empat orang dari mereka menjadi menteri dan yang lain menjadi pejabat porto-folio (Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, 1989: 105). “Orang-orang ini,” kata Ricklefs (1981: 275), “berhasil membuat Indonesia mencapai stabilitas ekonomi yang patut dibanggakan.” Inflasi turun menjadi 113 persen di tahun 1967 dari 839 persen di tahun 1966, dan menjadi 85 persen di tahun-tahun kemudian dengan sedikit kenaikan harga-harga di akhir tahun 1968. Indonesia kemudian masuk pada periode stabilitas harga sejak tahun 1969 dimana indeks biaya hidup di Jakarta naik hanya 22 persen selama tiga tahun. “Hal ini terjadi,” Kata McDonald, “walaupun *money supply* terus naik sampai sekitar 30 persen setahun, yang mengindikasikan bahwa *the real money stocks* menjadi naik untuk mencapai kembali apa yang sudah dicapai” (McDonald, 1980: 79). Sejak itu slogan Orde Lama seperti “revolusi belum selesai” kemudian diganti oleh jargon baru yaitu “stabilisasi,” “stabilitas dinamis,” “25 tahun modernisasi” dan lain sebagainya.

Dalam situasi dimana hubungan antara *patron* dan *client* didefinisikan secara ideologis, *common sense* yang terkonstruksi adalah bahwa kelompok Islam ialah mereka yang duduk dalam struktur kepemimpinan Masyumi. Konsekuensinya, walaupun Emil Salim adalah cucunya Haji Agus Salim (1884 – 1954), seorang tokoh Islam yang sangat dihormati di awal abad ke-20, yang

universitas tersebut, ia kembali ke Universitas Indonesia. Yang lain dalam tim ini yang memperoleh Ph.D dari universitas yang sama adalah Ali Wardhana dan Emil Salim. Subroto menyelesaikan doktornya di North America dan Mohammad Sadli juga belajar di Amerika sebelum menyelesaikan doktornya di Universitas Indonesia. Lebih dari itu, “Berkeley” telah menjadi tempat yang diasosiasikan dengan para ekonom yang “*train most of the key Indonesians who would seize government power and put their pro-American lessons into practice*” (McDonald 1980: 76). Karenanya, ekonom lain yang bukan lulusan Berkeley tapi sealiran dalam pemikiran seperti Radius Prawiro, Frans Seda dan Rachmat Saleh, juga dikelompokkan dalam kelompok “mafia” ini. Istilah “mafia” muncul karena dominasi lulusan Berkeley dalam tim ini.

³⁰ Lebih detail tentang para teknokrat Orde Baru, lihat diantaranya Ranson 1974; Palmer 1978: 14-15 dan McDonald 1980: 68-86.

Syafii Maarif (1993: 103) menyebutnya “Bapak kaum intelektual Indonesia modern,” Mafia Berkeley kemudian diasosiasikan kepada kekuatan kelompok non-Muslim. Hal ini diperkuat oleh fakta bahwa Sumitro Widjojo Nitisastro, Mohammad Sadli, Ali Wardhana, Subroto dan Rachmat Saleh adalah kelompok abangan sementara Radius Prawiro, J.B. Sumarlin dan Frans Seda adalah orang-orang Kristen. Karena itu, bagi para aktifis politik Islam, kemunculan Mafia Berkeley adalah sebuah simbol ketertinggalan kelompok Islam. Fachry dan Bahtiar (1989: 109) mengungkapkan,

Kurangnya keterlibatan umat Islam dalam proses pembangunan telah mendorong pemerintah Orde Baru mencari *partner* pembangunan lain yang biasanya berasal dari kalangan intelektual sekular, baik dari pihak Kristen maupun kalangan sosialis. Kenyataan demikian membawa kita pada suatu kesimpulan bahwa, baik dilihat dari dimensi politik (kekuasaan) maupun pembangunan (modernisasi), umat Islam berada pada posisi marjinal.

Pilihan Soeharto pada kelompok “mafia” tersebut menyiratkan dua makna penting bagi kalangan Islam pada awal Orde Baru: *Pertama*, menunjukkan “ketidaksiapan” para pemimpin Islam saat menghadapi program modernisasi pembangunan³¹ karena perhatian mereka yang hanya kepada masalah-masalah (rehabilitasi) politik. *Kedua*, membuktikan kenyataan miskinnya sumber daya manusia yang *qualified* dari kalangan Islam.³² Miskinnya kalangan Islam memiliki sumber daya manusia yang *qualified* menyebabkan posisi-posisi penting dan strategis pemerintahan dikuasai oleh aktor-aktor politik non-Muslim. Formasi kabinet menteri dari tahun 1970an sampai 1990an tidak pernah merepresentasikan peta kekuatan politik berdasarkan afiliasi keagamaan yang proporsional, artinya terdapat “*over-representation*” kalangan non-Muslim. Secara politis, kelompok abangan Jawa dan minoritas Kristen sangat kuat, sementara kalangan Islam, kelompok mayoritas, lemah dan

³¹ Sesungguhnya ada respon modernisasi yang diberikan oleh kalangan muda Islam yang aktif dalam Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Respon mereka intinya adalah: *Pertama*, mereka tidak ingin lagi mempertanyakan hubungan antara Islam dan Pancasila, bahkan memilih untuk secara langsung terlibat dalam birokrasi dan mengusung ide-ide modernisasi dengan berpartisipasi dalam proses pembangunan. *Kedua*, modernisasi harus direspon dengan sikap tanggung jawab. Modernisasi adalah seperangkat nilai-nilai yang telah tersebar ke seluruh penjuru dunia. Beberapa nilai ini harus dilihat secara positif atau negatif. Tetapi, tetap respon harus ditunjukkan. Proses modernisasi adalah penting tapi tidak dalam keseluruhannya karena nilai modernisasi membutuhkan kontekstualisasi. Yang paling penting adalah mempertanyakan kembali persepsi kalangan Islam tentang konsep-konsep teologis mereka ketika menghadapi perubahan sosial dan proses pembangunan di masa depan. Lebih jauh lagi lihat Dawam Rahardjo 1993: 326 – 327.

³² Yang dimaksud disini adalah kapabilitas keterlibatan dalam proses modernisasi dan pembangunan ekonomi. Ada cerita yang tersebar di antara kalangan aktifis Muslim muda belakangan bahwa ketika Soeharto meminta kepada para tokoh Islam di akhir tahun 1960an untuk menyediakan orang-orang yang akan dilibatkan dalam proses modernisasi. Para tokoh Islam itu menyebutkan orang-orang paling terdidik di kalangan Islam atau *stock* aktifis terbaiknya ketika itu seperti Deliar Noer, Mohamad Rasjidi dan lainnya. Sambil menolak karena tidak dikenal, Soeharto bertanya “siapa mereka itu?” Cerita lain tentang miskinnya sumber daya kalangan Islam setelah 30 tahun permintaan Soeharto itu, dilansir Amien Rais pada sebuah konferensi pada tahun 1996. Amien menginformasikan sebelum tahun 1990an lebih dari 18 orang sekretaris fakultas di Universitas Gajah Mada (UGM) hanya 3 orang yang Muslim, dan sisanya 15 orang adalah orang-orang Kristen. “Sampai tahun 1980an,” kata Amien, “agak susah menemukan orang Islam yang berkualitas.”

tidak memiliki kekuatan. Akibatnya, umat Islam sering menderita oleh kebijakan-kebijakan politik pemerintah Orde Baru.³³ Umat Islam, kata Kuntowijoyo (1991: 147), tidak pernah menjadi *decision maker* dalam proses politik, dan bahkan tidak mampu mempengaruhi proses keputusan politik. Pembatasan gerak aktifis-aktifis politik Islam selama Orde Baru terjadi menurut McVey (1983: 199) karena “*the proclivities of state leaders influenced by both technocrats and pre-Islamic ideas and fearful of any institutions they [did] not control.*” Setidaknya ada dua faktor pemerintah Orde Baru membatasi ruang gerak para aktifis politik Islam ketika itu: *Pertama*, sebelum tahun 1990an, “Soeharto adalah penjaga kultur abangan Jawa” (Hefner, 1997: 75).³⁴ Ia ketakutan dominasi kultur abangan Jawa akan digantikan oleh Islam. *Kedua*, pemerintah ketakutan oleh kekuatan politik Islam sehingga menuduh para aktifis politik yang Islam-minded memiliki niat laten mendirikan negara Islam.

B. Teori Fungsional-Struktural dalam Pengembangan Pesantren

Negara-negara yang sedang membangun sering kali berdepan dengan dilema pilihan antara pertumbuhan dengan pemerataan, antara pembangunan kelas menengah di kota dengan pembangunan sektor desa, antara pembangunan materi dengan bukan materi, ataupun antara pembangunan yang menitikberatkan bidang ekonomi dengan bidang bukan ekonomi (Rahman, 2011).

Schumacher (1973) menyatakan bahwa persoalan utama yang dihadapi negara-negara yang berkembang terletak pada dua juta desa yang miskin dan ketinggalan. Schumacher berpendapat bahwa “Selama beban hidup di pedesaan tidak dapat diringankan, masalah kemiskinan di dunia ini tidak akan dapat diselesaikan dan mau tidak mau pasti keadaan ini akan lebih buruk.” Beliau menjelaskan: “Saya yakin bahwa daripada pelbagai sebab kemiskinan, faktor-faktor material seperti kekurangan kekayaan alam atau tanpa modal, prasarana yang tidak mencukupi hanya merupakan sebab kedua sahaja. Sebab-sebab utamanya ialah kekurangan dalam bidang pendidikan, organisasi, dan disiplin.”

Pentingnya pembangunan pedesaan dalam pembangunan bangsa sememangnya berasaskan pemikiran bahwa masyarakat desa ialah suatu sistem sosial yang dapat digambarkan sebagai relatif belum maju, terikat pada norma-norma tempatan yang bersifat tradisional dan statis. Perubahan

³³ Misalnya kasus RUUP tahun 1973 tentang Undang-undang Perkawinan yang dikeluarkan pemerintah. Banyak dari pernyataan dari UU tersebut dirasakan bertentangan dengan hukum Islam. Pemerintah mensejajarkan aliran kebatinan dengan agama. Tahun 1985, asas keagamaan dalam partai politik dan organisasi kemasyarakatan harus dihilangkan dan digantikan oleh Pancasila. Kemudian masih tahun 1980an muncul pelarangan pemakaian busana Muslimah di sekolah-sekolah.

³⁴ Untuk studi bahwa Soeharto adalah seorang abangan Jawa dan Negara Orde Baru adalah refleksi sistem kekuasaan Jawa, lihat Ben Anderson (1990); Donald K. Emmerson (1976); Fachry Ali (1986) dan Moeldjanto (1987).

yang terjadi secara amnya berjalan sangat perlahan. Inisiatif perubahan sering kali datang daripada pihak luar desa. Selain itu, masyarakat desa digambarkan sebagai sebuah sistem sosial yang utuh, yang terbentuk oleh pelbagai unsur atau subsistem (Mustari & Rahman, 2010).

Banyak pendapat tentang batasan masyarakat tradisional maupun moden. Soedjatmoko (2001) misalnya membandingkan ciri-ciri manusia dan masyarakat daripada kedua-dua kontinum seperti yang berikut:

Jadual 2.1. Perbandingan Masyarakat Tradisional dengan Masyarakat Moden

No.	Masyarakat Tradisional	Masyarakat Moden
1.	Terikat pada tempat asal	Mobilitas
2.	Orientasi status	Orientasi hasil prestasi (<i>achievement</i>)
3.	Hubungan pribadi (personal)	Hubungan nonpribadi, atas sebab masalah
4.	Loyalitas primordial (agama, golongan, suku bangsa, keluarga)	Loyalitas pelingkup (<i>overarching</i>) seperti negara, jawatan, profesion.
5.	Organisasi keluarga, ikatan bersifat pribadi	Organisasi nonpribadi, ikatan kepentingan atau berorientasi tujuan
6.	Organisasi kecil-kecil (frakturisasi)	Organisasi besar (efisiensi)
7.	Orientasi terhadap waktu lampau	Orientasi terhadap hari depan
8.	Bergantung pada nasib	Persoalan yang ditimbulkan manusia boleh diatasi oleh manusia
9.	Hubungan dengan alam: penyesuaian	Hubungan dengan alam: menguasai, setidak-tidaknya mengatur
10.	Hubungan kekuasaan: hierarki	Hubungan kekuasaan: co-archis
11.	Kebudayaan ekspresif	Kebudayaan progresif

Sumber: Soedjatmoko, 2001.

Pandangan Soedjatmoko tentang perbandingan ciri-ciri masyarakat tradisional dengan masyarakat moden hampir sama dengan pendapat Riggs (1985). Bedanya ialah Riggs menambah tahap masyarakat transisi yang memiliki ciri-ciri dualistik, gabungan daripada ciri-ciri kedua kontinum. Inilah yang disebut dengan model masyarakat prismatik. Pada masyarakat prismatik, pelbagai fungsi berpusat pada satu arah, secara perlahan-lahan mengarah pada

spesialisasi. Masyarakat prismatic merupakan bentuk transisi daripada masyarakat agraria kepada masyarakat industrial yang mempunyai ciri adanya heterogenitas serta adanya formalisme (Riggs, 1985). Dalam hal menganalisis perubahan masyarakat agraria kepada masyarakat industrial, Riggs juga menggunakan pendekatan fungsional struktural.

Menurut Van den Berghe (dalam Lauer, 1973), teori fungsional struktural memiliki 7 (tujuh) ciri umum perspektif yang dapat dijelaskan seperti yang berikut:

1. Masyarakat harus dianalisis selaku keseluruhan, selaku sistem yang terdiri daripada bahagian yang saling berhubungan;
2. Hubungan sebab-akibatnya bersifat “jamak dan saling berkaitan”;
3. Sistem sosial sentiasa berada dalam keadaan “keseimbangan dinamik.” Penyesuaian terhadap kekuatan yang menimpa sistem menimbulkan perubahan minimal dalam sistem itu;
4. Integrasi sempurna tidak pernah wujud. Setiap sistem mengalami ketegangan dan penyimpangan namun cenderung dinetralisasikan melalui institusionalisasi;
5. Perubahan pada dasarnya berlangsung secara lambat, yaitu lebih merupakan proses penyesuaian berbanding dengan perubahan revolusioner;
6. Perubahan ialah hasil penyesuaian atas perubahan yang terjadi di luar sistem, pertumbuhan melalui perbedaan dan melalui penemuan-penemuan internal;
7. Masyarakat diintegrasikan melalui nilai-nilai bersama.

1. Model A-G-I-L

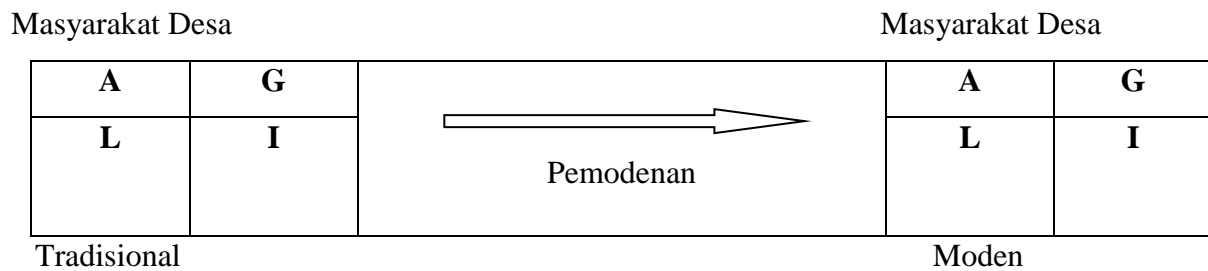
Untuk memahami perubahan sosial, Parsons (1963) mengembangkan kerangka model A-G-I-L, dari empat syarat fungsional yang harus dipenuhi oleh sistem sosial, yaitu:

1. **A – Adaptation**; menunjukkan keharusan bagi sistem sosial untuk menghadapi persekitaran. Adaptasi ini mencakup dua dimensi permasalahan. Pertama, harus ada penyesuaian daripada sistem terhadap “keadaan tindakan”, yakni suatu tuntutan kenyataan yang teguh dan yang tidak dapat diubah, yang datang daripada persekitaran. Kedua, adanya transformasi aktif daripada situasi sebagai “cara untuk memperoleh alat bagi mencapai tujuan”.
2. **G – Goal Attainment**; merupakan syarat fungsional yang wujud berdasarkan pandangan bahwa setiap tindakan itu diarahkan pada tujuan-tujuan tertentu. Dalam sistem, yang diutamakan ialah tujuan bersama dan bukannya tujuan pribadi individu.
3. **I – Integration**; merupakan prasyarat yang berhubungan dengan antara hubungan para anggota dalam sistem sosial. Agar sistem sosial berfungsi secara efektif sebagai satu kesatuan. Dalam

hal ini diperlukan solidaritas antara individu anggota sesuatu kelompok. Solidaritas dan kerelaan saling berkorban merupakan ikatan emosional yang menjadi pengikat bagi keutuhan sistem sosial.

4. **L- Latent Pattern Maintenance**; pemeliharaan pola-pola yang tetap merupakan konsep yang menunjukkan adanya kejumudan interaksi antara anggota sistem sosial, yang mungkin disebabkan oleh kebosanan atau tekanan. Oleh itu, harus dikembangkan pola interaksi lainnya yang membolehkan untuk memulihkan dorongan motivasional dan memperkuat pernyataan terhadap nilai-nilai yang dijadikan pegangan dalam suatu sistem sosial. (Parsons, 1965; Poloma, 1979).

Pembangunan masyarakat desa sebagai suatu proses perubahan sosial pada dasarnya adalah usaha untuk memodenkan masyarakat desa yang umumnya masih tradisional. Proses perubahan sosial tersebut dapat digambarkan melalui A-G-I-L yang berikut:



Rajah 2.1. Pemodenan Masyarakat Desa Mengikut Model A-G-I-L

Sumber: Modifikasi Model A-G-I-L dari Parsons (1965).

Arah perubahan sosial yang bersifat evolutif akan ditentukan oleh proses perbezaan struktural dan perkembangan yang berhubungan dengan hal tersebut. Parsons (1971) menunjukkan beberapa pengembangan tertentu yang saling berhubungan, yaitu:

1. adanya sistem stratifikasi sosial sebagai suatu dimensi struktur sosial yang terpisah dan berbeda daripada organisasi kekerabatan;
2. legitimasi budaya terhadap struktur politik yang wujud;
3. organisasi birokrasi;
4. sistem wang dan jaringan pasar;
5. kerangka norma universal;
6. pola-pola asosiasi demokratik.

Proses perbedaan fungsi berhubungan erat dengan pencapaian tujuan. Institusi utama yang bertanggungjawab terhadap pencapaian tujuan ialah sistem politik. Sistem politik yang kompleks – dalam proses perbedaan digunakan untuk tujuan—melaksanakan integrasi imperatif adaptif pada dua tahap yang disebut orientasi adaptif. Orientasi adaptif ini dapat dijelaskan dengan menggunakan model A-G-I-L yang berikut:

A	G
Cara-cara: Peraturan	Spesifikasi Tujuan: Kewenangan
Nilai-nilai: Keefektifan Organisasional	Norma-norma Utama: Kepemimpinan
L	I

Rajah 2.2. Generalitas Tingkat Tinggi pada Sistem Politik

Sumber: Diolah dari Parsons (1963).

Setiap kategori fungsi pada sistem sosial disusun pada tingkat tertinggi melalui sistem nilai, yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa yang lebih khusus pada tingkat yang sesuai. Norma-norma ini bersifat lebih terbatas dan kurang bersifat umum berbanding dengan sistem nilainya. Dengan kata lain, norma-norma tersebut lebih bersifat operasional sehingga terus digunakan sebagai panduan dalam penyelidikan.

2. Pendekatan Sistem

Dalam memahami struktur dan tindakan sosial, Parsons (1971) menggunakan pendekatan sistem. Pembahasan tentang pendekatan sistem tidak akan terlepas daripada pandangan Bertalanffy (1973) sebagai pelopor teori sistem umum (*general system theory*). Bertalanffy membahagikan antara sistem tertutup dengan sistem terbuka. Sistem sosial merupakan sebuah sistem terbuka, yang antaranya memiliki ciri pertukaran bahan dengan persekitarannya (Bertalanffy, 1973). Menurut pendekatan ini, suatu sistem memerlukan usaha yang berterusan daripada dirinya sendiri maupun daripada subsistem-subsistem di dalamnya demi menjaga kestabilan, agar sistem tersebut tetap hidup dan berfungsi bagi mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dalam menjaga kestabilan sistem, kemungkinan besar akan terjadi perbedaan sama ada struktural maupun fungsional akibat adanya perubahan sekitar dari segi internal maupun eksternal.

Menurut pandangan sistem, lingkaran perbedaan terjadi kerana:

1. adanya kekurangan masukan pada batas pencapaian tujuan daripada sistem sosial yang diandaikan sebagai proses diferensiasi yang sedang berjalan. Kekurangan ini menimbulkan kekecewaan.
2. penglibatan batas-batas antara sistem dengan subsistem lainnya dalam masyarakat. Adanya komitmen terhadap fungsi-fungsi kemasyarakatan.
3. adanya keseimbangan antara komponen kekecewaan dengan komponen keadaan seperti kemudahan dan imbalan serta penghargaan terhadap komponen normatif daripada sistem yang diharapkan (Parsons, 1971).

3. Sosiologi Pengajaran Pesantren

Pada awalnya, penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran di pesantren didasarkan atas ajaran Islam dengan tujuan ibadah untuk mendapatkan keredhaan Allah SWT. Oleh itu, sijil tidak terlalu penting dan waktu belajarnya juga tidak terbatas. Para santri dididik untuk menjadi mukmin sejati, yaitu manusia yang beriman dan bertakwa kepada Allah SWT, berakhlak mulia, mempunyai integritas pribadi yang kukuh, berdikari, dan mempunyai kualitas intelektual. Setelah kembali ke kampung halaman, seseorang santri diharapkan dapat menjadi teladan untuk masyarakat, menyebarkan citra nilai budaya pesantrennya dengan penuh keikhlasan dan menyiarkan dakwah Islam (Madjid dalam Rahardjo, 1985).

Setiap solat wajib berjamaah diimamkan oleh kiai sendiri. Para kiai memimpin secara langsung pengajian kitab kuning di pesantren masing-masing, dan setiap kiai membawa kitab tertentu sesuai dengan bidang masing-masing. Pengajian dijalankan di luar waktu belajar di madrasah. Di pesantren Salafi kegiatan pengajian ini berlangsung selepas solat wajib, yaitu pada waktu petang atau malam. Setiap kiai mempunyai jadual sendiri (Mansurnoor, 1990).

Sebelum dan sesudah solat berjamaah, para santri melakukan solat sunat, membaca puji-pujian, membaca al-Qur'an, wirid atau doa lainnya.

Hari Jumaat ialah hari cuti. Biasanya pada hari Jumaat dipenuhi dengan kegiatan mencuci pakaian, membersihkan bilik dan sekitarnya, membeli-belah, bersukan, atau kerja amal untuk membaiki pondok pesantren, halaman masjid dan sebagainya, mengikut keperluan.

Di samping jadual aktivitas yang dijalankan selama 24 jam, santri perlu mematuhi tata tertib pesantren. Tata tertib ini dilaksanakan di setiap pesantren di Bogor (Prasodjo et. al., 1982), seperti:

1. Santri diharuskan mengikuti solat wajib berjamaah di masjid atau surau dan tidak meninggalkannya sebelum berdoa.
2. Santri diharuskan bersekolah atau mengaji kitab, sekurang-kurangnya dua kali dalam sehari.
3. Santri harus mendapat kebenaran apabila meninggalkan pesantren lebih dari sehari dan harus melapor kembali apabila pulang ke pesantren.
4. Santri tidak boleh membeli makanan dan minuman atau membeli dan makan di warung di luar pesantren, kecuali jika jauh dari pesantren.
5. Santri tidak boleh menonton atau berhibur di luar pesantren.
6. Santri tidak boleh melepak atau duduk-duduk sambil bersembang di jalan atau di tepi jalan.
7. Santri tidak boleh berambut panjang dan harus berpakaian kemas apabila ke luar daripada pesantren.
8. Santri yang memiliki radio, tidak boleh membunyikannya dengan kuat.
9. Santri harus berpakaian apabila mandi di tempat umum (tidak boleh bertelanjang bulat).
10. Santri tidak boleh memasak nasi di bilik, mereka harus memasak di dapur yang di sediakan, dan tidak boleh memasak pada waktu menjelang Maghrib.
11. Santri harus membayar yuran pesantren.
12. Santri harus menjaga kebersihan dan membuang sampah di tempat yang sudah disediakan.

Daripada jadual aktivitas dan tata tertib yang rata-rata dibuat oleh pesantren, terutama pesantren besar di Bogor di atas, didapati santri dididik menjalani hidup beragama melalui belajar dan beribadah setiap hari. Kegiatan dan kebiasaan mereka sangat berbeda dengan kebiasaan hidup masyarakat umum yang ada di sekitar pesantren. Implikasinya, pesantren dikenali sebagai subkultur daripada masyarakat sekitarnya. Kegiatan mereka yang tertumpu pada struktur waktu ibadah, yaitu lima kali sehari semalam membawa mereka pada suatu kesepakatan bahwa hidup secara kolektif dan menjauhkan sifat mementingkan diri sendiri ialah jalan terbaik untuk mengatasi masalah mereka. Dengan kata lain, memupuk perpaduan dan menjauhkan persaingan atau konflik adalah merupakan sikap dan peri laku yang terpuji.

Rumusannya, daripada analisis pola pengembangan kepribadian santri ini, terdapat tiga aliran sistem atau pola pengembangan sumber manusia di pesantren yang penting untuk dikembangkan dalam perspektif sistem pengurusan pesantren, yaitu:

1. Pendekatan melalui agama untuk mengajak rakyat mengatasi atau memperbaiki nasib mereka sendiri.
2. Penciptaan “budaya” pendidikan yang mampu menyedarkan para santri kepada budaya yang dianggap baik secara terus-menerus dan kuat atau pendidikan ke arah sifat tawakal seperti yang tercermin dalam kehidupan seharian komunitas pesantren. Hal ini dilakukan melalui proses kegiatan belajar mengajar yang bersifat *self-government*, yaitu pembelajaran sendiri. Hal ini demikian kerana mereka tinggal di pondok, yaitu kiai dan santri hidup dalam lingkungan yang sama.
3. Kepaduan (integrasi) antara kiai dengan santri, baik dalam kehidupan seharian maupun kehidupan formal lainnya. Keadaan ini menghasilkan sikap dan pandangan hidup yang sama antara mereka. Hal ini sudah tentu memudahkan pola pengembangan kepribadian pesantren. Elemen kebersamaan tersebut amat membantu untuk melakukan aktivitas, terutama yang memerlukan pengerahan massa.

Dengan demikian, pola pengembangan sumber manusia di pesantren tidak hanya berkaitan dengan nilai-nilai yang sifatnya mendasar, tetapi juga nilai-nilai instrumental. Yang dimaksudkan dengan nilai-nilai yang mendasar itu ialah pengembangan ajaran yang bersumberkan kitab-kitab klasik. Sementara yang dimaksudkan dengan nilai-nilai instrumental antara lain termasuklah lembaga pendidikan formal, peralihan gaya kepemimpinan kiai, yaitu daripada kharismatik kepada bentuk rasional, dan sebagainya yang secara langsung atau sebaliknya mempengaruhi proses pengembangan sumber manusia di pesantren itu sendiri. Bagaimanapun, didapati kunci kejayaan pengembangan sumber manusia di pesantren itu tertumpu pada tokoh kiai dan sikap rutin, yakni terus-menerus melakukan pembinaan terhadap para santri. Hal ini berdasarkan niat dan pandangan luhur para kiai bahwa santri yang ada di bawah bimbingannya merupakan amanah Tuhan yang mesti dijaga dan dilindungi, di samping diberikan bekal, yakni ilmu pengetahuan, untuk menghadapi kehidupan selepas tamat daripada pesantren (Haedari & Hanif, 2006).

Asuhan yang diterima dari pesantren telah melahirkan santri yang memiliki watak berdikari yang tinggi. Mukti Ali, Menteri Agama pada tahun 1991 menyatakan bahwa, “Pondok Pesantren adalah suatu lembaga pendidikan yang tidak menghasilkan pegawai, yang diperintah oleh orang lain, tetapi lembaga pendidikan yang menghasilkan ‘majikan’ (paling tidak) untuk dirinya sendiri. Lembaga yang mampu menghasilkan orang-orang yang berani hidup dan berdiri sendiri.” (Sukamto, 1999).

Pemikiran Mukti di atas sememangnya ada benarnya. Berdasarkan kajian sejarah tentang perkembangan pondok pesantren di Indonesia, pesantren sememangnya banyak menghasilkan

graduan yang mampu berdikari. Daripada data Kementerian Agama, lulusan daripada pondok pesantren pada umumnya memasuki dunia swasta sebagai petani, pedagang, pembuat kraft tangan atau menjadi guru agama penuh, walaupun mempunyai kemungkinan melanjutkan pelajaran ke sekolah kebangsaan dan kemudian menjadi pegawai kerajaan (Kemenag, 1983).

Kemandirian dengan kepribadian tersebut sememangnya telah mengukuhkan pesantren sebagai institusi yang mampu mengeluarkan lulusan yang bersedia berkhidmat kepada masyarakat. Namun, kini bangsa Indonesia, termasuk institusi pesantren, menghadapi zaman globalisasi, industrialisasi, dan konsumerisme yang tinggi (Haedari & Hanif, 2006). Pelbagai usaha dilakukan untuk menyesuaikan dengan perkembangan tersebut agar dapat mengimbangi dan ikut serta dalam mewarnai perkembangan tersebut, atau agar umat tidak menjadi “buih” (Azra, 2000).

Apabila kita melihat senarai pembaruan pendidikan, pesantren berhadapan dengan situasi yang cukup mencabar, yaitu pembangunan bangsa. Menurut Mukti Ali (dalam Asy'arie, 1988), dalam rangka pembangunan bangsa Indonesia, bidang pendidikan mempunyai tiga masalah yang perlu diberikan keutamaan, yaitu:

1. Peningkatan kemampuan internal sektor pendidikan untuk menyokong pembangunan nasional.
2. Peningkatan kualitas hidup bangsa sesuai dengan tuntutan terciptanya manusia Indonesia.
3. Menyediakan masyarakat ke arah penerimaan budaya teknologi sebagai sebahagian daripada cara hidup moden.

Daripada masalah “Peningkatan kemampuan internal sektor pendidikan” dapat diuraikan beberapa aspek, yaitu:

1. Peningkatan kompetensi tenaga pendidikan.
2. Pemantapan konsep dan program ilmu kependidikan untuk pembangunan.
3. Pemantapan sistem pendidikan, termasuk pengelolaannya.
4. Peningkatan pengetahuan tentang anak didik, cara belajar, berfikir, dan nilai-nilai yang diamalkan.

Daripada masalah “Peningkatan kualitas hidup” dapat dijelaskan faktor yang berikut:

1. Pemantapan penghayatan dan pengamalan Pancasila.
2. Pemantapan kehidupan mental spiritual.
3. Pemantapan kehidupan ekonomi sehari-hari.
4. Pemantapan kesehatan gizi, dan kehidupan keluarga.
5. Pemantapan kerja dan perlindungan hukum.

Daripada masalah “Peningkatan kesediaan masyarakat untuk menghadapi kebudayaan teknologi” dapat dijelaskan berdasarkan aspek yang berikut:

1. Perkembangan penerimaan teknologi industri sebagai keperluan yang wajar.
2. Perkembangan etos kerja yang menghargai disiplin, kejujuran, profesionalisme dan pandangan moden.
3. Peningkatan kemahiran dalam menghadapi teknologi baru.
4. Peningkatan produktivitas kerja.

Dalam rangka memberikan respons tentang pembangunan bangsa dan perkembangan masyarakat, agar tidak ketinggalan dalam arus pembangunan, pesantren perlu melakukan:

1. Transformasi sistem, yaitu penyesuaian dan perubahan sistem pesantren dalam menghadapi perubahan.
2. Eksistensi nilai hakiki. Hal ini menjadi landasan agar institusi ini menjadi tumpuan dan harapan masyarakat dengan gagasan dan konsep pengembangan yang tetap terpelihara.
3. Identitas pesantren, atau *character building*. Hal ini menjadi landasan agar peranannya dalam mengembangkan pendidikan tetap meningkat (Malik, 2005).

Walaupun pesantren begitu hebat, kini ianya dicabar oleh institusi-institusi pendidikan lain untuk membuktikan kehebatannya pada masa kontemporari. Di Indonesia, yang paling baik sistem pendidikannya pada masa sekarang adalah institusi pendidikan yang diasuh oleh organisasi keagamaan Kristian. Produk-produk sekolah Kristian adalah paling baik di antara semua sekolah. Inilah mungkin cabaran untuk pesantren.

Apa rahasia daripada keberhasilan kaum Kristian membuat sekolah yang unggul? Yang dapat dilihat secara sepintas lalu, nampaklah bahwa guru-guru di sekolah Kristian mempunyai kehidupan yang sejahtera. Demikian sehingga sehari-harinya mereka hanya memikirkan kemajuan anak didik di sekolahnya. Sementara ustaz-ustaz di pesantren, pada petang dan malam hari mereka keluar mengisi pengajian-pengajian di pelbagai daerah dengan imbalan tertentu. Tidak hairan jika keesokan harinya para ustaz itu sudah kurang bergairah lagi untuk mengajar, membina, dan mengurus para santrinya.

Oleh itu, diperlukan adanya insentif untuk para ustaz berupa kesejahteraan. Sehingga mereka boleh berkarya demi para santri dan pesantrennya. Keseriusan para ustaz adalah kunci daripada kemajuan santri dan pesantrennya. Dan apabila santri dan pesantrennya sudah maju, dana pun akan serta merta mengalir ke pesantren dari pelbagai penjuru. Inilah buah dari kerja keras.

Sebab, seperti peribahasa menyatakan, ”*man jadda wajada*” (barangsiapa yang bersungguh-sungguh maka dia akan berhasil mendapatkannya).

4. Kepemimpinan Pesantren

Islam masuk dan berkembang di nusantara melalui perdagangan antarabangsa yang berpusat di bandar-bandar pelabuhan. Keadaan ini menunjukkan keaslian pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang bercorak khas nusantara. Sejak Belanda tiba di Indonesia pada akhir abad ke-16, subjek pengajaran yang diberikan pada lembaga pendidikan Islam sangat terbatas, kerana di bawah kekuasaan kolonial Belanda dan adanya peminggiran yang ketat. Hal ini membuatkan umat Islam Indonesia tidak dapat berinteraksi dengan ilmu pengetahuan di dunia, padahal kemajuan sesuatu bangsa sangat bergantung pada kemampuan dan kesempatan untuk berdialog dan berkonsultasi dengan ilmu pengetahuan daripada bangsa-bangsa yang telah maju (Haedari & Hanif, 2006).

Kehidupan dan perkembangan lembaga pendidikan Islam hanya bergantung pada subjek yang dimiliki oleh para pendidik peribumi yang ada, sedangkan lembaga pesantren merupakan kerangka keseluruhan sistem pendidikan yang ada pada waktu itu. Kerangka pendidikan Islam pada waktu itu bertahap, yaitu dari peringkat dasar hingga peringkat menengah, seterusnya peringkat atas dalam bentuk pengajian yang diselenggarakan di rumah-rumah kiai, di langgar (surau) atau di masjid yang berdekatan dengan rumah guru (Woodward, 1989).

Peringkat yang paling rendah bermula pada waktu anak berumur kira-kira 5 tahun. Anak-anak menerima pelajaran daripada ibu bapanya dalam bentuk menghafal beberapa surah pendek dari juzuk al-Qur’an yang terakhir. Setelah mereka berumur 7 atau 8 tahun, abjad Arab diajarkan secara bertahap untuk membaca al-Qur’an. Pengajar biasanya ialah ibu bapa sendiri. Bagi mata pelajaran yang lebih tinggi, mereka memerlukan tenaga pengajar yang lebih pakar serta pelaksanaan pendidikan yang sistematis. Oleh sebab itu, ditubuhkan pesantren yang dipimpin oleh seseorang kiai (Steenbrink, 1986).

Menurut tradisi pesantren, pengetahuan seseorang diukur berdasarkan jumlah buku yang telah dipelajari dan ulama tempat dia berguru. Oleh yang demikian, barulah seseorang itu dianggap alim. Setiap kiai dari pelbagai pesantren memiliki pengkhususan dalam bidang agama tertentu (Prasodjo et. al., 1982).

Kiai merupakan tokoh yang paling penting di pesantren. Pertumbuhan sesuatu pesantren sangat bergantung pada kepribadian seseorang kiai. Pendek kata, mekanisme organisasi pesantren

banyak ditentukan oleh kiai sebagai pengurusan atasan. Orang-orang lain mengikuti segala petunjuk kiai dalam pelaksanaan tugasnya, sama ada sebagai pengelola kelembagaan pesantren maupun sebagai tenaga pengajar (Haedari, 2006).

Kebanyakan kiai beranggapan bahwa sesebuah pesantren diibaratkan sebagai “kerajaan kecil,” yaitu kiai merupakan sumber kekuasaan dan hak (*power and authority*) dalam kehidupan dan persekitaran pesantren. Tidak seorang pun daripada santri atau orang lain yang dapat melawan kekuasaan kiai (dalam sekitar pesantrennya) kecuali kiai lain yang lebih besar pengaruhnya. Para santri selalu berharap dan berfikir bahwa kiai yang diikutinya merupakan orang yang percaya penuh kepada dirinya sendiri (*self-confident*), sama ada dalam soal pengetahuan Islam maupun dalam bidang kekuasaan dan pengurusan pesantren (Sukamto, 1999).

Kebanyakan kiai yang tinggal di daerah pedesaan merupakan kelompok elit dalam struktur sosial, politik dan ekonomi masyarakat. Kebanyakan daripada mereka memiliki sawah yang cukup namun tidak perlu mengusahakannya sendiri. Mereka bukan petani tetapi pemimpin dan pengajar yang memiliki kedudukan yang tinggi dalam masyarakatnya. Profesion ini membuahkan pengaruh yang melampaui batas desa (bahkan) kabupaten, tempat pesantren itu berada (Scott dalam *Journal of Asian Studies*, 1972).

Kiai dengan kelebihanannya, terutama pengetahuannya tentang Islam, sering kali dilihat sebagai orang yang senantiasa memahami keagungan Tuhan dan rahsia alam. Oleh itu, mereka di anggap memiliki kedudukan istimewa, terutama oleh kebanyakan orang awam. Dalam beberapa hal mereka menunjukkan kekhususannya dengan bentuk pakaian yang merupakan simbol kealiman seperti kopiah (songkok) dan serban. Clifford Geertz (1960), misalnya, menggambarkan kedudukan kiai yang sentral dalam masyarakat. Beliau menyatakan bahwa bagi para penduduk desa, kiai merupakan tokoh suci perkasa yang bersama-sama murid-muridnya sentiasa bersedia menghadapi kerajaan kafir. Selanjutnya Geertz meminjam penilaian bangsawan Sunda, Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat: “Orang yang tidak pernah menjadi murid dalam suatu pesantren ... nyaris tidak dapat menyedari betapa besar kekuasaan moral sang ulama atas massa rakyat.”

Oleh yang demikian, kiai tampil sebagai penggerak inovasi, yang mampu membina pesantren dan masyarakat sekitarnya sebagai suatu kekuatan sosial yang sangat penting dalam kehidupan. Peranan yang jelas tentang kiai dan kemampuannya memimpin pesantren dapat dirumuskan seperti yang berikut:

1. Mampu merumuskan nilai-nilai dasar pengembangan masyarakat, yang diakui agama dan masyarakat. Misalnya sikap kebersamaan.
2. Mampu membuat pola penglibatan normatif, terutama dalam mengamalkan ajaran keagamaan, bagi warga pesantren khususnya dan mereka bertanggungjawab terhadap status diri dan persekitarannya, dengan mengikut teladan dari kehidupan kiai tersebut.
3. Mampu mendorong tingkah laku yang kurang baik menjadi lebih baik daripada para santrinya sehingga mereka dapat menyesuaikan diri dalam komunitas yang sama. Hal ini hampir di akui oleh seluruh warga pesantren. Tidak ada santri atau warga pesantren yang membantah peraturan yang telah dibuat kiai.
4. Kiai berperanan besar dalam mengubah para santrinya daripada kekurangan pengetahuan tentang Islam kepada lebih tahu. Mereka juga dapat menyandang gelaran kiai sepertimana guru mereka sendiri (Haedari & Hanif, 2006).

Hal ini diakui oleh Manfred Ziemek (1986) yang menyatakan bahwa kewajiban pemeluk Islam untuk belajar (mencari ilmu) dan mengajar didapati berperanan menentukan penyebaran Islam. Memperluaskan wawasan pikiran dan aktif mencari pengetahuan, berarti mobilitas, inisiatif untuk meninggalkan kampung halaman dan mencari ilmu pada guru-guru yang tinggi ilmunya (kiai). Kelompok penghubung agama serta budaya dari desa maupun kota ini berperanan penting.

Clifford Geertz (1960) menjelaskan peranan para kiai sebagai *cultural broker* atau agen budaya. Mereka ialah penghubung dan perantara antara budaya dengan agama Islam. Beliau menyatakan peranan klasik kiai ialah pakar dalam komunikasi Islam dengan massa petani. Kiai dikatakan penghubung utama yang telah menghubungkan sistem setempat dengan keseluruhan yang lebih besar. Pada fungsinya sebagai perantara tertumpu prestij dan kekuasaan yang hebat.

Ada catatan penting daripada Horikoshi (1987) mengenai istilah *cultural broker* dari Geertz. Menurut Horikoshi, Geertz menyatakan bahwa seolah-olahnya kiai itu adalah *broker* yang melakukan penyaringan informasi kepada masyarakat. Di sini Geertz menyatakan bahwa kiai itu kurang cakap dalam integrasi masyarakat kepada bangsa yang baru. Padahal, menurut Horikoshi, kiai itu berupaya mengalahkan agen-agen nasionalis dan mencegah pengaruh-pengaruh yang tak

diinginkan ke dalam masyarakat dengan penyaringan yang sangat ketat. Di sini bermakna bahwa kiai itu bukan *cultural broker*, tetapi *agent of counter culture*.

Namun adalah jelas juga bahwa dalam pembangunan masyarakat seperti yang dikemukakan di atas, kiai dikatakan kelompok perantara agama dan budaya. Peranan ini bertepatan dengan perjuangan kemerdekaan Indonesia. Bahkan dalam perkembangan sejarah kolonial di Indonesia, kiai dianggap pemimpin sosial dan budaya. Hal ini jelas pada tokoh Kiai Hasyim Asy'ari dari Jombang dan Kiai As'ad Syamsul Arifin dari Situbondo dan sebagainya yang juga terkenal sebagai pejuang kemerdekaan Indonesia (Sukamto, 1999).

Hal di atas diakui oleh Manfred Ziemek (1986), yang menyatakan bahwa peranan kiai amat penting. Keadaan ini mencerminkan tahap ilmu pengetahuan dan pengabdian dalam Islam tradisional. Ilmu pengetahuan dianggap pendidikan luas dan mendalam, yang dicapai dengan pengajian sungguh-sungguh dan pengabdian agama selama bertahun-tahun. Pengetahuan agama lebih dihargai daripada pengetahuan sekular dan para kiai memiliki kekeramatan, yang tidak dimiliki para sarjana atau ahli politik.

Berdasarkan kerangka pemikiran Max Weber (1947), autoritas yang terbahagi kepada autoritas karismatik, autoritas tradisional, dan autoritas rasional-legal. Pada umumnya autoritas kiai berasaskan *autoritas karismatik*. Hal itu dapat kita lihat pada kiai yang memulakan dakwah di sesuatu tempat. Kiai ini ialah kiai *pioneer*. Kemudian autoritas ini berubah kepada *autoritas tradisional* apabila autoritas tersebut dipindahkan kepada keturunannya. Misalnya di Pesantren Al-Falak Bogor, Kiai Thohir Falak menjadi kiai kerana bapanya, yaitu Abah Falak, menjadi kiai *pioneer*. Sementara itu, di pesantren tersebut terdapat kiai *pioneer* yang lebih berkharisma, yaitu Kiai Yusuf Ismail Jasir. Oleh itu, terdapat seolah-olah dualisme kepemimpinan pesantren (Prasodjo et. al., 1982). Bagaimanapun, ketika permasalahan pesantren semakin rumit, wujud pola *autoritas rasional-legal*, yaitu kepemimpinan berasaskan organisasi moden dengan pola birokrasi moden. Hal ini dilakukan, misalnya, oleh Pesantren Darul Ulum Jombang ketika ianya melakukan pengoperasian unit-unit pendidikan berbadan hukum. Sejak tahun 1960-an, pesantren ini mendirikan perguruan tinggi, yaitu Universitas Darul 'Ulum (UNDAR). Yayasan Pesantren Darul 'Ulum menjalankan jenis pendidikan dari peringkat rendah hingga peringkat atas, sedangkan Yayasan Universitas Darul 'Ulum mengurus pendidikan peringkat tinggi (Sukamto, 1999).

Seiring dengan berjalannya waktu, kiai-kiai karismatik sudah pun berguguran meninggalkan umatnya. Anak-anak kiai kadang-kadang belum lagi mempunyai keilmuan dan karisma yang diharapkan oleh masyarakat. Pesantren seringkali menjadi mundur kerana kehilangan kiaiinya.

Lalu apa yang mesti dibuat? Dari kajian lepas, nampaklah bahwa anak-anak kiai melakukan penemuan kembali peran sosial pesantren dengan cara memodenkan pengurusan pesantren menjadi yayasan. Dan dengan yayasan tersebut, pesantren dapat membuat institusi-institusi pendidikan yang serupa dengan yang ada di luar pesantren, yaitu madrasah dan sekolah, bahkan pendidikan tinggi. Oleh itu, kiai boleh berkurangan, tetapi kepemimpinan kolektif menggantikannya.

5. Pesantren dan Pengembangan Masyarakat

Sebahagian besar perkembangan dan pertumbuhan pesantren hingga sekarang menggambarkan suatu proses kesinambungan antara tatanilai budaya masyarakat dan kelembagaannya yang sudah berakar dan hidup selama beratus-ratus tahun dengan aspirasi baru, keperluan akan pengembangan dan penganekaragaman kelembagaan serta kegiatannya. Keadaan ini perlu untuk menghadapi pelbagai cabaran demi memenuhi keperluan masyarakat yang sedang membangun di samping penyertaannya dalam pembentukan nilai-nilai utama bagi pembangunan manusia seutuhnya (Sidik, 1995).

Hal ini dapat dilihat menerusi usaha pekekalan warisan budaya dan intelektual Islam, budaya dan kelembagaan sosial serta persekitaran hidupnya. Revitalisasi dan fungsionalisasi dilakukan dengan pemberian makna dan penterjemahan simbol-simbol lama secara lebih prestij dan fungsional, serta penerapannya dalam masyarakat, yaitu relevan dengan keperluan-keperluan yang konkrit (Galba, 1995).

Oleh itu, akhlak yang diajarkan Islam merupakan sumber nilai moralitas yang diletakkan dalam konteks kemasyarakatan yang lebih luas dan dalam kerangka sistem yang terus berkembang. Begitu juga dengan norma-norma hukum Islam yang menjadi asas penyusunan kelembagaan kemasyarakatan. Norma-norma ini diberikan peringatan yang lebih fungsional dan didinamisasikan untuk memecahkan pelbagai permasalahan kemasyarakatan dan pembangunannya (Haedari, 2006).

Nilai-nilai kepesantrenan yang dikembangkan secara fungsional tersebut menjadi semakin relevan ekoran keprihatinan masyarakat dewasa ini terhadap pergeseran-pergeseran tatanilai yang menjurus kepada gaya hidup konsumerisme, longgarnya solidaritas dan tanggungjawab sosial, orientasi vertikal dan elitisme, hakisnya kepercayaan kepada diri sendiri dan kebanggaan cauvanis serta pelbagai kerusakan lain yang telah dialami oleh masyarakat yang sedang mengalami perubahan (Haedari & Hanif, 2006).

Maka dalam konteks yang lebih khusus, pesantren mempunyai posisi yang strategik dalam kehidupan sosial masyarakat. Kewujudannya sebagai lembaga pendidikan agama Islam berinteraksi

dan dipengaruhi oleh perubahan yang berlaku dalam masyarakat, sama ada yang berkaitan dengan sistem budaya, maupun sistem sosial. Bagi masyarakat yang sedang berubah dan berkembang, sama ada perubahan struktural maupun kelembagaan sosial saling berinteraksi dengan nilai-nilai agama akan berdampak pula dalam kehidupan di pesantren (Azra, 2000).

Dalam kenyataannya, sudah ada model usaha pengembangan pesantren sebagai institusi yang juga ikut serta dalam kegiatan pembangunan, misalnya Pondok Modern Gontor di Ponorogo dalam bidang perniagaan dan perkhidmatan, Pesantren al-Ittifaq di Bandung dalam bidang bisnes pertanian (Syahid [ed.], 2003), Pesantren Darul Falah di Bogor dalam bidang pendidikan pertanian (Prasodjo, et. al., 1982), dan Pesantren Suryalaya di Tasikmalaya dalam bidang pemulihan sosial (Abdul Kadir, 1990).

Secara amnya, dalam perkembangannya, pesantren menjadi sebuah institusi yang berfungsi sosial (Rahardjo [ed.], 1985). Selain itu, pesantren juga berfungsi sebagai:

1. Pusat informasi. Dalam hal ini kiai sebagai tokoh masyarakat merupakan seorang pakar dan sumber pemikiran, sama ada dalam bidang keagamaan maupun kemasyarakatan. Di pesantren, selain perpustakaan, dikembangkan pula program pusat dokumentasi, komunikasi dan informasi tentang pelbagai bidang turut diselenggarakan khususnya yang bersangkutan dengan masalah pengembangan masyarakat desa. Bahan-bahan informasi tersebut dapat dimanfaatkan oleh para santri, jamaah pengajian, masyarakat desa maupun oleh masyarakat yang lain.
2. Pusat belajar. Di sini para santri, sama ada yang berasal dari desa maupun dari bandar di sekitar pesantren, menerima pendidikan berdasarkan. Pusat ini menjadi pusat pendidikan berpadu; keluarga, sekolah, masyarakat, dan masjid. Mereka saling belajar sesama mereka dan daripada persekitaran dan masyarakat sekitarnya di bawah asuhan kiai.
3. Pusat latihan keterampilan. Para santri maupun masyarakat lainnya dapat mengikuti program latihan keterampilan yang bersepadu dengan pengembangan motivasi dan pengurusan usaha.
4. Bengkel kerja. Dalam hal ini, alat-alat dan kemudahan untuk pertukangan, perbengkelan, elektronik, pertanian, dan sebagainya disediakan untuk para santri dan masyarakat sekitarnya.
5. Pusat pengembangan masyarakat. Sejak awal, sebenarnya pondok pesantren telah berfungsi sebagai pusat pengembangan masyarakat. Misalnya, pelaksanaan program latihan dan pengembangan yang lebih sistematik dan konseptual yang dikendalikan oleh tenaga yang terlatih, peralatan atau fasilitas yang memadai. Di beberapa pesantren diwujudkan biro atau lembaga pengkajian dan pengembangan masyarakat yang menjalankan kegiatan pembelajaran, latihan dan khidmat kemasyarakatan.

Dalam menggiatkan penerangan melalui “bahasa dan pintu” agama, pesantren berperan melaksanakan program-program pembangunan dan sekali gus sebagai pusat informasi pembangunan. Menyadari akan hal tersebut, dalam usaha mengembangkan dakwah pembangunannya, pesantren telah mendirikan Pusat Informasi Pesantren (PIP) yang merupakan upaya dan usaha nyata pesantren dalam menggalakkan penyertaan masyarakat menjayakan pembangunan nasional (Galba, 1995).

Maksud dan tujuan pembentukan Pusat Informasi Pesantren (PIP) adalah seperti yang berikut:

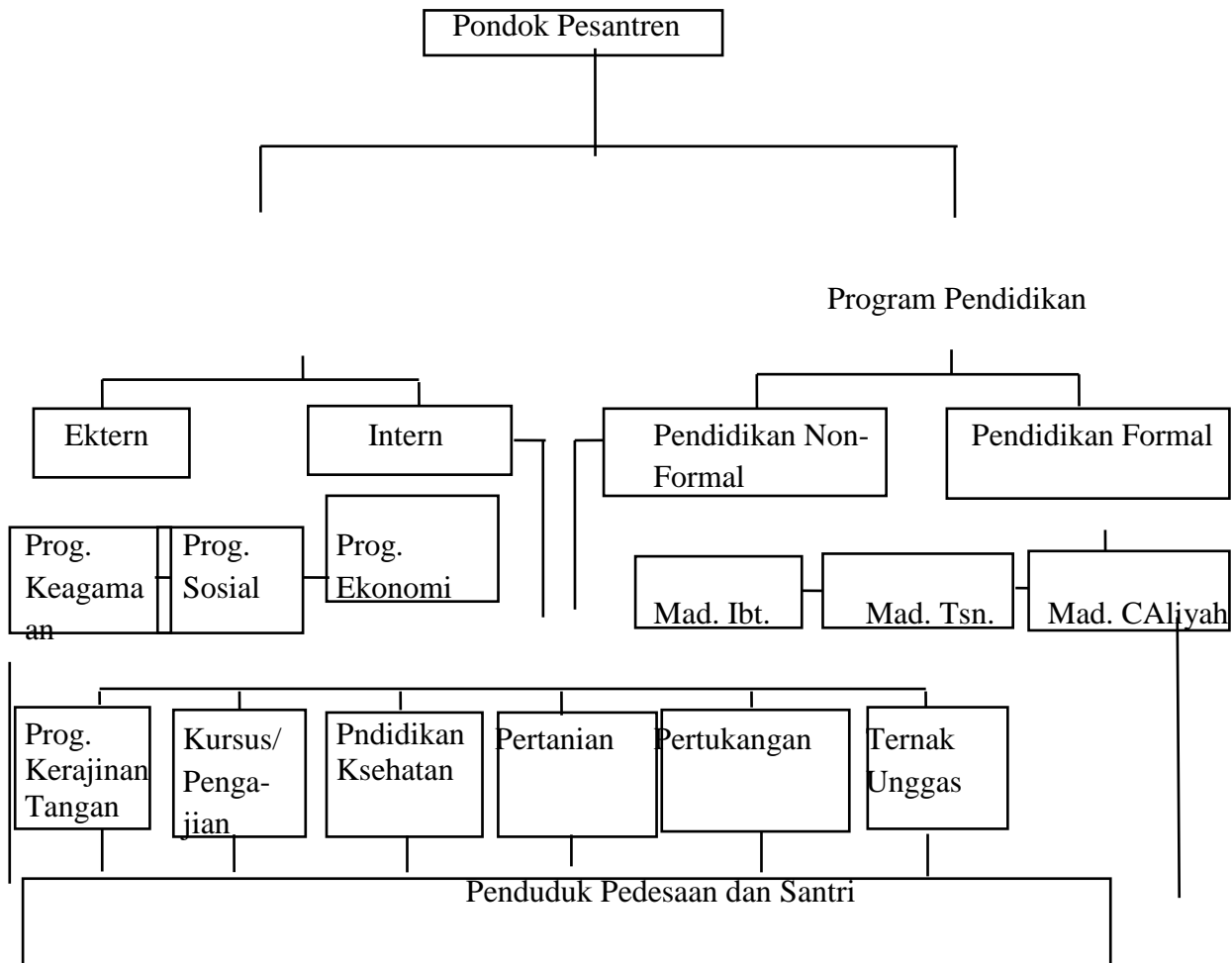
1. Memberikan khidmat kepada masyarakat pesantren untuk memperoleh informasi tentang pembangunan, dalam rangka membimbing rasa cinta masyarakat akan informasi demi mewujudkan masyarakat adil dan makmur berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.
2. Membuka cakrawala baru bagi masyarakat pesantren, di samping kekhususan dan ketekunan mereka dalam mempelajari dan mengamalkan ajaran agama, sentiasa akrab dengan perkembangan pembangunan yang diperoleh melalui sarana informasi.
3. Menyerap informasi yang berkembang dalam masyarakat untuk dijadikan kritikan dan saran bagi kerajaan, bagi meningkatkan penglibatan masyarakat dalam pembangunan nasional.
4. Memupuk kerjasama dan perpaduan antara masyarakat pesantren dengan kerajaan (Galba, 1995).

Pusat Informasi Pesantren (PIP) mempunyai tugas melaksanakan khidmat informasi pembangunan kepada masyarakat, khususnya masyarakat pesantren dan persekitarannya. Untuk menyelenggarakan tugas tersebut, PIP berfungsi sebagai pusat pengumpulan, pengolahan, dan penyebaran informasi dalam bentuk media cetak maupun elektronik, menyelenggara dan mengelola forum, yang berupa seminar, ceramah, perbincangan dan kelompok-kelompok pendengar dan pembaca dari pelbagai sumber informasi yang bermanfaat bagi masyarakat pesantren dan persekitarannya.

Pusat Informasi Pesantren merupakan organisasi swasta yang dibentuk oleh pesantren sebagai wadah kegiatan kemasyarakatan dalam bidang informasi. Namun dari segi penerbitan; seperti penerbitan majalah dan buletin, didapati hanya beberapa buah pesantren yang mampu melakukannya. Hal ini sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Umumnya penyampaian informasi kepada masyarakat tersebut, disampaikan oleh para kiai melalui ceramah keagamaan (Galba, 1995).

Kedudukan dan peranan *kiai* sebagai pemimpin, penggerak inovasi dan penggerak dinamik dalam pengembangan masyarakat semakin jelas melalui pelbagai kegiatan di pesantren. Senario ini selaras dengan amanat GBHN 1993, yang menyatakan bahwa “agama memiliki kedudukan yang penting dan utama dalam membentuk kualitas manusia dan masyarakat yang maju dan berdikari”. Begitu ramai *kiai* yang mampu mengembangkan pesantren menjadi lembaga keilmuan. Pesantren juga menjadi kekuatan politik bagi masyarakatnya di samping mampu meningkatkan kualitas kehidupan sosial, budaya, juga perekonomian masyarakat setempat. Misalnya pengembangan BPRS (Bank Perkreditan Rakyat Syari’ah), BMT (Baitul Mal Wa Tamwil) dan koperasi. Kesemua ini berupaya mengembangkan potensi yang ada di pesantren (Sidik, 1995).

Peranan pesantren dalam pembangunan masyarakat desa dapat dilihat melalui sistem pelayanan pesantren untuk program pengembangan masyarakat seperti jadual di bawah ini (Prasodjo et. al., 1982).



Rajah 2.5. Sistem Pelayanan Pesantren Untuk Program Pengembangan Masyarakat

Secara operasional, hubungan pesantren dan pembangunan masyarakat pedesaan, yang bermatlamat meningkatkan mutu sumber manusia di pesantren tersebut, dapat dilakukan melalui kegiatan berikut:

1. Konsolidasi dan kerjasama. Dalam rangka memajukan pesantren dan meningkatkan kesejahteraan umat memerlukan kebersamaan dan penyatupaduan antara pesantren. Oleh itu, konsolidasi perlu diwujudkan agar ukhuwah Islamiyah, kebersamaan dan penyatupaduan tetap terjaga. Perpaduan dan penyatuan pesantren merupakan modal asas bagi kejayaan pengembangan pondok pesantren. Kebersamaan dan penyatupaduan pesantren merupakan modal asas ke arah pengembangan pondok pesantren. Pada hakikatnya, kedua-dua elemen ini berupaya mengatasi masalah yang dihadapi di samping membangunkan daerah persekitarannya, yakni antara pesantren saling menunjang dan melengkapi antara satu sama lain.
2. Jalinan usaha dan pendidikan. Bagi mempercepat pengembangan pesantren sama ada daripada aspek pendidikan, pengurusan maupun ekonomi, kerjasama dengan pihak luar, sama ada pihak kerajaan maupun pihak swasta perlu diwujudkan. Hubungan kerjasama dengan pihak luar tersebut akan memberikan akses modal, teknologi, pengurusan dan pendidikan kepada pesantren dalam mempercepat proses kemajuan pesantren sama ada secara ekonomi, pendidikan maupun pengurusan. Keadaan ini memberikan impak yang besar terhadap persekitaran masyarakat setempat, yaitu tempat pesantren itu berada, sama ada dari segi peningkatan kualitas hidup maupun dari segi ekonomi (Malik, 2005).
3. Wawasan kejuangan. Kewujudan pesantren amat mempengaruhi masyarakat. Kerana pemimpin pesantren ialah tokoh agama sekali gus tokoh masyarakat setempat yang menjadi anutan dan teladan bagi masyarakat. Pesantren juga merupakan asas untuk menggerakkan pembangunan dan mengatasi masalah yang berlaku dalam masyarakat.

Sememangnya pesantren memiliki peranan penting sebagai ejen pembaruan sosial, khasnya dalam program transmigrasi, sosialisasi sistem perancangan keluarga, gerakan kesedaran lingkungan atau pergerakan para santri dan masyarakat setempat dalam pembaikan sarana fizik dan pembangunan masyarakat desa, penyelenggaraan poliklinik bagi anggota masyarakat sekitar dan sebagainya. Daripada semua elemen ini, yang paling menonjol ialah kemampuan pesantren dalam menyediakan sarana pendidikan yang relatif murah dan dapat dibayar oleh masyarakat (Rahardjo, 1985).

Demikianlah, di balik kesederhanaan dan tradisionalitasnya, pesantren ternyata mempunyai nilai emansipasi yang mampu mengembangkan pendidikan berdikari. Kekayaan sosio-kultural asli pribumi semacam ini mesti diakui sebagai usaha positif dalam rangka memacu pemodenan pada

masyarakat di tengah-tengah bangsa yang kurang membangun (*underdeveloped*). Pada gilirannya, hal itu akan meniadakan ketergantungan (*dependency*) terhadap negara-negara maju (*developed countries*).

Berdasarkan perbincangan di atas, diharapkan pesantren menyadari besarnya penghargaan dan kepercayaan masyarakat terhadapnya, dan besarnya peran dalam masyarakat. Oleh yang demikian, pesantren perlu terus-menerus memelihara fungsinya yang baik demi kemaslahatan umat, yakni masyarakat tempatan di mana pesantren itu berada. Sebab tanpa usaha pemuliharaan yang baik, pesantren boleh jadi akan terpinggirkan oleh arus pembangunan yang sememangnya tidak berasaskan moralitas dan agama, tetapi semata-mata praktik-praktik pasar. Di sinilah pesantren selalu ditunggu fungsinya untuk menjaga masyarakat agar tetap menjalani kehidupan yang sehat (*sane society*).

C. Kesimpulan

Daripada perbincangan di atas didapati bahwa Indonesia secara amnya masih dalam keadaan membangun. Antara teori yang telah dilaksanakan di Indonesia ialah teori pemodenan dengan teori strategi pertumbuhan oleh W.W. Rostow (1960). Bagaimanapun, banyak kepincangan dalam pemodenan, antaranya termasuklah peminggiran pembangunan masyarakat desa. Meskipun demikian, masih ada beberapa usaha untuk membangunkan masyarakat desa seperti program IDT (Inpres Desa Tertinggal) dan lain-lain.

Namun, pembangunan seperti yang dinyatakan oleh Midgley (1995) bukan hanya pembangunan oleh kerajaan tetapi juga oleh individu dan komuniti. Dari segi pembangunan oleh komuniti, pesantren dilihat berperanan sebagai agen pembangunan masyarakat desa. Hal ini dapat difahami dengan teori sosiologi fungsional-struktural yang diperkenalkan oleh Parsons (1963).

Teori fungsional-struktural yang dijadikan paradigma perbincangan tentang pesantren dan pembangunan masyarakat desa ini kemudiannya dikembangkan dengan model A-G-I-L (*Adaptation-Goal Attainment-Integration-Latent Pattern Maintenance*) dan pendekatan sistem (*systems approach*) seperti yang dikembangkan oleh Albrecht (1978) dan Beckhard (1969) yang merujuk kepada teori Parsons (1963).

Model A-G-I-L dan pendekatan sistem ini kemudiannya menuntut perbincangan tentang pesantren mengikut ukuran organisasi moden. Seperti yang diketahui, pesantren pada mulanya adalah lembaga pendidikan Islam tradisional. Pemahaman ini wujud berdasarkan penyelidikan sosiologikal oleh Geertz (1960) tentang kehidupan masyarakat Jawa. Oleh itu, ada yang

berpendapat bahwa di Indonesia terjadi dualisme kehidupan ekonomi, yaitu yang bersifat tradisional dan moden, yang kedua-duanya tidak boleh bercampur. Pendapat ini diperkukuh oleh Boeke (1942).

Seiring dengan peredaran masa, masyarakat perlu melakukan adaptasi. Dalam hal pesantren, lembaganya telah pun melakukan pemodenan. Antaranya termasuklah kewujudan legalisasi lembaga menurut hukum moden dan pengurusannya bersifat terbuka, berbanding dengan sebelumnya bersifat individual pada autoritas *kiai* (tok guru). Kurikulum pula banyak mengadaptasi pendidikan moden. Ekoran daripada keadaan ini, banyak pesantren yang mendirikan madrasah dan sekolah, berbanding sebelumnya yang hanya menggunakan pendekatan pengajian tradisional dengan kaedah *sorogan* (tutorial), *bandongan* (duduk-dengar-catat-hafal), dan kaedah musyawarah.

Apa yang mesti diapresiasi oleh pesantren pada masa sekarang adalah kaedah-kaedah baru sama ada dalam proses belajar-mengajar, pengurusan pesantren, bangunan, dan hal-hal lainnya, sehingga pesantren tidaklah ketinggalan zaman.

Pada masa kini, pesantren didapati telah berfungsi sebagai institusi yang mengadaptasi kemodenan atau boleh disebut sebagai masyarakat prismatic atau transisi daripada tradisional kepada moden. Sehubungan dengan hal ini, teori yang digunakan ialah Riggs (1964), yaitu tentang teori masyarakat prismatic.

Dengan pelbagai teori yang telah dinyatakan, dapatlah dibuat suatu penyelidikan tentang pesantren dan peranannya terhadap pembangunan masyarakat desa pada masa sekarang, yaitu pada masa yang banyak dipengaruhi oleh perubahan teknologi dan globalisasi seperti yang diperkatakan oleh para peramal masa depan (Toffler, 1970; Ohmae, 1991; Naisbitt, 1990).

Dengan demikian, untuk kesekian kalinya pesantren dicabar oleh tantangan zaman, untuk selalu aktual dan memberikan jawapan-jawapannya yang dinamis, kritis, partisipatif, walaupun terkadang bersifat magis. Demikian kerana semangat yang ada pada pesantren adalah semangat *khair ummah* (ummat yang terbaik), yang keluar untuk manusia, mendakwahkan *amar ma'ruf nahyi munkar* (menyeru kepada kebajikan dan mencegah daripada kemunkaran).

Misinya, dengan demikian, adalah bersifat misi kenabian (*prophetic*). Dan *kiai*, sebagai ulama, adalah pewaris para nabi (*warathat al-anbiya*). Dialah yang meneruskan perjuangan para Nabi bahwa Islam itu selalu sesuai dengan zaman, yaitu bahwa Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*).

BAB III

KAEDAH KAJIAN

A. Pengenalan

Penyelidikan ini ialah tentang peranan pesantren dalam pembangunan desa di daerah Kabupaten Tasikmalaya, Jawa Barat, Indonesia. Peranan yang dimaksudkan meliputi pesantren sebagai institusi dalam bidang sosial, ekonomi, politik, pendidikan, keagamaan / spiritual, dan pewarisan sosiobudaya masyarakat Sunda. Pembangunan desa yang dimaksudkan pula meliputi kemajuan atau pemeliharaan dalam bidang-bidang berkenaan pada dua tahap, iaitu tahap individu dan komuniti.

Soalan-soalan kajian meliputi perkara yang berikut:

1. Apakah falsafah, fokus, dan komponen kurikulum pengajian pesantren di Kabupaten Tasikmalaya?
2. Bagaimakah kurikulum pendidikan di pesantren mampu membina keperibadian Islam, kemahiran vokasional dan keusahawanan, aplikasi teknologi masa kini, dan taraf sekitaran sosial?
3. Bagaimanakah kiai memainkan peranan sebagai pemimpin institusi pesantren serta pemimpin pembangunan masyarakat?
4. Bagaimanakah pola pengurusan pesantren sebagai institusi sosial dan pembangunan masyarakat?
5. Apakah tindak balas pesantren terhadap dasar pendidikan yang diusulkan pihak kerajaan Indonesia untuk peningkatan kualiti pendidikan, kenegaraan, pembangunan ekonomi, dan pembangunan sosial?
6. Bagaimanakah pesantren bertindak sebagai pusat kegiatan pembangunan komuniti?
7. Secara sintesis, apakah variasi peranan dan sumbangan pesantren dari segi ekonomi, sosial, keagamaan, budaya, dan latihan vokasional dalam pembangunan desa?

Secara amnya, kaedah pemerolehan data digunakan bagi menjawab persoalan kajian sebelum ini, iaitu kaedah kajian kes berganda (*multiple case studies*) terhadap pesantren-pesantren besar yang dipilih di daerah Tasikmalaya. Data-data diperoleh dengan cara pemerhatian, temu bual,

dan analisis dokumen seperti laporan dan buletin (Punch, 1998). Namun, bagi mendapatkan verifikasi atau panduan umum, satu senarai semak (*checklist*) diedarkan kepada responden (kiai, pentadbir, pelajar, dan ibu bapa) bagi membuat rumusan kajian secara umum. Ini sepertimana yang disarankan oleh Sadovnik (Ballantine & Spade [eds.], 2001). Senarai semak itu berasal daripada soalan-soalan temu bual tetapi dengan jawapan yang tersedia. Jawapan-jawapan tersebut diperoleh daripada kajian rintis.

Kajian ini berfokus kepada peranan (fungsi) pesantren dalam pelbagai aspek pembangunan. Oleh itu, walaupun fokus kajian ini berada dalam aliran sosiologi fungsionalisme, namun untuk mendapatkan data selengkap-lengkapnya dan cerita sebenar-benarnya daripada lapangan, kajian ini menggunakan aliran sosiologi interaksionisme (Dawi, 1999). Maka, teknik-teknik pemerolehan data kualitatif yang biasa digunakan sosiologi interaksionisme seperti temu bual, penyertaan, dan pemerhatian digunakan dalam kajian ini (Bamberger [ed.], 2000). Hal ini demikian kerana tumpuan bukan hanya kepada hasil (*outcomes*) tetapi juga kepada proses (*processes*) yang diselidik, iaitu interaksi pesantren dan masyarakat dalam proses pembangunan desa.

Secara amnya, rangka kerja bagi melaksanakan kajian ini ialah seperti yang ditunjukkan dalam Jadual berikut:

Jadual 1. Rangka Kerja Kajian dan Analisis Data

No.	Soalan Kajian	Objek Kajian	Kaedah/ Teknik Memperoleh Data	Kaedah Analisis Data
1.	Falsafah, fokus dan komponen kurikulum pengajian di Pesantren	1. Falsafah 2. Fokus 3. Kurikulum : a. Proses Belajar-Mengajar b. Kokurikulum	Studi dokumentasi, pemerhatian, temu bual, penyertaan, visual, laporan rasmi, dan bahan-bahan ephemera	Taksonomi, komponensial, kultural

2.	Kapabiliti Kurikulum pesantren	<ol style="list-style-type: none"> 1. Keperibadian 2. Kemahiran vokasional 3. Keusahawanan dan teknologi 	Studi dokumentari, observasi, visual	Analisis domain, taksonomi
3.	Peranan kiai dalam institusi pesantren dan masyarakat	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kiai 2. Dasar Pendidikan 3. Kemasyarakatan 	Temu bual, senarai semak	<p>Jadual matrik analisis</p> <p>Statistik daripada dokumen</p>
4.	Pola pengurusan pesantren sebagai institusi sosial dan pembangunan masyarakat	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pola Kepemimpinan 2. Pola Kewangan 	Temu bual, senarai semak dan studi dokumentasi, observasi,	Analisis konstruk, triangulasi, sintesis
5.	Tindak balas pesantren terhadap dasar pendidikan untuk peningkatan kualiti pendidikan, kenegaraan,	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dasar Pendidikan Kerajaan 2. Kualiti Pendidikan 3. Pendidikan Kenegaraan 4. Pembangunan sosial 	Temu bual, senarai semak dan studi dokumentasi, observasi,	<p>Jadual matrik analisis</p> <p>Statistik daripada dokumen</p>

	ekonomi dan pembangunan sosial			
6.	Pesantren sebagai pusat kegiatan pembangunan komunitas	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pusat kegiatan 2. Komuniti 	Temu bual, observasi, senarai semak	Analisis konstruk, triangulasi, sintesis
7.	Peranan dan sumbangan pesantren dalam pembangunan masyarakat	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pendidikan 2. Ekonomi 3. Sosial 4. Budaya 5. Keagamaan 6. Latihan vokasional 	Temu bual, observasi, senarai semak	Analisis konstruk, triangulasi, sintesis

2. Instrumen Kajian

Instrumen kajian atau alat penyelidikan ialah alat yang direka khas untuk mengumpul data kajian (Chua, 2006). Ada pelbagai alat penyelidikan yang boleh digunakan untuk mengambil data, dan untuk kajian ini alat penyelidikan yang digunakan ialah senarai soalan temu bual, senarai semak, dan analisis dokumen (Patton, 2002).

Dalam penyelidikan ini data dibezakan kepada dua: Pertama, *data pertama*, iaitu catatan atas hasil pemerhatian langsung, senarai semak serta temu bual mendalam dengan pengelola pesantren, kiai, santri, catatan yang boleh dihimpun melalui pentadbiran dan dokumentasi pesantren. Kedua, *data kedua*, iaitu hasil kajian pustaka, sama ada buku-buku, laporan hasil penyelidikan mahupun laporan dari institusi kerajaan mahupun bukan kerajaan. Selain itu, data yang ada pada Pejabat Agama Kabupaten Tasikmalaya.

Pengumpulan data yang dilakukan dalam penyelidikan ini dapat diterangkan seperti yang berikut:

1. Untuk kajian komprehensif terhadap pesantren-pesantren yang dijadikan kes, digunakan temu bual mendalam (*in-depth interview*) dan pemerhatian.
2. Untuk mendapatkan data-data lingkungan pula, terutama yang bersifat fizikal, dilakukan pengumpulan data sekunder, khususnya daripada institusi-institusi kerajaan peringkat daerah (kabupaten), negeri (provinsi), dan pusat.

Maka, berasaskan Jadual 3.1 sebelum ini, kajian menggunakan dua kategori instrumen, iaitu instrumen temu bual dan pemerhatian. Ini secara langsung memastikan kebolehpercayaan (*reliability*) data dan dapatan kajian secara triangulasi.

3. Instrumen Temu Bual dan Pemerhatian

Item senarai semak temu bual dan elemen pemerhatian telah dibina berdasarkan konsep, kategori, dan tema yang hendak dibina melalui data-data kualitatif yang diperoleh. Sebagai panduan sistematik bagi proses pengumpulan data, Jadual Matrik Analisis Data telah dibina seperti yang berikut. Senarai item senarai temu bual ialah seperti yang terdapat dalam Lampiran 1.

Jadual. Matrik Data Peranan Pesantren dalam Pembangunan Masyarakat:

No.	Peranan Pesantren	Konsep	Kategori	Tema
1.	Pendidikan	* Mandiri * Keupayaan individu * Spiritual	Filosofi	Pembinaan insan
2.	Sumber Insani Pesantren	* Tanggung jawab * Keilmuan	Pelaku Pendidikan	Kegiatan belajar mengajar
3.	Kemahiran	* Kemampuan * Produktiviti	Program	Pengembangan kemampuan

				vokasional, keusahawanan, teknologi, dan sosial (<i>social skills</i>)
4.	Pembangunan Masyarakat	* Gotong-royong * Pengembangan wawasan * Persaudaraan	Filosofi	Kemasyarakatan
5.	Hubungan dengan Kerajaan	* Kemitraan * Kerjasama	Program	Legaliti institusi
6.	Pendidikan Masyarakat	* Penyertaan	Program	Pembinaan komuniti
7.	Politik	* Keupayaan * Perhubungan	Program	Pembinaan komuniti
8.	Ekonomi	* Sumbangan * Produksi * Pertukaran	Program	Pembinaan komuniti
9.	Sosial	* Penyertaan * Kerukunan * Aktiviti	Program	Pembinaan komuniti
10.	Budaya	* Sumbangan * Pemeliharaan * Adaptasi	Program	Pembinaan komuniti

11.	Pertahanan dan Keamanan	* Penyertaan * Ketahanan * Hubungan	Program	Pembinaan komunitas
12.	Sumber Manusia	* Sumbangan	Program	Pembinaan komunitas
13.	Jejaring	* Perhubungan	Program	Pembinaan komunitas

Profil pesantren yang dikaji secara kajian kes akan dikerangkakan mengikut jadual berikut:

Jadual. Profil Pesantren

Nama Pesantren: _____ Tempat: _____

No.	Komponen	Subkomponen	Keterangan
1.	Filosofi	a. Visi	
		b. Misi	
		c. Objektif	
2.	Infrastruktur	a. Masjid/ Surau	
		b. Rumah Kiai	
		c. Pondok	
		d. Madrasah	
		e. Sekolah	
		f. Universiti	

		g. Tempat Latihan Vokasional	
		h. Gedung Dewan	
		i. Tempat Sukan	
		j. Perpustakaan	
		k. Dapur Umum	
		l. Bilik Makan	
		m. Pejabat	
		n. Kedai	
		o. Penginapan	
3.	Sistem Pendidikan	a. Pesantren	
		b. Madrasah	
		c. Sekolah	
4.	Organisasi	a. Kiai utama	
		b. Kiai lain	
		c. Ustaz/ Badal/ Santri Senior	
		d. Santri	
5.	Program/ Projek	a. Pertanian	
		b. Penternakan	
		c. Kraf tangan	
		d. Perdagangan	
		e. Jasa	
6.	Kewangan	a. Peribadi Kiai	
		b. Yuran Santri	

		c. Sumbangan Ibu Bapa	
		d. Sumbangan Masyarakat/ Alumni	
		e. Sumbangan Kerajaan	
		f. Wakaf	
		g. Unit-unit Produksi	
		h. Uang Tahunan (Bangunan) Santri	
		i. Sumbangan kerjasama	
		j. Sumbangan sukarela	

4. Senarai Semak

Senarai semak menggunakan kombinasi soalan yang tertutup dan terbuka. Ada beberapa kategori soalan dalam senarai semak ini berkaitan dengan sikap responden.

1. Soalan tertutup meliputi soalan-soalan skala sikap yang secara amnya mengikut model Likert (Horn, 1993), iaitu, misalnya, dengan jawapan sangat berperanan, berperanan, sederhana, kurang berperanan, dan tidak berperanan; dan mengikut model Guttman (Chua, 2006) apabila jawapannya hanya “ya” atau “tidak”; atau apabila jawapannya merupakan kumpulan jawapan seperti “bervariasi” atau “tidak bervariasi”.
2. Soalan dengan jawapan terbuka apabila ada kemungkinan jawapan lain yang tidak ada dalam jawapan yang telah disediakan.
3. Soalan kombinasi antara soalan dengan jawapan tertutup dan terbuka sekali gus. Kategori soalan ini tidak membatasi jawapan pada yang ada, yang telah dianggap menjadi lazim. Cara ini merupakan usaha untuk menemukan jawapan daripada realiti yang sebenar.
4. Soalan yang mungkin dijawab lebih daripada satu jawapan. Dalam hal ini, penyelidik ingin mengetahui sejauh mana prioriti dalam jawapan responden (Pratt & Loizos, 1992). (Contoh senarai semak dilampirkan).

Jadual. Kandungan Soalan Temu Bual dan Senarai Semak

No.	Subjek	Fokus Soalan Untuk Dapatkan Data	Item senarai semak	Jumlah
1	Kondisi Objektif Pesantren	a. Pesantren yang menonjol b. Nama Pesantren c. Jenis Pesantren d. Lokasi Pesantren e. Jarak Pesantren f. Daya Tarik Pesantren g. Kondisi Lingkungan Pesantren	1-7	7
2	Sistem Pendidikan Pesantren	a. Variatif Pendidikan b. Pendekatan Jenis Sekolah keagamaan c. Pendekatan Jenis Sekolah Formal d. Kegiatan Pesantren e. Cara Pembelajaran f. Kelemahan sistem Pendidikan Pesantren g. Pendidikan vokasional h. Mata pelajaran tambahan vokasional	8-17	10
3.	Pengurusan Pesantren	a. Sumber pembiayaan b. Penggunaan dana c. Profil Kiai d. Badan yang ada di Pesantren e. Alat-alat yang ada di Pesantren	18-22	5

4.	Pengembangan Pesantren	<ul style="list-style-type: none"> a. Bidang unggulan b. Kemajuan pesantren c. Bidang-bidang yang maju d. Sebab-sebab kemajuan e. Kemunduran pesantren f. Sebab-sebab kemunduran g. Fungsi pengurusan pst. h. Prospek pesantren i. Badan yang perlu dikembangkan j. Perangkat yang diperlukan 	23-32	10
5.	Pembangunan di Pedesaan	<ul style="list-style-type: none"> a. Perubahan masyarakat b. Kemajuan masyarakat c. Bidang-bidang yang maju d. Perubahan yang diperlukan e. Sumber manusia dan keperluan pembangunan f. Faktor penghalang penyertaan pembangunan g. Faktor pendukung pembangunan h. Penyertaan warga masyarakat 	33-40	8
6.	Pembangunan Politik di Pedesaan	<ul style="list-style-type: none"> a. Peranan pesantren dalam pembangunan politik b. Kerjasama pesantren dengan pemerintah c. Frekuensi kunjungan pembesar kerajaan d. Keperluan kunjungan pembesar e. Hubungan pesantren dengan politik f. Pesantren sebagai saluran politik 	41-47	7

		g. Peranan pesantren dalam pendidikan kewarganegaraan		
7.	Pesantren dan Pembangunan Ekonomi	<ul style="list-style-type: none"> a. Sumbangan pesantren terhadap perdagangan b. Sumbangan pesantren terhadap industri kecil c. Pesantren dan pertumbuhan sektor jasa d. Pesantren dan taraf hidup masyarakat e. Pesantren dan permodalan f. Kewirausahaan pesantren 	48-53	6
8.	Pesantren dan Pembangunan Sosial	<ul style="list-style-type: none"> a. Peranan sosial pesantren dan pembangunan fisik b. Pesantren dan masalah kesihatan c. Pesantren dan kebersihan lingkungan d. Pesantren dan sukan e. Pesantren dan kegiatan belia f. Pesantren dan kegiatan kewanitaan g. Pesantren dan pembangunan mental spiritual h. Pesantren dan konflik sosial i. Tanggapan pesantren terhadap KB j. Kegiatan sosial yang dilakukan pesantren 	54-63	10

9.	Pesantren dan Pembangunan Budaya	<ul style="list-style-type: none"> a. Peranan pesantren dalam pemb. budaya b. Kegiatan pesantren dalam kebudayaan c. Kesesuaian budaya pesantren dengan masyarakat d. Pesantren sebagai filter budaya e. Pesantren dan konflik antara budaya 	64-68	5
10.	Pesantren dan Keamanan	<ul style="list-style-type: none"> a. Peranan pesantren dalam keamanan lingkungan b. Hubungan pesantren dengan pihak berwajib c. Hubungan pesantren dengan terorisme 	69-71	3
11.	Pesantren dan Pembangunan Pendidikan	<ul style="list-style-type: none"> a. Peranan pesantren dalam latihan kemahiran b. Peranan pesantren dalam kewirausahaan santri c. Peranan pesantren dalam membanteras buta aksara d. Minat menyekolahkan anak 	72-75	4
12.	Pesantren dan Pembangunan Teknologi	<ul style="list-style-type: none"> a. Sikap pesantren terhadap perkembangan teknologi b. Peranan pesantren dalam perkembangan teknologi c. Teknologi yang sesuai di pesantren 	76-78	3

13.	Sumber manusia	<ul style="list-style-type: none"> a. Pilihan pekerjaan b. Lapangan pekerjaan alumni pesantren c. Penyebaran alumni dari segi tenaga kerja d. Pesantren dan latihan tenaga kerja e. Sumbangan dari segi peluang kerja f. Pengembangan Sumber manusia di pesantren g. Bekal berharga untuk kehidupan h. Hasrat pengembangan karier i. Latihan yang diinginkan 	79-87	9
14.	Jejaring	<ul style="list-style-type: none"> a. Pihak jaringan kerjasama b. Pola hubungan jejaring c. Hasil kerjasama dengan pihak luar d. Kesatuan sosial pesantren dengan masyarakat e. Interaksi pesantren dengan masyarakat 6. Media hubungan dengan masyarakat luar 	88-93	6

5. Isu Kesahan dan Kebolehpercayaan

Kesahan kajian ini dapat dilihat pada:

1. Data kajian ini menepati konsep dan tema.
2. Data bertulis berasaskan laporan rasmi tahunan seperti laporan-laporan mesyuarat dan laporan-laporan kerajaan.
3. Soalan temu bual telah digubah bersamaan dengan 5 orang daripada Jabatan Agama dan pegawai-pegawai kerajaan lainnya agar menepati kerangka pembangunan desa.

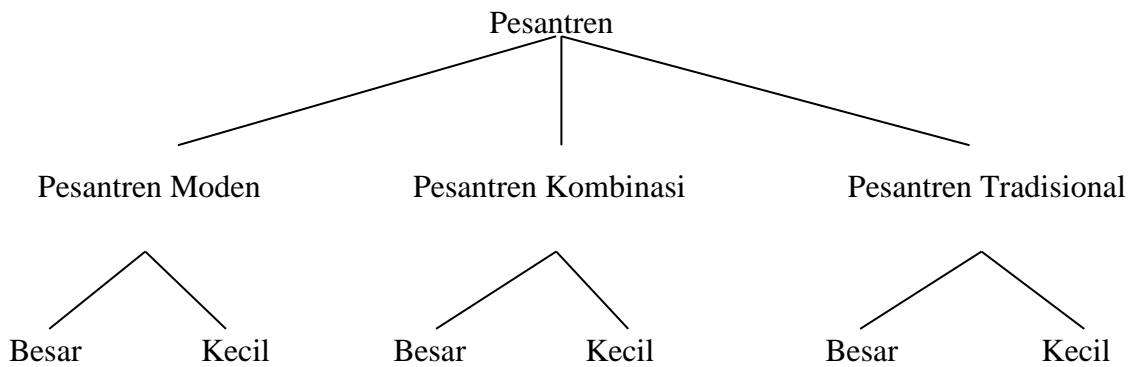
Kebolehpercayaan dapat dilihat pada:

1. Triangulasi –Fenomena kajian dilihat dari pelbagai sudut dan perspektif yang berbeza, iaitu setiap perspektif dikesan dengan menggunakan kaedah yang berlainan (Chua, 2006).
2. Konsistensi –Laporan analisis data diberikan kepada subjek temu bual untuk menyemak kebolehpercayaan terjemahan atau interpretasi data.
3. Silang rujuk –Fakta disemak antara subjek yang ditemu bual.

6. Pemilihan Kes Pesantren

Populasi didefinisikan sebagai satu kumpulan peserta potensial, iaitu hasil kajian akan dijadikan generalisasi (Salkind, 2000) atau seluruh kumpulan yang dikaji (Chua, 2006).

Populasi penyelidikan ini ialah pesantren yang ada di Kabupaten (Daerah) Tasikmalaya, Jawa Barat, yang berjumlah sekitar 761 pesantren. Pesantren ini tersebar hampir di seluruh desa yang ada atau berada di setiap kecamatan (mukim) di Kabupaten ini. Populasi ini kemudiannya dijadikan sampel kes ialah pesantren yang dianggap representatif, sesuai dengan tajuk penyelidikan. Dalam hal ini pesantren di Kabupaten Tasikmalaya terbahagi kepada tiga jenis pesantren, iaitu pesantren Moden, pesantren Tradisional, dan pesantren Kombinasi (campuran jenis Moden dan Tradisional). Daripada jumlah tersebut, pesantren dibahagikan kepada dua jenis, iaitu pesantren Besar (mempunyai santri lebih daripada 300 orang) dan pesantren Kecil (mempunyai santri kurang daripada 300 orang), seperti yang terdapat dalam carta di bawah ini.



Rajah 3.1. Pembahagian Pesantren Menurut Kualiti dan Kuantiti

Daripada sekitar 761 pesantren yang ada di Kabupaten Tasikmalaya, enam pesantren dipilih untuk mewakili setiap kategori seperti yang tersebut di atas, yaitu:

1. Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya yang mewakili jenis pesantren Tradisional Besar.
2. Pesantren Asy-Syahidiyah, Cisayong yang mewakili jenis pesantren Tradisional Kecil.
3. Pesantren Al-Furqon, Singaparna yang mewakili jenis pesantren Modern Besar.
4. Pesantren Persis, Rajapolah yang mewakili jenis pesantren Modern Kecil.
5. Pesantren Suryalaya, Pagerageung yang mewakili jenis pesantren Kombinasi Besar.
6. Pesantren Ar-Riyadh, Leuwisari yang mewakili jenis pesantren Kombinasi Kecil.

Pemilihan pesantren dilakukan secara sengaja (*purposive*), iaitu pemilihan yang disebabkan kes-kes yang kaya informasi (*information-rich cases*) (Patton, 2002). Sebenarnya jika diukur secara kuantitatif, enam pesantren di atas tidak dapat dikatakan tepat untuk mewakili 761 pesantren yang ada dan terdaftar di daerah Kabupaten Tasikmalaya. Bagaimanapun, oleh sebab kebanyakan pesantren di Tasikmalaya tersebut tergolong sebagai pesantren-pesantren yang memiliki kondisi dan ciri-ciri yang sama, maka pemilihan kes pesantren tidak perlu diasaskan pada rumus 20% daripada populasi. Pemilihan kes didasarkan untuk memperoleh variasi yang representatif, iaitu yang mewakili tiga jenis pesantren, iaitu tradisional, moden, dan kombinasi yang masing-masingnya mempunyai dua jenis, iaitu besar dan kecil. Pengagihannya, dengan demikian, adalah dua pesantren tergolong kepada pesantren Tradisional besar dan kecil (PP. Miftahul Huda dan PP. Asy-

Syahidiyah), dua pesantren tergolong kepada pesantren Moden sama ada besar atau kecil (PP. Al-Furqon dan PP. Persis Rajapolah), dan dua pesantren tergolong kepada pesantren Kombinasi sama ada besar atau kecil (PP. Suryalaya dan PP. Ar-Riyadh). Oleh itu, enam pesantren di atas dianggap mewakili pelbagai variasi daripada pesantren yang ada di Kabupaten Tasikmalaya. Inilah kaedah atau kriteria *purposive sampling* yang digunakan.

Selain itu, senarai semak digunakan untuk mendapatkan gambaran umum tentang keadaan pesantren dan untuk memenuhi hasrat triangulasi data. Responden bagi senarai semak ini terdiri daripada tiga kelompok utama, iaitu:

1. Kelompok yang ada di pesantren, iaitu kiai, santri, dan ustaz.
2. Kelompok masyarakat yang terdiri daripada pemimpin rasmi (ketua desa dan ketua mukim), pemimpin informal (tokoh-tokoh masyarakat) serta orang awam (petani, pedagang, buruh, pegawai, dan sebagainya).
3. Kelompok masyarakat yang ada hubungan dengan pesantren, iaitu alumni dan ibu bapa santri.

Jumlah dan perincian responden dapatlah dilihat pada jadual 3.5. berikut:

Jadual. Responden Senarai Semak Penyelidikan

Kelompok	Jenis Responden	Jumlah	
		Responden	Kelompok
Kelompok Pesantren	Kiai	4	18
	Ustaz	4	
	Santri	10	
Kelompok Masyarakat	Pemimpin Rasmi	4	9
	Pemimpin Informal	2	
	Orang Awam	3	

Kelompok yang berkaitan dengan Pesantren	Ibu Bapa	10	15
	Alumni	5	
Jumlah seluruhnya		42	42

Pemilihan responden ditentukan berdasarkan kaedah “*quota*”, iaitu pemilihan subjek berdasarkan kategori-kategori yang dianggap wujud dalam populasi (Chua, 2006) berasaskan petunjuk daripada ketua desa, camat (ketua mukim), pimpinan pesantren dan tokoh masyarakat.

7. Kajian Rintis dan Kajian Lapangan

Kajian rintis (*pilot study*) ialah kajian secara kecil-kecilan yang dilaksanakan sebelum kajian sebenar dilakukan (Chua, 2006). Kajian rintis ini bertujuan untuk membina soalan-soalan dalam senarai semak yang digunakan dalam kajian sebenar. Kajian rintis penyelidikan ini telah dilakukan pada bulan November 2007 di sekitar Pesantren An-Nuur, Ciparay, Kabupaten Bandung. Kajian ini bertujuan supaya tidak terjadi pencemaran (*contamination*) pada populasi dan sampel yang akan dikaji (Chua, 2006), iaitu Kabupaten Tasikmalaya. Pemilihan Bandung pula disebabkan tempat ini merupakan salah satu daerah yang mempunyai ciri-ciri yang sama dengan populasi (Tasikmalaya), iaitu penduduknya beragama dan daripada sukubangsa Sunda.

Kajian lapangan ialah penyelidikan secara mendalam yang akan dilakukan selama satu tahun, iaitu pada tahun 2008. Masa yang agak lama diperlukan untuk menyebarkan dan mendapatkan kembali senarai semak serta menemu bual responden. Bagi kajian kes pula, masa yang lama juga digunakan agar dapat terlibat secara langsung dan merasakan denyut nadi objek penyelidikan.

Untuk memenuhi langkah-langkah di atas, langkah-langkah prakajian diperlukan sebagai usaha untuk memahami hal-ehwal yang diselidik mengikut apa yang terjadi di lapangan. Prakajian telah dilakukan secara acak (tanpa mengikut penentuan) ke pelbagai pesantren di Tasikmalaya antara bulan April hingga Oktober 2007. Penyelidikan awal dijalankan tentang kegiatan pesantren dan kegiatan pembangunan desa. Pada peringkat prakajian ini pelbagai usaha pengumpulan data dokumen dan pemerhatian selintas dilakukan. Prakajian ini merupakan asas bagi pembinaan senarai semak yang dilakukan pada kajian lapangan.

taksonomi (*taxonomic analysis*); (3) analisis komponensial (*componential analysis*); dan (4) analisis komponen budaya (*discovering cultural themes*).

Berasaskan seluruh analisis, hasil penyelidikan dihuraikan dalam bentuk tuturan dan argumentasi, dan disusun secara deduktif dan induktif, dengan menyesuaikan masalah yang sedang dianalisis.

Teknik analisis data dilakukan mengikut tahap yang berikut:

1. Teknik analisis data dimulai dengan menelaah seluruh data yang disediakan daripada hasil pengamatan, temu bual, catatan lapangan, dokumen, gambar, foto, *video shooting*, dan lain-lain.
2. Pemilihan data dan informasi dalam satuan data dan informasi.
3. Kategorisasi data dan informasi sama ada menurut jenisnya, sifatnya mahupun kaitannya antara data satu dengan data yang lain.
4. Pentafsiran data dilakukan dalam kerangka analisis data dan informasi dengan cara menghubungkan usaha dan informasi, mencari sebab-akibat, membuat argumentasi, deskripsi, membandingkan, untuk memperoleh hipotesis kerja yang kemudian diformulasikan dengan teori, sama ada secara deskriptif mahupun proporsional.
5. Pemeriksaan keabsahan data dilakukan melalui kehadiran penyelidik pada objeknya secara langsung, melalui diskusi, rujukan yang lengkap, triangulasi dan mengaudit kembali data yang disediakan.

BAB IV

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Hasil Kajian

Bab ini memaparkan analisis data dan temuan kajian berdasarkan data kualitatif lapangan yang telah direkamkan ke dalam kamera video dan diteliti berulang kali untuk mengisi jadual matrik data. Data dari lapangan ini diklasifikasikan menjadi beberapa bagian, yaitu dari pengamatan dan wawancara.

Pembahasan pada bab ini terbagi kepada delapan pembahasan yaitu, pertama gambaran umum tentang pesantren di Jawa Barat. Bagian satu tentang falsafah dan komponen kurikulum pesantren. Bagian kedua tentang kemampuan kurikulum pesantren; sementara bagian ketiga tentang kepemimpinan kiai. Bagian empat tentang manajemen pesantren; bagian lima tentang respon pesantren terhadap program pembangunan; bagian enam berkaitan dengan partisipasi pesantren dalam pembangunan komunitas; dan bagian tujuh pula tentang variasi peranan dan sumbangan pesantren dari segi ekonomi, sosial, keagamaan, politik, dan latihan vokasional dalam pembangunan desa.

Lokasi kajian adalah beberapa pesantren yang dibagi kepada tiga kelompok, yaitu: kelompok tradisional yang terbagi kepada pesantren tradisional besar dan kecil; kelompok modern yang terbagi kepada pesantren modern besar dan kecil; dan kelompok kombinasi (campuran) yang terbagi kepada pesantren kombinasi besar dan kecil.

1. Kaum Santri sebagai Aktor Politik Nasional

Menurut Bourdieu, pemikir posmodern Perancis, masyarakat modern memiliki kecenderungan tidak lagi mentransmisikan bekal-bekal material terhadap anak-anak mereka dengan limpahan harta yang melimpah ruah. Masyarakat modern lebih cenderung memilih membekali anak-anak mereka dengan pengetahuan, keterampilan dan modal-modal budaya (*cultural capital*) lainnya dengan mengirimkan mereka pada sekolah-sekolah modern, tempat-tempat kursus yang prospektif dan akses yang besar terhadap lapangan kerja. Selain itu, keluarga modern juga menciptakan suasana rumah-rumah mereka menjadi lingkungan belajar yang kondusif untuk anak-anak mereka. Hal ini dilakukan untuk menyiapkan mereka menempati posisi-posisi strategis dalam kehidupan sosial (Bourdieu and Passeron, 1977).

Pengiriman anak-anak Muslim ke sekolah-sekolah modern di tahun 1950an di Indonesia membuahkan hasil pada satu dekade setelahnya. Tahun 1960an, sejumlah kecil anak-anak Muslim mulai menyelesaikan B.A (*Bachelor of Arts*). Tahun 1970an, anak-anak santri yang menyelesaikan sarjana S1 mulai melimpah. Sedangkan *booming* (ledakan lulusan) sarjana sebagai basis terbentuknya kelas menengah di Indonesia terjadi tahun 1980an. Menurut Oliver Roy, sarjana sosial yang mengamati dunia Islam, “ledakan massa kaum terdidik Islam adalah produk dari masyarakat modern, hadirnya penduduk Muslim urban adalah hasil dari jutaan petani yang jumlahnya melimpah dimana anak-anak mereka memasuki kota-kota besar” (Huntington, 1996: 113). Pada dekade ini, umat Islam mengalami mobilisasi vertikal, ekspresi Islam mulai nampak sebagai fenomena sosial yang bisa dilihat dalam sektor-sektor sosial dan kultural (seperti di kampus-kampus sekuler, kantor-kantor pemerintah dan swasta, hotel-hotel berbintang dan seterusnya). Periode ini memperlihatkan gerakan dakwah Islam yang ekstensif dan tumbuhnya ketaatan terhadap simbol-simbol agama secara luas seperti menjamurnya pengajian di kalangan birokrasi, tokoh-tokoh masyarakat, figur publik dan sebagainya. Pada periode inilah, pemakaian kerudung mulai populer di kalangan mahasiswa dan pegawai negeri. Begitu ekstensifnya pemakaian busana Muslimah di kalangan mahasiswa di Bandung tahun 1990an, sehingga seorang mahasiswa di kampus IKIP (sekarang UPI) mengatakan bahwa di kampusnya sekarang mirip seperti di IAIN (Institut Agama Islam Negeri).

Namun demikian, lebih dari sekadar peningkatan ketaatan kepada simbol-simbol agama, fenomena tersebut, secara simbolis kultural, sesungguhnya menunjukkan bahwa kalangan santri terpelajar telah menjadi sebuah kekuatan baru kelas menengah Muslim. Pada tahun 1990an, kalangan santri juga telah mulai memasuki pusara kekuasaan (negara), melalui semaraknya simbol-simbol ekspresi keagamaan memasuki birokrasi pemerintahan baik dari kalangan pegawai negeri atau menteri kabinet, dan melalui pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Fenomena ini menegaskan tesis Bourdieu bahwa akumulasi modal kultural orang-orang Islam melalui pendidikan massal telah menciptakan kelas menengah terdidik yang menembus posisi-posisi sosial strategis dan pusara-pusara kekuasaan politik.

Bangkitnya kelas menengah santri sejak tahun 1980an telah diikuti oleh pergeseran dalam orientasi politik di kalangan Islam sendiri dari ungkapan yang populer disebut “Islam politik” ke “Islam kultural.” Islam politik mengacu pada orientasi politik yang masih menjadi ciri “kelas menengah santri lama” yaitu kelas menengah Muslim pada masa Soekarno. Pada era Orde Baru, orientasi kelas menengah lama ini kini telah kehilangan dukungannya secara ekonomi, politik dan kultural.

Pada masa politik aliran tahun 1950an dan 1960an, ketika partai-partai politik masih mendasarkan pada basis-basis primordial, basis ekonomi kelas menengah santri lama berakar pada bisnis-bisnis lokal, pengusaha-pengusaha menengah (*petty bourgeoisie*), dan kaum pemilik tanah. Namun, sejak Orde Baru menerapkan ekonomi pasar bebas pada tahun 1970an, modal asing yang berjumlah besar telah secara total menghancurkan aktivitas-aktivitas ekonomi kelas menengah yang dikuasai kelompok santri seperti industri lokal di Solo, Kudus, Pekalongan, Pekajangan, dan Majalaya, Bandung. Antara kota-kota ini pada tahun 1950an telah terbentuk jaringan perdagangan lokal yang telah *established* didominasi oleh aktifis-aktifis bisnis berlatar belakang santri. Sementara itu, relasi dan koneksi dengan elit penguasa Orde Baru lebih banyak dikuasai oleh sekelompok kecil pengusaha-pengusaha Cina. Ketika bisnis kaum santri ini mengalami kemunduran dan akhirnya banyak yang bangkrut, mereka kehilangan patron politiknya dan semakin kehilangan aksesnya terhadap birokrasi kekuasaan Orde Baru.

Akhirnya, sadar aksesnya terhadap sumber-sumber kekuasaan semakin tertutup, banyak dari pengusaha lokal santri ini kemudian beralih kepada aktifitas dan gerakan dakwah Islam dalam organisasi seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Sadar bahwa selain akses terhadap kekuasaan semakin tertutup, juga beraktifitas politik melalui partai politik tidak terlalu kondusif, akhirnya muncul penghayatan dan motivasi bahwa gerakan islamisasi itu sendiri (yang kemudian mereka geluti) adalah sesungguhnya juga bagian dari kegiatan politik (Hefner, 1995: 81).

Namun, karena kenyataan bahwa kesadaran politik lama mereka secara ideologis telah berakar, hubungan mereka dengan kepemimpinan politik lama, terutama para mantan aktifis Masyumi, tidak bisa begitu saja hilang dalam ingatan secara ideologis dan psikologis (Anwar, 1995: 122).³⁵ Dukungan mereka terhadap partai politik Islam adalah manifestasi dari perjuangan rehabilitasi Masyumi tahun 1968 dan pendirian partai politik baru dalam semangat Masyumi beberapa tahun setelahnya.³⁶ Ikatan mereka dengan para seniornya memiliki dampak yaitu “artikulasi politik mereka cenderung romantis, dengan sikap keberagamaan yang skripturalistik, menekankan penegasan diri serta orientasi perjuangan politik yang mengutamakan keterikatan pada formalisme ideologis teks ‘Islam politik’ (*Political Islam*)” (Anwar, 1995: 122).

³⁵ Namun walaupun terjadi kemunduran, ide dan realitas Islam politik secara historis sesungguhnya dapat dimengerti. Islam politik yang terpusat pada pemimpin Masyumi seperti M. Natsir, telah memainkan peranan yang penting di mana ide demokrasi menjadi dikenal di Indonesia tahun 1950an. Dengan kata lain, ‘Islam politik’ telah menjadi media di mana institusi-institusi demokrasi seperti partai politik, negara, pemilihan umum dan demokrasi diperkenalkan di Indonesia. ‘Civil Society’ yang pernah menjadi realitas Indonesia tahun 1950an juga terbentuk karena kehadiran kelompok yang disebut ‘Islam politik’ ini (Ali, 1986).

³⁶ Aspirasi ini nampak jelas muncul pasca kejatuhan Soeharto tahun 1998. Pada era pasca Soeharto, ‘aspirasi politik lama’ ini muncul lagi dengan kehadiran kembali partai-partai Islam seperti Partai Bulan Bintang pimpinan Yusril Ihza Mahendra, Partai Masyumi Baru (PMB) pimpinan Ridwan Saidi, Partai Umat Islam (PUI) dipimpin oleh Deliar Noer dan lain-lain. Walaupun partai-partai Islam ini muncul kembali tetapi sesungguhnya mereka telah kehilangan pendukungnya.

Karena adanya kesadaran bahwa tidak ada lagi prospek buat politik Islam, generasi ini, secara sadar atau tidak, turut menjalankan apa yang disebut Bourdieu “*cultural reproduction*” (reproduksi kultural). Mereka berusaha membekali anak-anak mereka dengan modal kultural (*cultural capital*) dengan menyediakan pendidikan yang lebih baik. Ini kemudian berkembang menjadi basis kemunculan kelas menengah Muslim baru yang terdidik. Tidak seperti kelas menengah santri lama, kelas menengah baru ini,

tidak pernah secara langsung merasakan kegetiran dan trauma politik. Pendidikan politik tidak mereka peroleh dari keanggotaannya dalam partai politik, tetapi dimatangkan melalui kegiatan ekstrakurikuler, terutama lewat pengkaderan di HMI atau organisasi ekstra kampus lainnya. Pengkaderan semacam itu, telah mematangkan mereka bukan saja secara mental tapi juga secara intelektual. Orientasi dan sikap politik mereka juga berubah. Tidak lagi romantis seperti kelas menengah santri lama, tetapi cenderung pragmatis, mengutamakan pendekatan rasio-nilai, terbuka serta reseptif terhadap perubahan. Berbeda dengan orang tua mereka yang masih mempunyai ikatan primordial dengan tokoh-tokoh partai Islam di masa lalu, generasi baru kelas menengah santri hampir sama sekali terlepas dari ikatan semacam itu (Anwar, 1995: 126-127).

Melalui kemunculan Islam kultural, kita melihat orang-orang Islam memasuki babak sejarah baru, meninggalkan politik formal dan memasuki ranah kebudayaan yang lebih luas termasuk lapangan ilmu pengetahuan. Islam kultural persis seperti yang digambarkan Kuntowijoyo (1985) sebagai “periode ide atau pengetahuan ilmiah” dalam perkembangan sejarah Indonesia.³⁷

Tumbuhnya Islam kultural dapat dilacak dari munculnya angkatan 66. Beberapa dari kalangan Islam ini adalah aktifis yang telah mendukung kejatuhan Soekarno. Dalam mendukung usaha pemerintah untuk mewujudkan perubahan sosial, pembangunan ekonomi dan modernisasi, para aktifis Muslim ini terbagi ke dalam dua kelompok: Pertama, mereka yang bekerjasama dengan rezim Orde Baru, yang percaya terhadap proyek modernisasi dan prospek kerjasama dengan pemerintah. Mereka ini adalah para teknokrat dan ekonom. Kebanyakan berlatar belakang

³⁷Kuntowijoyo membagi sejarah Indonesia kepada tiga periode: periode mistik, ideologis dan ilmu. Dalam periode pertama, basis pengetahuan umat adalah mistik. Pengetahuan masyarakat dalam periode ini, menurut Kunto, masih berupa mitos seperti diindikasikan secara kuat oleh munculnya gerakan-gerakan pemberontakan pada abad ke-19 yang dibayang-bayangi munculnya seorang Ratu Adil yang akan melepaskan mereka dari beban penjajahan kolonial dan mewujudkan kesejahteraan umat. Sejak awal abad ke-20 hingga tahun 1960an adalah periode ideologis. Dalam periode ini muncul gerakan-gerakan ideologis yang dicirikan oleh berdirinya Syarikat Islam (SI). SI menawarkan Islam sebagai ideologi pemersatu umat, pedagang dan para saudagar. Selain SI, juga muncul Partai Komunis Indonesia (PKI) dengan ideologi komunismenya dan Partai Nasional Indonesia (PNI) dengan ideologinya nasionalisme. Jika pada periode ideologi, ciri terpentingnya adalah mobilisasi masa, dalam periode ide atau ilmu, sejak tahun 1980an ke sini, orientasi utamanya adalah memobilisasi kesadaran massa. Kuncinya bukan lagi negara tetapi sistem. Dalam era ideologi, koncern para aktifis Muslim adalah negara Islam. Tetapi, sejak tahun 1965, orientasi utamanya adalah bagaimana menciptakan sistem politik yang rasional. Negara hanyalah bagian dari sistem sosial politik, dan program politik masyarakat tidak lagi diupayakan melalui parlemen melainkan lewat institusi-institusi sosial. Karena negara tidak lagi menjadi isu sentral, gerakan kebudayaan masyarakat tumbuh dengan kuat dan luas, inilah periode Islam kultural. Lihat Kuntowijoyo (1985: 26 – 35).

organisasi Islam seperti HMI dan PII. Kedua, mereka yang independen dari pemerintah dan menjadi penulis-penulis terkenal, dosen perguruan tinggi dan aktifis-aktifis LSM dan semacamnya.

Pada kelompok kedua, ada sejumlah intelektual Muslim independen tetapi menjadi pendukung modernisasi. Mereka adalah para pimpinan HMI dan PII seperti Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Ahmad Wahib, Djohan Effendi, Usep Fathuddin dan Utomo Dananjaya,. Sebagai konsekuensi atas dukungan mereka pada program modernisasi pemerintah, kelompok intelektual ini kemudian konflik dengan para mantan pimpinan Masyumi dan para pendukung politik ideologis.

Dimotori oleh Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan kawan-kawannya tahun 1970an, muncullah kemudian gerakan pembaruan Islam yang dimaksudkan sebagai koreksi terhadap agenda politik lama, Madjid (1987: 253 – 255) menyatakan:

Sebetulnya, ditinjau dari segi proses sejarah dan perkembangan pemikiran, timbulnya gagasan ‘Negara Islam’ itu adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis. ... Setidak-tidaknya, apologi itu tumbuh dari dua jurusan: Pertama, apologi kepada ideologi-ideologi Barat (modern) seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain-lain.... Apologi kepada ideologi-ideologi modern ini menimbulkan adanya apresiasi yang bersifat ideologi politis kepada Islam, dan dengan demikian membawa ke ciata-cita: ‘negara Islam’ sebagaimana terdapat negara demokrasi, negara sosialis, negara komunis dan seterusnya. Kedua, adalah legalisme yang membawa sebagian kaum Muslimin ke pikiran apologetis ‘negara Islam’ itu. Legalisme ini menumbuhkan apresiasi serba legalistis kepada Islam, yang berupa penghayatan keislaman yang menggambarkan bahwa Islam itu adalah struktur dan kumpulan hukum.

Dihadapkan pada tiadanya prospek bagi partai politik Islam, Nurcholish melemparkan ide “Islam yes, partai Islam No!” tahun 1970. Karena ide itu melawan *mainstream*, kemudian ia menjadi sasaran gelombang kritik dan kecaman yang keras. Cak Nur kemudian dituduh sebagai anti-Islam atau tidak memiliki kesetiaan kepada Islam. Namun, seiring dengan perkembangan masyarakat yang mengalami transformasi yang makin luas terhadap pendidikan, ide Cak Nur dan gerakan pembaruannya semakin populer terutama di kalangan kelas menengah terpelajar. Sejak tahun 1980an, sebagai hasil dari gerakan pembaruannya, ide partai politik Islam dan negara Islam ini kemudian semakin lama semakin memudar dari kesadaran politik umat. Bahkan, ide Islam non-politik, seperti ide tentang bagaimana membuat Islam sesuai dengan modernitas, atau bagaimana membuat Islam menjadi nilai-nilai dasar dari proses pembangunan makin populer. Sesungguhnya, dalam konteks inilah, Islam kultural itu menemukan momennya. Karena seruan terhadap negara Islam tidak lagi populer, sedangkan ‘Islam kultural’ atau ‘Islam sipil’ diletakkan sebagai konsep yang harus memegang peranan dalam kehidupan bangsa, dalam rangka menyediakan sumber bimbingan etis dan kultur (Hefner, 1995: 79).

Dalam sejarah politik Islam sejak kemerdekaan, demikian kita melihat, telah terjadi pergeseran dari “Islam struktural” ke “Islam kultural.” Apakah perbedaan antara keduanya? Agak sulit juga sebetulnya mendefinisikan kedua konsep ini secara terpisah. Kuntowijoyo (1991) memberikan pemahaman bahwa Islam struktural meliputi perjuangan yang dilakukan melalui lembaga-lembaga struktur teknis seperti birokrasi, institusi pemerintah, partai politik dan apa saja yang berhubungan dengan proses pembuatan keputusan politik. Sebaliknya, segala aktifitas yang dilakukan diluar media struktur politik pemerintah tersebut disebut ‘kultural.’ Aktifitas kultural berkaitan dengan pemberdayaan masyarakat. Para pelaku dan pendukung proses strategi kultural ini adalah para pemikir, pendidik (guru/dosen/kiayi), para mubaligh, para aktifis organisasi, para pemimpin organisasi kemasyarakatan dan sebagainya. Kuntowijoyo (1991: 21) memberikan beberapa contoh: Yusuf Hasyim meninggalkan karir militernya dan kembali kepada kehidupan sipil dan menjadi ulama pesantren. E. Zaenal Muttaqien di Jawa Barat, salah seorang elit Masyumi, setelah organisasi itu dibubarkan, menjadi dosen di Universitas Islam Bandung (Unisba). Mohammad Natsir, mantan pemimpin Masyumi, menjadi aktifis Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII).

Islam kultural muncul ketika, di satu sisi, umat Islam tidak lagi memandang partai politik sebagai satu-satunya saluran untuk memperjuangkan aspirasi politik mereka. Di sisi lain, terdapat proses meningkatnya ketaatan pada ajaran Islam dalam berbagai kelompok masyarakat seperti lapisan kelas menengah, kelompok profesi, partai politik dan birokrasi pemerintah. Ketika orang-orang Islam yang terhimpun dalam berbagai kelompok masyarakat ini semakin santri, mulai menunjukkan komitmen pada agama, mulai terikat oleh simbol-simbol Islam, ekspresi keagamaan otomatis mulai nampak dalam kehidupan sosial secara luas. Taufik Abdullah menggambarkan pergeseran dari Islam politik ke Islam kultural sebagai berikut:

Sekarang Islam politik mulai ditinggalkan – dan karena harus meninggalkan—kemudian “Islam nasional yang kultural” memerlukan bentuk. Karena itulah orang mukai mencari. Itu gejala menarik. Tak usah heran bila berbagai gedung yang merupakan simbol nasional sudah menjadi tempat aktivitas Islam. Bila berbagai universitas menjadi pusat kegiatan dakwah anak muda, bahkan praktis kantor-kantor mempunyai tempat shalat. Itu sebenarnya boleh kita anggap sebagai peralihan dari “Islam nasional yang politik” menjadi “Islam nasional yang kultural” (Anwar, 1995: 133).

Karena tipe Islam ini tidak bernada ideologis, melainkan mengutamakan penekanan sosial dan kultural, ia kemudian berkembang dengan mudah dan cepat, diterima secara luas bahkan oleh pemerintah dan aparatnya yang sebelumnya dikenal cenderung anti Islam. Melalui wajah Islam

kultural ini, umat tidak lagi dipandang sebagai kelompok militan dan dicurigai bertujuan mendirikan negara Islam yang membahayakan Pancasila. Islam kemudian berkembang keluar menembus batas-batas organisasi dan partai politik. Hefner (1995: 89) menemukan bahwa penerimaan umat Islam atas Pancasila telah memunculkan sesuatu yang disebut “*unintended consequences*” (konsekuensi-konsekuensi tak terduga) yaitu karena Islam tidak lagi diasosiasikan dengan salah satu partai politik, melainkan sebagai nilai-nilai luhur yang netral, maka lembaga, organisasi dan partai-partai politik yang lain mulai mengakui dan mau menunjukkan kemuslimannya. Islam kemudian mengalami ekspresinya yang luas yang kemudian disebut sebagai kebangkitan Islam. Ekspresi-ekspresi keislaman ditemukan di Golkar, PDI, kampus-kampus, kantor-kantor pemerintah, pegawai negeri, kelompok-kelompok profesional, kelompok bisnis, kalangan artis, anggota DPR, aktifis LSM dan seterusnya yang sebelumnya tempat-tempat tersebut dikuasai oleh kelompok abangan. Hubungannya dengan pemerintah, terjadi perubahan sikap yang mendasar pemerintah terhadap umat Islam dan sebaliknya. Antara kedua pihak terjadi *political rapprochement* (saling pendekatan politik). Di Jawa yang sebelumnya kelompok abangan adalah hambatan bagi gerakan Islam, laporan media dan hasil penelitian menunjukkan bahwa sejak tahun 1980an, banyak orang Jawa yang dulunya adalah penganut kejawen, mulai berubah dan beralih menjadi santri (Hefner, 1995: 90).

Pergeseran orientasi kepada Islam kultural juga telah diperkuat oleh lapisan kelas menengah santri yang telah menyelesaikan studinya baik dalam program Master maupun Doktor, di dalam maupun di luar negeri. Kelompok masyarakat terpelajar dan intelektual baru ini, melalui kegiatan-kegiatan diskusi, seminar, ceramah-ceramah, tulisan di media, terbitan buku-buku dan sejenisnya mempromosikan ide-ide mereka tentang masalah-masalah Islam dan kehidupan sosial kontemporer. Melalui jalur kegiatan seperti ini, “mereka berusaha menampilkan citra Islam yang ilmiah, ramah, dan kompatibel dengan cita-cita pembangunan manusia seutuhnya” (Anwar, 1995: 132).

Mereka yang berada di birokrasi, yang telah mengadopsi Islam kultural, menyumbangkan santrinisasi dari dalam. Pelan tapi pasti, kelompok priyayi abangan yang mendominasi pemerintahan meningkatkan kesetiaan keagamaan mereka dan menjadi lebih santri. Ini adalah periode dimana dikotomi santri abangan menjadi surut dalam Indonesia Orde Baru. Karena itulah, sejak saat itu, formulasi Geertz tidak lagi relevan untuk menganalisis Islam Indonesia.

Pemerintahan Soeharto yang sadar betul bahwa Islam adalah aset yang sangat penting untuk dukungan politik, menyambut hangat perkembangan Islam ini. Di masa-masa akhir kekuasaannya,

ketika dukungan dari tentara melemah, dan dia mengangkat Habibie sebagai wakil presiden,³⁸ Soeharto banyak mengadopsi aspirasi umat Islam seperti mengeluarkan izin pemakaian kerudung untuk perempuan muslimah di universitas-universitas dan sekolah-sekolah umum, pengesahan UUPA (Undang-undang Peradilan Agama), pendirian Bank Muamalat, bantuan finansial pemerintah terhadap pembangunan ribuan masjid di seluruh Indonesia, dan yang paling spektakuler, pendirian lembaga Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) tahun 1990. Perkembangan tersebut, secara agama maupun secara politik, jauh lebih “memiliki arti ketimbang apapun yang pernah dicapai dalam arena politik.” (Hefner, 1995: 90).³⁹ Perkembangan Islam ini tak terbayangkan sebelumnya yaitu pada zaman Soekarno dan masa-masa awal periode kekuasaan Soeharto ketika aspirasi Islam disuarakan oleh partai-partai Islam. Pemandangan ini mirip seperti apa yang digambarkan Huntington (1996: 112) bahwa manifestasi politik kebangkitan Islam agak kurang menyerap dibandingkan pengaruh-pengaruh sosial kulturalnya.

Dari penjelasan di atas, nampak bahwa Islam kultural tidak berarti terpisah secara *an sich* tanpa tujuan-tujuan politik. Lapangan kebudayaan sesungguhnya adalah tujuan politik kelompok kelas menengah Muslim pada masa Orde Baru untuk membuat Islam diterima secara lebih luas oleh berbagai kelompok termasuk komunitas politik, terutama negara, dengan merubah wajah dan kesan Islam sebagai ancaman nasional. Ketika kelompok Islam merubah wajah ekspresi politiknya, pada saat yang sama, pemerintah pun merubah pandangannya terhadap kelompok Islam. Pada satu sisi ekstrim, mungkin benar bahwa negara, sebagai diklaim oleh Liddle (1996) dan Wahid (Schwarz, 1994) telah mengkooptasi kelompok Islam untuk tujuan-tujuan politiknya. Dugaan ini dibuktikan oleh terbentuknya Kabinet Reformasi yang dipimpin Presiden Habibie bahwa walaupun ia telah melakukan beberapa reformasi penting seperti mencabut UU Subversi, menciptakan kebebasan pers, membebaskan para tahanan politik yang ditahan masa Soeharto, membuka ruang kebebasan publik, melakukan restrukturisasi perbankan dan seterusnya, Habibie tetap dianggap segan dan enggan menggusur Soeharto ke pengadilan atas kasus-kasus korupsi yang dilakukan keluarga Cendana. Habibie diduga berhutang banyak pada Soeharto atas karir yang telah ditempuhnya

³⁸ Habibie ketika itu meluaskan pengaruh politiknya melalui visi *hi-tech*-nya. Kalangan militer tidak menyukai Habibie karena “campur tangan Habibie dalam usaha perolehan alat-alat militer agar menguntungkan bisnis ‘industri strategisnya’ seperti IPTN (PTDI), dan PT. PINDAD keduanya di Bandung dan PT. PAL di Surabaya. Militer juga melihat Habibie ketika itu sedang mendekati Soeharto agar menguatkan pengaruhnya. Terakhir, Habibie berusaha meningkatkan pengaruhnya yang lebih besar dalam Golkar dengan menyingkirkan para tokoh sipil dan mereka yang sudah lama berada dalam kekuasaan” (Schwarz 1994: 95).

³⁹ Proses Islamisasi tidak hanya terjadi di level kelas menengah dan birokrasi pemerintahan, tetapi juga nampak di daerah-daerah bahkan di tempat-tempat yang tidak terduga. Misalnya, studi Stephen C. Headley tentang tradisi ruwatan di Solo, Jawa Tengah, menunjukkan bahwa frekuensi upacara-upacara yang berasal dari tradisi Hindu ini semakin menurun rutinitasnya sejalan dengan semakin luasnya dakwah Islam. Kemudian dari studi Paul Stange tentang mistik Jawa kontemporer menunjukkan gejala yang sama. Pada pertengahan 1980an dia menulis “walaupun kekuatan Islam secara politik mungkin sedang mandek, tetapi sebagai agama pengaruhnya terus semakin mengakar ... Perkembangan Islam, menurut saya, telah menghentikan perkembangan Islam kejawaan” (1986: 79-80, Hefner 1995: 118, footnote no. 16).

termasuk menjadi ketua ICMI dimana dia dianggap lebih melindungi Soeharto dari memenuhi tuntutan politik rakyat untuk mengadili mantan penguasa Orde Baru tersebut.

Tetapi pandangan tersebut tidak sepenuhnya benar bila melihat perspektif lain. Para politisi Muslim atau kelompok Islam melihat bahwa negara adalah medium yang strategis untuk meluaskan pengaruh Islam. Sebagai konsekuensi dari dua pandangan ini, negara dan kelompok Islam, akhirnya harus saling mengakomodasi untuk menggolkan kepentingannya masing-masing. Situasi ini telah memunculkan saling pendekatan politik (*political rapprochement*) diantara keduanya. Pemerintahan Soeharto mengkooptasi Islam untuk legitimasi politiknya walaupun akhirnya terjebak oleh skenarionya sendiri⁴⁰ dan kelompok Islam mengkooptasi negara untuk kepentingan-kepentingan aspirasi Islam. Islam kultural telah menjadi latar basis dari penemuan hubungan Islam-negara yang cocok dan menguntungkan ini. Tentang hal ini, Munawir Sadzali (1990: 49 – 53), seorang intelektual dan mantan menteri agama, mengatakan, “Islam kultural telah menunjukkan atmosfir yang segar, mengundang simpati dan mendukung hubungan yang lebih baik antara umat Islam dan negara.”

Diuntungkan oleh efektifitas politik, Islam kultural kemudian diperkuat oleh usaha-usaha yang lebih konseptual oleh kalangan kelas menengah Muslim dalam memfokuskan mana target dan program yang harus diprioritaskan dan mana yang tidak. Kuntowijoyo (1985: 11-13), sejarawan Muslim dari Universitas Gadjah Mada mengajukan tiga agenda tentang gerakan Islam kultural: *gerakan intelektual*, *gerakan etik* dan *gerakan estetik*.

Islam sebagai gerakan intelektual mendukung berkembangnya nilai-nilai Islam sebagai konsep sains guna menghadapi konsep-konsep sosial, ekonomi dan politik yang ada. Al-Qur'an menuutnya, kaya dengan nilai-nilai yang dapat menjadi basis konsep-konsep saintifik untuk menciptakan peradaban manusia yang lebih baik dari peradaban Barat selama ini yang tengah mengalami krisis multidimensional. Islam sebagai gerakan etik melihat Islam sebagai pelengkap dari nilai-nilai modern yang ada. Jika etos kapitalisme adalah pertumbuhan ekonomi, Islam harus menambahkannya dengan keadilan, persamaan dan seterusnya. Sedangkan Islam sebagai kekuatan estetik adalah menciptakan sebuah sistem simbol baru dengan makna Islam. Sebagai contoh sederhana, Kuntowijoyo mengungkapkan bahwa sejumlah besar mushalla yang berada di kantor-kantor di kota-kota hanya mungkin ada oleh kesadaran religius. Mushalla yang berfungsi sebagai

⁴⁰ Ketika Soeharto dipaksa untuk mundur dari kekuasaannya oleh gelombang protes mahasiswa, tak seorang pun dari aktifis ICMI --organisasi yang dicurigai telah dikooptasi oleh Soeharto-- yang mendukungnya agar bertahan. Nurcholish Madjid, Yusril Ihza Mahendra dan Ali Yafie (bersama-sama dengan Abdurrahman Wahid, Emha Ainun Nadjib dan yang lainnya), mendatangi Soeharto dan menuntut dia untuk mundur dan mendiskusikan cara terbaik untuk turun dari kekuasaan.

simbol kesadaran beragama dalam mengisi aktifitas sehari-hari menunjukkan bahwa hidup ini tidak hanya cukup diisi oleh kebutuhan-kebutuhan ekonomi dan produksi tetapi juga spiritual.

2. Pengembangan Pesantren di Jawa Barat

a. Gambaran Umum Pesantren di Tasikmalaya

Berdasarkan pendataan yang dilakukan oleh Kementerian Agama Kabupaten Tasikmalaya, pada Tahun 2008 jumlah pesantren di Kabupaten Tasikmalaya adalah 761 pesantren. Dari jumlah tersebut, yang masih masuk pada kategori pesantren tradisional (*salafi*) menurut Kemenag (Kementerian Agama) adalah 695 pesantren (91.3%). Sedangkan pesantren modern (*khalafi*) berjumlah 31 pesantren (4.07%); dan pesantren kombinasi berjumlah 35 pesantren (4.60%). Pada tahun tersebut, di Kabupaten Tasikmalaya jumlah santrinya secara keseluruhan adalah 68.630 santri yang terbagi kepada 35.816 santri laki-laki (52,2%) dan 32.814 santri perempuan (47,8%) (Kandepag Kabupaten Tasikmalaya, 2008).

Dari sekian banyaknya pesantren di Kabupaten Tasikmalaya, yang terbesar dan tertua adalah Pesantren Cipasung, Pesantren Miftahul Huda, dan Pesantren Suryalaya. Di sekitar Tasikmalaya, bahkan di pelosok Indonesia, ketiga pesantren itu telah menjadi model pesantren yang baik dan populer. Pesantren yang menonjol di Tasikmalaya adalah Miftahul Huda untuk kategori tradisional, Al-Furqon di Singaparna untuk kategori modern, dan Cipasung untuk kategori kombinasi.

Dalam tulisan ini Suryalaya tidak termasuk karena ia termasuk pada kategori kombinasi, yang pada tulisan ini cukup diwakili oleh Cipasung. Apa yang belum terwakili dari ketiga pesantren yang disebut di atas adalah pesantren-pesantren kecil dalam kategori yang sama. Memang cukup banyak pesantren-pesantren kecil tersebut, namun adalah memadai untuk memunculkan satu pesantren kecil dari tiap kategori di atas. Maka didapatkanlah Pesantren At-Tahtdibiyah di Cigalontang untuk kategori pesantren tradisional kecil; Pesantren Persis Ciawi untuk kategori pesantren modern kecil; dan Pesantren Ar-Riyadh Leuwisari untuk kategori pesantren kombinasi kecil.

3. Konteks Kajian di Kabupaten Tasikmalaya

1. Gambaran Umum Kabupaten Tasikmalaya

Tasikmalaya, sebagai lokasi penyelidikan ini, adalah salah satu dari 26 kabupaten/kota dalam wilayah Pemerintah Negeri Jawa Barat, Indonesia. Kabupaten (daerah) ini terletak kurang lebih 90 kilometer dari ibu kota negeri (Bandung) ke arah tenggara, atau sekitar 380 km sebelah tenggara Jakarta. Sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Ciamis dan Kota Tasikmalaya, selatan dengan Samudera Indonesia, sebelah barat dengan Kabupaten Garut, dan sebelah timur dengan Kabupaten Ciamis. Ibu kota Kabupaten Tasikmalaya adalah Singaparna. Kabupaten yang

luasnya 2,712,52 km² ini merupakan daerah pergunungan dengan puncaknya di Gunung Galunggung dan Gunung Talagabodas (*Atlas Provinsi*, 2006).

Jumlah penduduk Kabupaten Tasikmalaya pada tahun 2007 adalah 1,686,633 orang dengan kepadatan 615 manusia/km² (BPS, 2008). Mata pencarian sebagian besar penduduknya adalah sektor pertanian dan ternakan. Yang lain adalah sektor perdagangan, perkhidmatan (*services*), kakitangan pemerintah, pekerja swasta, dan lain-lain. Yang unik di Tasikmalaya adalah banyaknya industri kecil (*cottage industry*) yang mengeluarkan pakaian, kain batik Tasikan, kain berhias (*border*), sandal kayu (*kelom*), dan kraf tangan (*Pikiran Rakyat*, 15 April 2009).

Majoriti etnik di Kabupaten Tasikmalaya adalah Sunda. Namun demikian, seperti daerah lain di Indonesia, Tasikmalaya juga tidak terkecuali dari percampuran dengan etnik lain. Antara etnik lain termasuklah etnik Arab, Cina, Minang, Madura, dan Jawa. Kehadiran mereka memberikan pengaruh terhadap struktur sosial ekonomi masyarakat, khasnya pada penguasaan sumber mata pencarian tertentu yang dikuasai oleh etnik tersebut. Misalnya, etnik Arab kebanyakannya pedagang tekstil dan buku-buku agama/kitab-kitab berserta kelengkapan ibadah. Di kedai-kedai merekalah para santri pesantren di Kabupaen Tasikmalaya membeli kelengkapan mengaji yang tidak terdapat di kedai-kedai sekitar pesantren. Sementara etnik Cina pula adalah pedagang tekstil dan pakaian, elektronik, dan barang keperluan dalam skala besar. Orang Minang pula kebanyakannya adalah pedagang makanan; orang Madura adalah penjual sate ayam dan kambing; sementara orang Jawa kebanyakannya bekerja sebagai pegawai negeri.

Warga Kabupaten Tasikmalaya juga mengalami urbanisasi di bandar-bandar besar seperti Bandung dan Jakarta. Sebagian dari mereka bekerja di sektor informal, misalnya sebagai pedagang kecil dan barang-barang keperluan rumah tangga dan sebagainya. Namun demikian, ada antaranya menjadi pengusaha yang berjaya, yaitu mereka yang mempunyai syarikat bas baik bas antara kota, antara negeri mahupun bas dalam banda raya Jakarta.

Penduduk di Tasikmalaya, sebagaimana halnya orang Jawa Barat pada umumnya, berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Sunda sesame mereka. Bahasa ini seperti bahasa Jawa, memiliki tiga peringkat, yaitu; *lemes* (halus), *sedeng* (sedang), dan *kasar*.

Berasaskan bancian penduduk pada tahun 2007, di kabupaten Tasikmalaya 99.97% penduduknya beragama Islam (1,686,098); selebihnya adalah mereka yang menganut agama Kristian Protestant, yaitu 149 orang (0.001%), Katholik 246 orang (0.014%), Hindu 91 orang (0.005%), Buddha 8 orang (0.0005%), dan lain 41 orang (0.002%). Berasaskan data ini, masyarakat

di Tasikmalaya mempunyai pegangan agama. Hal ini terbukti dengan banyaknya institusi pendidikan yang bercorak keagamaan (Islam), yaitu pesantren.

Kabupaten Tasikmalaya yang memiliki 39 kecamatan (mukim) dan 348 desa mempunyai lebih dari sebuah pesantren di hampir setiap desa. Oleh yang demikian, Kabupaten Tasikmalaya layak dan sesuai disebut sebagai “bandar santri.” Antara pesantren besar yang terdapat di Kabupaten Tasikmalaya yang dihuni oleh ribuan orang santri termasuklah pesantren Cipasung di Singaparna, Pesantren Miftahul Huda di Manonjaya, dan Pesantren Suryalaya di Pagerageung.

2. Potensi dan Arah Perkembangan Pesantren

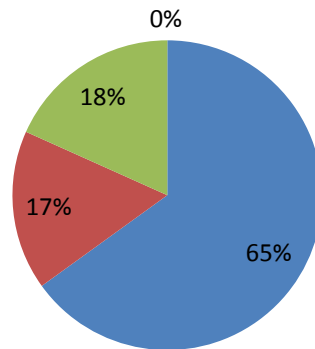
Di Tasikmalaya khasnya, pesantren masih merupakan suatu institusi yang cukup berpengaruh dalam kalangan masyarakat. Di tengah-tengah dunia modern, pesantren tetap menjadi rujukan dalam menentukan sesuatu tindakan itu benar atau salah, malah fatwa dari pesantren tetap diperlukan bagi mengatasi masalah pembangunan seperti masalah perancangan keluarga (KB, Keluarga Berencana).

Sememangnya pesantren mempunyai kemungkinan untuk terus kekal dan berkembang. Ini dibuktikan dengan jumlah pesantren yang banyak (761 pesantren), Madrasah Tsanawiyah Swasta (138 madrasah), dan Madrasah Aliyah Swasta (39 madrasah) yang dibangun dan disokong oleh masyarakat. Jika berbanding dengan jumlah sekolah swasta (SMP 45 sekolah; SMA 24 sekolah; dan SMK 22 sekolah) dan jumlah sekolah negeri (pemerintah) (yaitu SMPN 107 sekolah; SMAN 14 sekolah; dan SMKN 2 sekolah). Ini menunjukkan bahwa peringkat partisipasi masyarakat dengan motivasi agama dalam bidang pendidikan adalah cukup tinggi (BPS, 2008).

Jika dilihat pada jumlah sekolah menengah di atas, terdapat 761 pesantren di Kabupaten Tasikmalaya dan 214 sekolah menengah. Sementara madrasah menengah adalah 195 (18 madrasah negeri dan 177 madrasah swasta) (BPS, 2008).

Jumlah Pesantren, Madrasah dan Sekolah Menengah di Kabupaten Tasikmalaya Tahun 2008

■ Pesantren ■ Madrasah ■ Sekolah



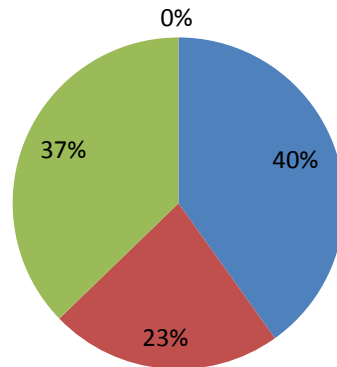
Rajah 4.1. Pecahan Jumlah Pesantren, Madrasah, dan Sekolah di Tasikmalaya

Sumber: BPS, 2008.

Dari segi jumlah pelajar, pesantren masih menempati peringkat terbanyak, yaitu 68,630 santri. Jumlah ini lebih tinggi berbanding dengan jumlah pelajar sekolah menengah, yaitu 63,697 (SMP 48,065; SMA 10,839; dan SMK 4,793). Sementara pelajar madrasah berjumlah 38,737 (MTs 29,888 dan MA 8,849). (BPS, 2008).

Jumlah Pelajar Pesantren, Madrasah, dan Sekolah Menengah di Kabupaten Tasikmalaya Tahun 2008

■ Santri Pesantren ■ Murid Madrasah ■ Siswa Sekolah

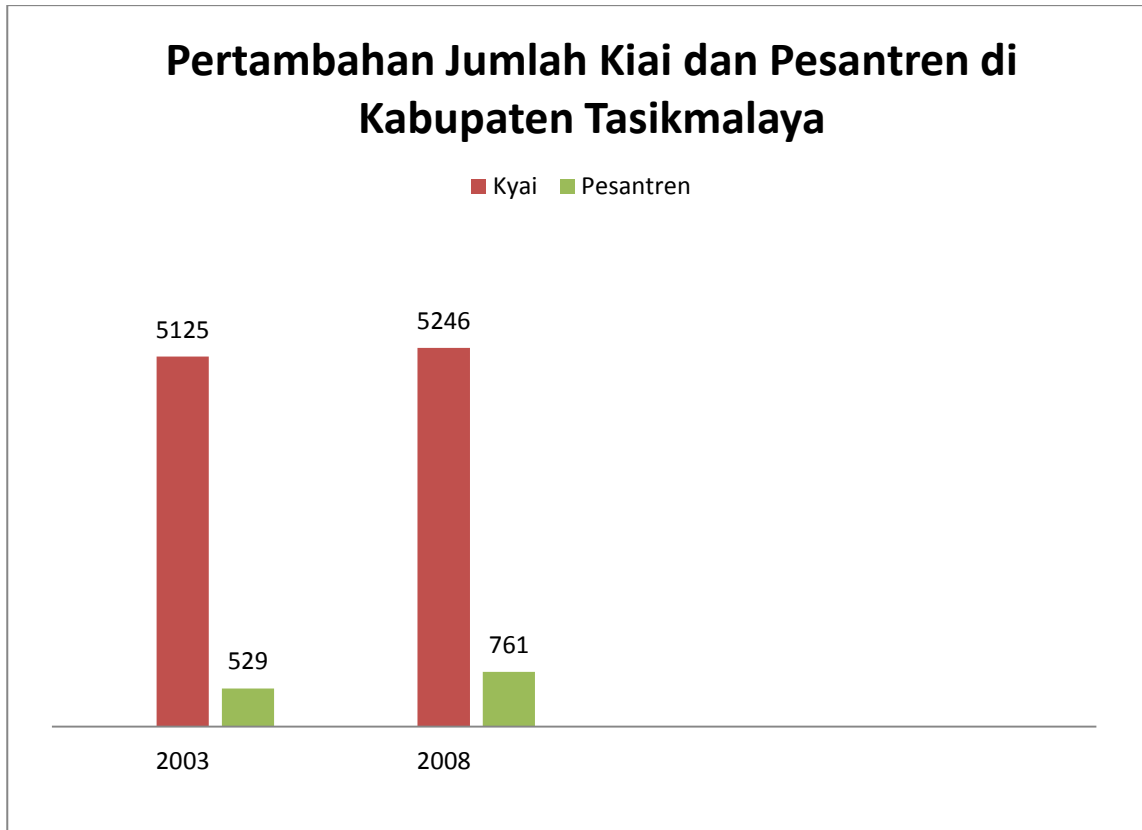


Rajah 4.2. Jumlah Pelajar Pesantren, Madrasah, dan Sekolah di Tasikmalaya

Sumber: BPS, 2008.

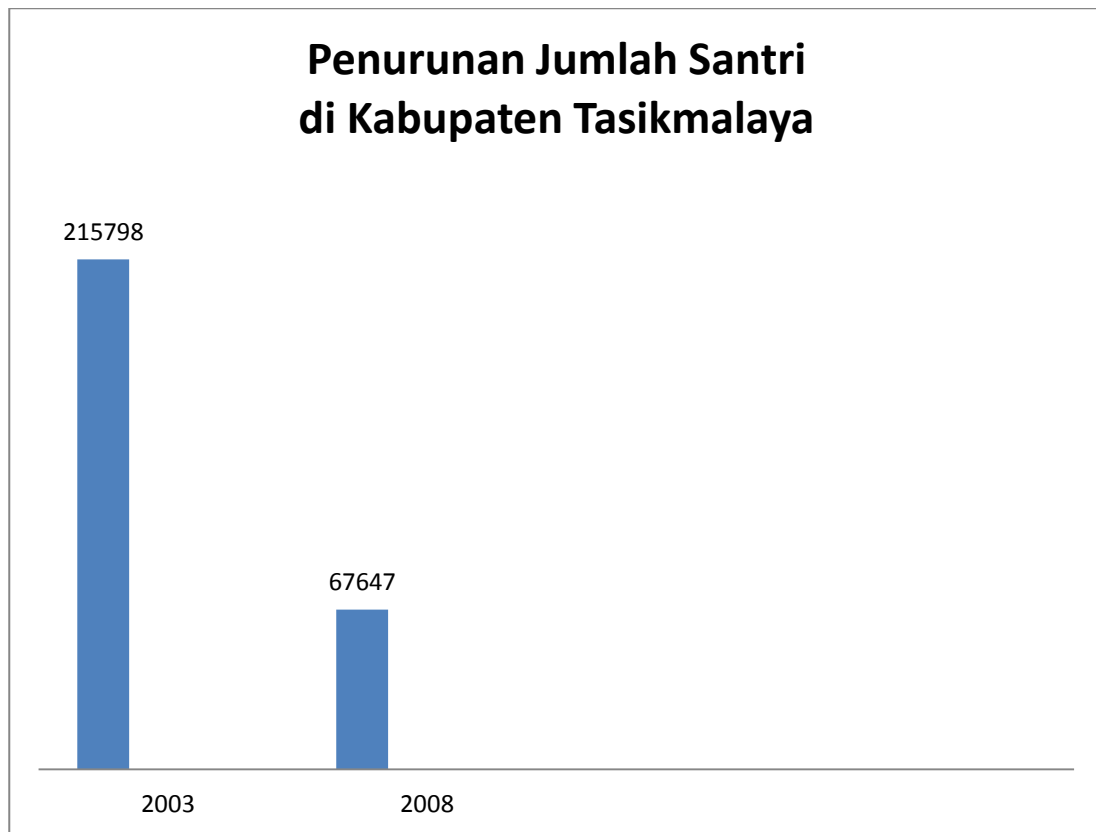
Data di atas menunjukkan pesantren telah menjadi tempat pendidikan utama. Namun, sebagai institusi pendidikan, kini pesantren tidak bersendirian. Banyak sekolah dan madrasah yang didirikan untuk memenuhi keperluan masyarakat. Yang kemudian menjadi persoalan adalah: apakah pesantren masih mempunyai tarikan yang besar terhadap masyarakat sehingga anggota masyarakat bersedia atau mahu menghantar anak-anak mereka ke pesantren? Hal ini disebabkan pada zaman ini orang memerlukan pengetahuan minimal seperti menulis, membaca, dan menghitung, Bahasa Indonesia, Bahasa Inggeris, dan sebagainya. Oleh itu, pendidikan pesantren tradisional akan mempunyai erti apabila dilengkapi dengan pendidikan am.

Namun demikian, terdapat data yang cukup menyedihkan dalam perkembangan pesantren di Kabupaten Tasikmalaya. Jumlah pesantren dan jumlah kiai bertambah tetapi jumlah santri pula menurun dengan drastik. Pada tahun 2003, jumlah pesantren adalah 529 dan jumlah kiai adalah 5,125 orang kiai. Pada tahun 2008, jumlahnya bertambah menjadi: 761 pesantren dan 5.246 kiai. Pada tahun 2003, jumlah santri adalah 215,798 dan pada tahun 2008 jumlah ini menurun kepada 67,647 santri.



Rajah 4.3. Jumlah Kiai dan Pesantren di Tasikmalaya (2003-2008)

Sumber: BPS, 2008.



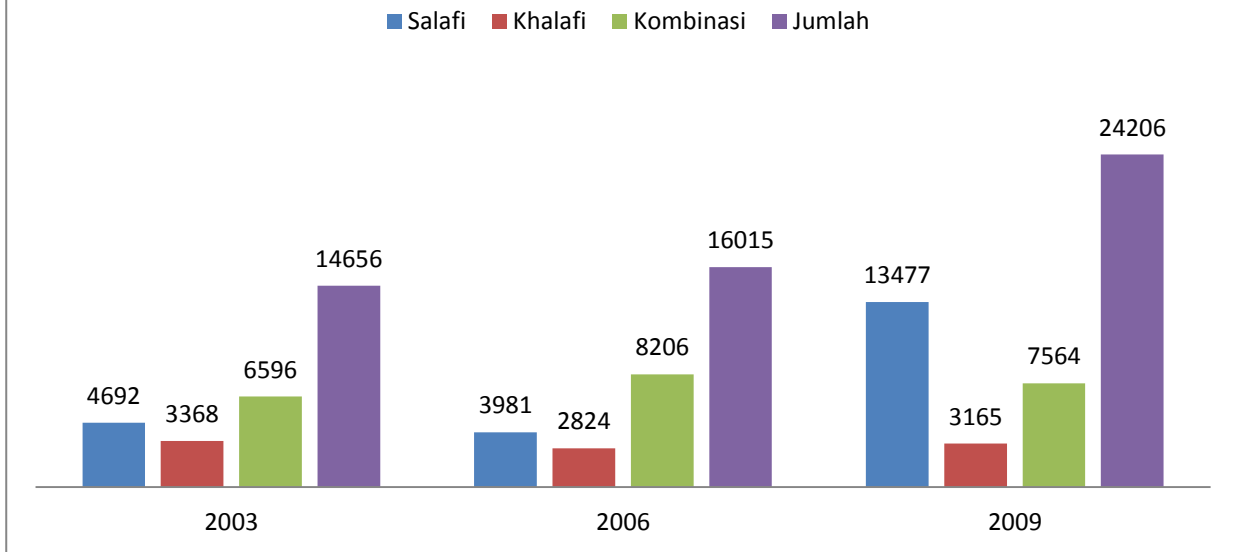
Rajah 4.4. Jumlah Santri di Kabupaten Tasikmalaya (2003-2008)

Sumber: BPS, 2008.

Data ini jelas menunjukkan bahwa banyak ibu bapa tidak lagi tertarik untuk menyekolahkan anak mereka ke pesantren. Senario ini mungkin berpunca dari keadaan pesantren yang agak lambat mengikut perkembangan dunia.

Satu-satunya harapan pada pesantren adalah dengan memberikan jawapan yang tepat atas tuntutan masyarakat (*social demand*) tersebut, yaitu, misalnya, menjadikan pesantren yang bercampur dengan sekolah atau pesantren kombinasi. Keadaan ini berkaitan dengan perkembangan nasional, yaitu jumlah pesantren tradisional (Salafi) dan modern (Khalafi) menurun sementara jumlah pesantren Kombinasi menaik. Dari data pada tahun 2003, pesantren Kombinasi berjumlah 6,596 sementara pada tahun 2006 berjumlah 8,206. Pada tahun 2003 pesantren Salafi berjumlah 4,692 sementara pada tahun 2006 jumlah ini menurun kepada 3,981. Pesantren Khalafi pula, berjumlah 3,368 pada tahun 2003 sementara pada tahun 2006, jumlahnya merosot kepada 2,824. (*Statistik Pendidikan Agama dan Keagamaan Tahun Pelajaran 2005-2006*, 2006).

Pergerakan Jumlah Pesantren di Indonesia 2003-2009



Rajah 4.5. Jumlah Pesantren di Indonesia Mengikut Jenisnya (2003-2009)

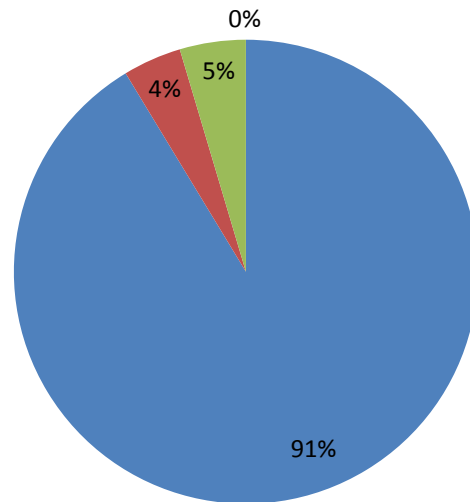
Sumber: Kemenag, 2006 dan 2009.

Apa yang menghairankan adalah bahwa pada tahun 2009 statistik telah menunjukkan bahwa pesantren Salafi kembali berkembang pesat sehingganya 200% dari tahun 2006. Apa yang mungkin boleh ditafsirkan adalah kenyataan tentang banyaknya program pemerintah yang lebih mengutamakan pesantren Salafi baik Program Wajib Dikdas Salafiyah (*compulsory education*), Program Muadalah, dan Program Paket A, B, dan C (Kemenag, 2009).

Begitulah, maka walaupun secara nasional Pesantren Kombinasi ini menjadi *trend* baharu, di Kabupaten Tasikmalaya sendiri, pesantren jenis ini masih belum banyak. Dari 761 pesantren, pesantren Kombinasi hanya berjumlah 35, yaitu hampir sama dengan pesantren modern (Khalafi), yaitu 31 pesantren. Bakinya adalah 695 pesantren tradisional (*Salafi*). (Kantor Kemenag Tasikmalaya, 2008). Jumlah pesantren ini adalah tinggi di Tasikmalaya ini kebanyakan orang masih menganggap bahwa pesantren yang terbaik adalah pesantren tradisional, yaitu pesantren yang banyak melahirkan para ulama.

Perbandingan Jenis Pesantren di Kabupaten Tasikmalaya Tahun 2008

■ Salafi ■ Khalafi ■ Kombinasi



Rajah 4.6. Perbandingan Jenis Pesantren di Tasikmalaya (2008).

Sumber: Kantor Kemenag Tasikmalaya, 2008.

Kenyataannya, beberapa pesantren seperti Pesantren Persis Rajapolah dan Pesantren Ar-Riyadh Leuwisari baharu-baharu ini (tahun 2000-an) telah menubuhkan SMA (Sekolah Menengah Atas) dan SMK (Sekolah Menengah Kejuruan). Jadi dengan tidak mengurangi erti pengajian kitab, pesantren-pesantren yang ada boleh dikembangkan menjadi institusi pendidikan yang juga menyediakan pendidikan dengan sistem bilik darjah, baik yang berbentuk madrasah (MI, MTs, dan MA) ataupun sekolah (SD, SMP, SMA atau SMK). Inilah yang dikenali sebagai Pesantren Kombinasi. Kecenderungan menjadi pesantren kombinasi semakin jelas. Hal ini demikian karena pesantren kombinasi mempunyai dua tujuan dalam satu institusi pendidikan, yaitu kehidupan dunia dan kehidupan akhirat.

Dengan menerima sistem pendidikan sekolah dan madrasah, pesantren tersebut tidak mahu melepaskan gelaran yang sudah lama diterima, yaitu sebagai pusat budaya. Ini dikukuhkan lagi dengan adanya sokongan oleh potensi yang ada di sekitar pesantren, seperti:

1. Jumlah dan mutu ulama atau kiai yang telah atau mampu menjadi tokoh masyarakat (*informal leader*).
2. Kekayaan (*assets*) yang telah dimiliki oleh setiap-setiap pesantren, misalnya masjid, bangunan sekolah, asrama (pondok), sawah atau ladang yang dimiliki oleh keluarga kiai atau yayasan yang menyokong pesantren.
3. Potensi tenaga muda yang merupakan unsur penyokong organisasi pesantren seperti ustaz, guru agama atau guru am, pengatur, dan sebagainya.
4. Petani, pengusaha atau pedagang yang mampu tinggal di sekitar desa atau mukim, tempat pesantren itu berada, yang bertanggungjawab atau boleh digerakkan untuk membantu perkembangan pesantren.
5. Jumlah dan mutu santri yang merupakan “tenaga kerja” dan penyokong utama kegiatan pesantren.
6. Institusi pengembangan seperti sekolah-sekolah kemahiran/vokasional semacam SMK (Sekolah Menengah Kejuruan), pejabat penyelidikan, jabatan daerah (pertanian, perikanan, perindustrian) dan sebagainya, yang membantu menyediakan kemudahan atau tempat latihan (*training ground*) bagi kegiatan pesantren.
7. Sawah-sawah, perkebunan, perusahaan, kolam-kolam ikan, ladang-ladang, dan sebagainya yang merupakan milik penduduk, tetapi boleh digunakan untuk pendidikan praktikal.
8. Organisasi-organisasi sosial baik yang bersifat pendidikan mahupun yang melakukan kegiatan-kegiatan kemasyarakatan.
9. Pramuka atau Palang Merah yang mempunyai kegiatan baik melalui sekolah ataupun persatuan yang melakukan kegiatan sendiri.
10. Pesantren-pesantren yang sudah maju yang boleh menggerakkan atau mengkoordinasikan pesantren-pesantren lain.

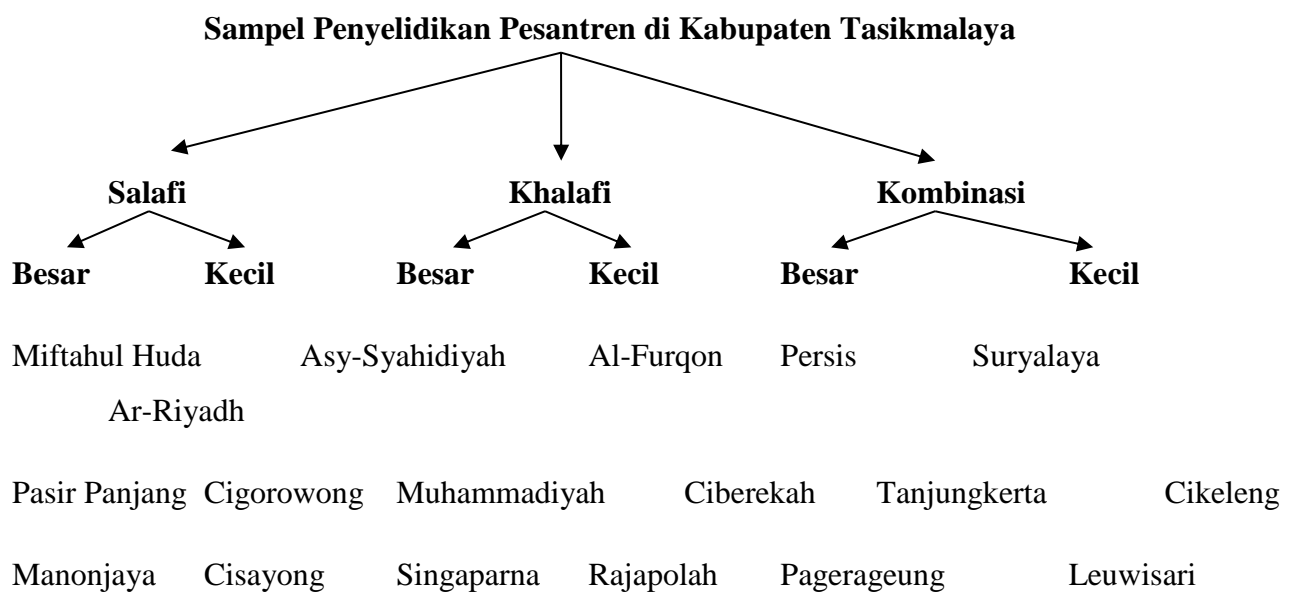
4. Keadaan Organisasi di Enam Kes Pesantren Yang Dikaji

Berasaskan bancian yang dilakukan oleh Jabatan Agama Kabupaten Tasikmalaya, pada Tahun 2008 jumlah pesantren di Kabupaten Tasikmalaya adalah 761 pesantren. Dari jumlah tersebut, yang termasuk dalam kategori pesantren tradisional (*salafi*) menurut Kemenag (Jabatan agama) adalah 695 pesantren (91.3%). Sementara pesantren modern (*khalafi*) berjumlah 31 pesantren (4.07%), dan pesantren kombinasi berjumlah 35 pesantren (4.60%). (Laporan Resmi Jabatan Agama Kabupaten Tasikmalaya, 2008).

Jumlah santri pula pada keseluruhannya adalah 68,630 santri yang terbagi kepada 35,816 santri lelaki (52.2%) dan 32,814 santri perempuan (47.8%). (Dari Dokumen Resmi Jabatan agama Kabupaten Tasikmalaya, 2008).

Dari sejumlah besar pesantren di Kabupaten Tasikmalaya, yang terbesar dan tertua adalah Pesantren Cipasung, Pesantren Miftahul Huda, dan Pesantren Suryalaya. Di sekitar Tasikmalaya, bahkan di pelosok Indonesia, ketiga-tiga pesantren itu merupakan model pesantren yang baik dan popular. Pesantren yang menonjol di Tasikmalaya adalah Miftahul Huda untuk kategori tradisional, Al-Furqon di Singaparna untuk kategori modern, dan Suryalaya untuk kategori kombinasi.

Dalam kajian ini Cipasung tidak termasuk karena pesantren tersebut termasuk kategori kombinasi. Untuk kajian ini, memadai diwakili oleh Suryalaya. Yang belum diwakili dari ketiga-tiga pesantren tersebut adalah pesantren kecil dalam kategori yang sama. Sememangnya cukup banyak pesantren kecil tersebut, namun memadai untuk pemilihan satu pesantren kecil dari setiap kategori di atas. Sehubungan dengan ini, Pesantren Asy-Syahidiyah di Cisayong dipilih untuk kategori pesantren tradisional kecil; Pesantren Persis Rajapolah untuk kategori pesantren modern kecil; dan Pesantren Ar-Riyadh Leuwisari untuk kategori pesantren kombinasi kecil. Yang berikut adalah rajah pengelompokan pesantren yang dijadikan kes penyelidikan.



Rajah 4.7. Sampel Penyelidikan Pesantren di Kabupaten Tasikmalaya.

1. Kes 1: Pesantren Tradisional Besar

Pesantren Tradisional Besar dimaksud adalah Pesantren Miftahul Huda. Pondok pesantren ini terletak di kadusunan Pasirpanjang, desa Kalimanggis, Manonjaya, Kabupaten Tasikmalaya. Pondok pesantren ini didirikan oleh Allahyarham Kiai Choer Affandy, yang dikenal dengan sebutan Uwa Ajengan. 'Miftahul Huda' berarti 'kunci petunjuk.' Nama ini diberikan oleh Uwa Ajengan untuk menggambarkan harapannya agar pesantren ini dapat melahirkan orang-orang soleh dan para *ajengan* yang nantinya dapat memberikan bimbingan keagamaan kepada masyarakat.

Pesantren ini memilih cara tradisional (*salafi*) sehingga hari ini. Kiai Choer Affandi terkenal karena sikapnya yang mempertahankan ciri khas pesantren tradisional meskipun terdapat peluang perubahan ke arah yang lebih modern dan mengamalkan tahap kelas dan peringkat seperti yang dianut oleh kebanyakan pesantren.

Sebelum mendirikan pesantren Miftahul Huda, Kiai Choer Affandi, telah mendirikan sebuah pesantren di Palumbungan, desa Cigugur, Cijulang, daerah Ciamis (tempat kelahiran beliau sendiri pada tahun 1923). Nama pesantren tersebut adalah "Wanasuka". Dari pesantren kecil ini, untuk pertama kali beliau dipanggil dengan perkataan kiai. Oleh sebab zaman pendudukan Jepun maka pesantren kecil ini ditinggalkan oleh Kiai Choer Affandi karena beliau turut berjuang untuk kemerdekaan Republik Indonesia (KH. Mahdar Fazari, 1996: 10).

Pada zaman setelah merdeka (1945), Kiai Choer Affandi bermukim di Manonjaya dan mendirikan pesantren Miftahul Huda yang dikenali sekarang ini. Awalnya, pesantren ini terletak di Kampung Gombongsari, desa Cisitua Kaler. Ketika itu pesantren sudah memiliki sebuah bilik darjah dan dua buah asrama untuk santri lelaki dan perempuan. Oleh sebab letaknya di perkampungan yang rapat dengan jiran-jiran penduduk, Uwa Ajengan tidak dapat mengawasi kemasukan pengaruh luar. Selain itu, tidak ada tanah atau tempat kosong yang disediakan untuk mengembangkan pesantren.

Karena alasan-alasan tersebutlah maka pesantren kemudian dipindahkan ke Dusun Pasirpanjang. Dusun di desa Pasirpanjang ini sebelumnya merupakan kebun kelapa dan padang rumput lalang. Lalang tersebut sering digunakan untuk laga ayam. Lokasi ini dipilih setelah Uwa Ajengan solat Istikharah dan mendapat petunjuk dari gurunya, yaitu Kiai R. Didi Abdul Majid. Hakikatnya, penentuan tempat baharu tersebut merupakan keputusan dari mata hatinya yang paling dalam.

Pendirian pesantren ini dimulakan setelah Uwa Ajengan menerima tanah seluas 520 tumbak (satu tumbak = 14 meter persegi) dari Hj. Mardiah, ningrat (kaum bangsawan) paling kaya di

Manonjaya. 220 tumbak diberikan dalam bentuk wakaf dan bakinya dibeli dengan cara angsuran. Untuk mengansur baki hutang tersebut, Uwa Ajengan sering membayar hutangnya dengan kerbau, kuda, dan hasil tanamannya.

Pada 7 Ogos 1967, bermulalah secara resmi peletakan batu pertama pendirian pesantren yang dihadiri oleh Bupati Tasikmalaya Kol. Husein Wangsaatmaja dan direstui oleh Panglima Kodam III/Siliwangi Mejar Jenderal Ibrahim Ajie. Bangunan yang pertama didirikan adalah madrasah berukuran 30 x 40 meter terdiri dari empat bilik, tiga bilik belajar, sekali gus tempat tidur santri perempuan dan satu bilik untuk tempat tinggal keluarga kiai. Namun kemudian, seorang jiran meminjamkan tempat tinggalnya untuk diduduki oleh keluarga kiai.

Perjalanan pesantren Miftahul Huda ini terus mengalami kemajuan. Hal ini terbukti dengan kehadiran santri yang berjumlah lebih dari 2,500 orang. Santri ini bermukim di pesantren tersebut dan berasal dari pelbagai daerah di Indonesia.

Kini di pesantren ini telah didirikan bangunan yang terdiri dari masjid, tempat mengaji santri, perumahan dewan kiai, pondok santri lelaki, dan pondok santri perempuan. Sementara di depan pesantren terdapat pasar mini yang menyediakan keperluan alat-alat pembelajaran dan kehidupan sehari-hari para santri. Selain itu, terdapat pusat komputer dan kenderaan khas pesantren, untuk membantu proses pendidikan di pesantren ini.

Yang menarik dari pesantren Miftahul Huda ini, walaupun para santri tidak dibekali ilmu modern seperti ilmu pengurusan, namun pesantren ini telah berjaya menerapkan sistem pengurusan keorganisasian pesantren dengan baik. Bahkan di tengah-tengah pesantren ini terdapat institusi kewangan pesantren, yaitu Baitul Mal wa Tamwil (BMT) untuk kepentingan pesantren itu sendiri dan masyarakat sekitarnya. Di samping BMT di pesantren ini menjadi tempat menyimpan duit santri, pesantren juga berfungsi sebagai syarikat simpanan dan pinjaman bagi masyarakat di sekitarnya. Masing-masing peminjam, diberi pinjaman oleh BMT Miftahul Huda pada kadar 500,000 rupiah untuk modal niaga.

Lebih dari itu, alumni pesantren Miftahul Huda banyak yang telah berjaya mendirikan pesantren sendiri. Jumlahnya sudah mencapai 1,000 pesantren, yang ada di hampir seluruh pelosok Indonesia, terutamanya di Jawa Barat. Namun antara yang lebih menonjol tentang pesantren yang telah didirikan oleh alumni Miftahul Huda ini adalah Miftahul Huda II (Ciamis) dan Miftahul Huda III (Bandar Tasikmalaya). Oritentasi dan ciri khas cawangan pesantren Miftahul Huda ini mengikut induknya, baik dari segi pendidikan dan pengajarannya mahupun gaya kepemimpinan kainya. Posisi kiai menjadi tokoh utama dari semua kegiatan yang diadakan oleh pesantren itu sendiri.



Gambar 4.1. Kyai dan kitab kuning merupakan ciri khas pesantren salafi. (Lokasi: Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya, Tasikmalaya. Tarikh: 13/2/2008. Kode rekam: PIC_0678).

Apa yang membedakan Miftahul Huda dengan pesantren-pesantren yang didirikan oleh alumni-alumninya adalah Miftahul Huda kekal untuk tidak memasukkan pelajaran sekolah dan madrasah. Pesantren-pesantren yang didirikan oleh para alumni juga sudah membuka sekolah dan madrasah, sekali dengan pesantren, yang disebut pesantren kombinasi.

Untuk tujuan konsolidasi dan komunikasi dengan para alumni Miftahul Huda, hampir setiap tahun diadakan acara silaturahmi alumni pesantren, yang didalamnya dibicarakan pelbagai masalah pesantren mahupun masalah-masalah lain, yang intinya memajukan nama baik pesantren Miftahul Huda. Dari sini para alumni kembali mendapat dorongan moral dari para gurunya untuk terus bekerja dan mengibarkan pesantren *salafi* yang dipelopori oleh pesantren Miftahul Huda peninggalan Kiai Choer Affandi.

Kini pesantren tersebut dikelolakan oleh anak-anak dan menantu Kiai Choer Affandi sendiri dengan kapasiti menampung sekitar 4000 orang santri lelaki dan santri perempuan. Pesantren ini disokong oleh 150 tenaga pengajar, yang kebanyakannya adalah alumni pesantren tersebut.

2. Kes 2: Pesantren Tradisional Kecil

Yang dimaksud Pesantren Tradisional Kecil di sini adalah Pesantren Asy-Syahidiyah di Cisayong, Tasikmalaya. Pesantren ini sejak didirikan pada tahun 1960-an hingga sekarang masih menganut aliran tradisional (*salafi*). Pemimpin pesantren yang sekarang, H. Alfaryzant, 30 tahun, yang juga kiai tunggal pesantren ini, pun enggan mengamalkan aliran lain dalam pendidikan pesantrennya selain aliran tradisional. Tindakan beliau ini disebabkan bimbang akibat yang diterima apabila bertentangan dengan kehendak bapanya, sesuatu yang disebut dengan *kualat* atau *pamali* (pantang larang) dalam Bahasa Sunda.

Didirikan oleh Kiai Syuhada Al-Murtazi, meninggal tahun 2003 pada usia 63 tahun, pesantren ini menjadi pesantren tradisional yang sekarang ini barangkali paling kecil di Tasikmalaya. Sebelum kiainya meninggal, banyak santri tinggal di pondok pesantren ini sehingga sejumlah 400 orang. Kini setelah kiainya meninggal, santri yang dipelihara oleh anak kiai yang dianggap masih belia itu, tinggal 20 orang sahaja.

Dilihat dari landskapnya, pesantren ini sememangnya tipikal pesantren yang sangat kampung. Pesantren ini berlokasi di kaki gunung Talagabodas, di Kampung Cigorowong, Desa Sukasetia, Kecamatan Cisayong, Kabupaten Tasikmalaya.



Gambar 4.2. Santri tengah mempersiapkan makanan untuk mereka sendiri. Berdikari adalah sebuah sikap asas para santri. (Lokasi: Pesantren Asy-Syahidiyah, Cisayong, Tasikmalaya. Tarikh: 13/2/2008. Kode rekam: PIC 0491).

Di sini santri tidak membayar iuran, bahkan untuk bekal listrik sekalipun. Mereka hidup seadanya dan para santri seolah-olah bergabung bersama-sama dengan kiai dan masyarakat sekitar. Pada waktu pagi (jam 9-12) dan petang (jam 3.30-6.00) mereka melakukan kerja-kerja dalam lingkungan kehidupan kampung seperti pertanian, penternakan, dan lain-lain. Dari kerja-kerja itulah mereka mendapat bahan-bahan makanan dan upah untuk membiayai keperluan pesantren. Di pesantren ini, santri mengaji sambil bekerja. Menurut Allahyarham pengasas, mencari ilmu dan bekerja adalah dua hal yang harus terus dilakukan selama hidup.

Pesantren ini masih belum mempunyai sekolah. Walaupun demikian, pesantren ini tidak antisekolah. Santrinya adalah lulusan sekolah. Ada yang lulusan sekolah rendah dan ada pula yang lulusan sekolah menengah pertama. Bagi yang mahu, santri diizinkan sekolah di tempat lain, namun harus tetap tinggal di pesantren pada waktu di luar sekolah. Walaupun kelihatan tidak ketat dalam hal tersebut, tetapi pesantren ini tidak menerima santri *kalong* atau keluang (malam hari sahaja, seperti kelelawar). Sekiranya hal ini dibiarkan, kiai tidak menjamin perilaku mereka baik manakala tidak mengaji. Pada asasnya, santri *kalong* itu bukanlah santri yang tinggal di pesantren. Mereka hanya mengaji di pesantren pada waktu malam hari sahaja. Oleh itu, kiai tidak mahu menerima mereka sebab tidak menjamin kualiti santri tersebut baik dari segi keilmuan mahupun keperibadian.

Menurut kiai pesantren ini, untuk membangun keperibadian Muslim dan keilmuan Islam, tempoh selama lima tahun adalah mencukupi apabila santri duduk di pesantren. Untuk menjadi seorang kiai, waktu belajar mesti dipanjangkan lagi. Hal ini demikian kerana taraf kiai adalah pengakuan orang lain. Taraf ini bukanlah berkait dengan masalah kepintaran tentang agama Islam, kerana kepintaran itu boleh dilakukan di madrasah.

Pesantren ini tidak putus hubungan dengan alumni-alumnyanya. Setahun sekali ada upacara *haol* (tahunan) sekaligus mengeratkan silaturrahim dengan santri-santri di pesantren ini. Implikasinya, alumni mendirikan 40 buah pesantren di kampung masing-masing.

3. Kes 3: Pesantren Modern Besar

Yang dimaksud dengan Pesantren Modern Besar di sini adalah Pesantren Al-Furqon di Singaparna, Tasikmalaya. Pesantren ini didirikan oleh para aktivis organisasi keagamaan Muhammadiyah Daerah Tasikmalaya pada tahun 1992 di Singaparna, sebelah barat Kota Tasikmalaya. Sejak awal pesantren ini mengambil jalan modern dengan nama “Islamic Boarding School” (Sekolah Pondok Agama Islam).

Pada mulanya, kurikulumnya adalah 99% ala Pesantren Modern Gontor. Namun karena pesantren ini dibawah bimbingan Muhammadiyah, maka kurikulum Muhammadiyah pun disepadukan. Kemudian, karena sistem persekolahannya berkiblatkan kepada Jabatan Agama (Kemenag), maka kurikulum Kemenag pun disepadukan. Pada mulanya pesantren ini lebih memfokuskan pendidikan keagamaan, sehingga Madrasah Aliyahnya beraliran keagamaan (disingkat MAK). Namun karena ada hal lain yang mengganggu kelancarannya disebabkan oleh permasalahan polisi dari Kemenag, maka pesantren ini cenderung kepada Ilmu Pengetahuan Alam (IPA) atau sains. Yang terkini adalah bahwa pesantren milik Muhammadiyah ini berkecenderungan menjadi model pesantren multimedia, yaitu pesantren yang berbasiskan kepada kemajuan teknologi maklumat. Demikian sehingga apa yang selalu ditekankan pesantren, yaitu iman dan takwa (IMTAK) berjalan bersama ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK).



Gambar 4.3. Pengurusan pesantren mesti mengikut perkembangan zaman. (Lokasi: Pesantren Al-Furqon Muhammadiyah, Singaparna, Tasikmalaya. Tarikh: 12/2/2008. Kode rekam: PIC 0354).

Walaupun visi dan misi pesantren adalah untuk melahirkan guru-guru agama Islam (*tarbiyatul mu'allimin*), namun kecenderungan kepada sains, akhirnya pelajar itu sendiri yang menentukan yang akhirnya banyak alumni pesantren ini yang melanjutkan pelajaran dalam ilmu perubatan dan teknologi. Bagaimanapun, masih tetap ada antara mereka yang melanjutkan pengajian keagamaan di universiti negara Timur Tengah.

Perbedaan ketara antara pesantren modern dengan pesantren tradisional adalah dalam hal bahasa. Di Pesantren Al-Furqon, secara amnya bahasa yang digunakan adalah Bahasa Arab dan Inggeris. Namun disebabkan santri mempunyai kebebasan memilih, ada antara mereka yang lebih mengutamakan Bahasa Arab dan ada pula yang lebih mengutamakan Bahasa Inggeris. Oleh itu, pihak pesantren telah mewajibkan mereka menggunakan kedua-dua bahasa tersebut, yaitu menggunakan Bahasa Inggeris dalam satu minggu dan Bahasa Arab minggu yang berikutnya.

Dalam pelajaran Kitab Kuning sememangnya Al-Furqon memilih cara modern, yaitu dengan menggunakan kitab-kitab yang dikarang oleh penulis-penulis Islam modern seperti *Fiqih Sunnah* susunan Sayyid Sabiq, *Risalah Tauhid* susunan Muhammad Abduh, *'Ulum al-Qur'an* karangan Manna al-Qattan, dan *Usul Fiqh* karangan Muhammad Khalaf.

Al-Furqon telah mendapat bantuan BOS (Bantuan Operasional Sekolah) dan sumbangan dari pemerintah pusat dan daerah. Namun pada asasnya pesantren ini lebih mengutamakan iuran santri untuk dana pelaksanaan pesantren. Selain itu ada juga yang memberikan sumbangan wang tetap.

Semua kegiatan belajar-mengajar dilakukan di dalam bilik darjah dari jam 6.40 pagi sehingga jam 2.40 petang, menjadikan sembilan jam (sesi) waktu belajar. Selain waktu itu, santri diwajibkan belajar sendiri. Setelah solat Subuh dan Maghrib, santri diwajibkan bertadarus baik di masjid ataupun di bilik darjah. Semua kegiatan tersebut diawasi oleh petugas keselamatan.

Kegiatan kokurikulum yang paling aktif di pesantren ini pada mulanya adalah kegiatan kepanduan (pengakap) diikuti program nasional yang disebut Pramuka (Praja Muda Karana). Prestasi yang sering diraih oleh pesantren ini dalam bidang ini telah menjadi tarikan kepada ibu bapa untuk menyekolahkan anak mereka di pesantren ini. Namun disebabkan adanya kebangkitan dalam organisasi Muhammadiyah untuk membangkitkan kembali pengakap ala Muhammadiyah klasik, yaitu Hizbul Wathan, maka Pramuka pun dibubarkan. Walaupun begitu, kegiatan lain kemudiannya muncul di peringkat nasional dan wilayah (negeri), yaitu dengan munculnya atlet-atlet nasional dari pesantren ini. Implikasinya, pesantren ini telah memenangi pertandingan olimpiad sains sampai di peringkat Negeri Jawa Barat.

4. Kes 4: Pesantren Modern Kecil

Yang dimaksud dengan Pesantren Modern Kecil ini adalah Pesantren Persis Rajapolah, Tasikmalaya. Pesantren ini termasuk dalam kategori modern, sejak awal Persis (Persatuan Islam) itu sendiri digolongkan sebagai kelompok Islam pembaharu (*modernist*). Kemodernan itu sendiri

sememangnya sudah diterima oleh Persis, yaitu dengan menerapkan sistem organisasi sekolah modern, seperti penggunaan sistem kelas (bilik darjah) dan penilaian berkala.

Seperti pesantren modern lain, Pesantren Persis Rajapolah ini menggunakan Bahasa Inggeris dan Arab sebagai media komunikasi. Oleh itu, santri wajib menetap di pesantren demi kelancaran berbahasa dan pembinaan ilmu dan amal keagamaan. Dari segi keilmuan, pesantren ini menyamakan antara pelajaran agama dengan bukan-agama. Oleh itu, tidak ada dikotomi ilmu dalam pesantren ini. Artinya, semua ilmu dihargai sebagai sama dalam pesantren ini, baik ilmu agama ataupun ilmu sekular. Semua ilmu adalah datang dari Allah SWT. dan mesti diperuntukkan bagi kebaikan manusia.



Gambar 4.4. Pintu bilik darjah di pesantren modern. Ciri khas pesantren modern adalah penggunaan bahasa Arab dan Inggeris. (Lokasi: Pesantren Persis Rajapolah, Tasikmalaya. Tarikh: 13/2/2008. Kode rekam: PIC 0563).

Pesantren Persis Rajapolah ditubuhkan tahun 1979, berasal dari kumpulan orang yang sefahaman dalam keagamaan. Kegiatan pesantren adalah pengajian-pengajian kitab dan diskusi-diskusi keagamaan. Sejak ditubuhkan sudah ada santri yang duduk di pesantren (*mondok*) dan mengeluarkan sijil pesantren. Namun pada tahun 1995 didirikan Madrasah Tsanawiyah (MTs) yang mengikut kurikulum Kemenag.

Setelah terdirinya MTs, sekolah kedua yang didirikan adalah Tadika. Terakhir, sekolah yang didirikan adalah Sekolah Menengah Atas (SMA) Plus Mu'allimin (tahun 2004). Pada asasnya, SMA ini didirikan sebagai lanjutan dari MTs. Oleh itu, penyebutannya adalah kelas 10-12,

berbanding dengan MTs, yaitu kelas 7-9. Bagi orang Persis, SMA ini adalah kategori baharu dalam organisasi (*jam'iyah*) mereka. Ini disebabkan orang Persis dikenali sebagai orang yang tidak berkompromi dengan pemerintah. Orang Persis dikenali sebagai radikal.

Radikalisme itu sendiri sememangnya telah menyebabkan pesantren kurang responsif terhadap program pembangunan yang dianjurkan oleh pemerintah. Namun begitu, sekarang ini pesantren telah mengakomodasi kurikulum pemerintah baik Kemenag mahupun Kementerian Pendidikan Nasional (Kemdiknas). Begitu juga dengan program pemerintah yang dianggap tidak bertentangan dengan ajaran seperti pertandingan sukan dan seni dan kegiatan pengakap diikuti oleh pesantren ini.

Pengurusan pesantren di Pesantren Persis ini adalah seperti pengurusan sekolah biasa. Ini berlaku karena di sini tidak ada kiai yang dominan. Namun oleh karena ustaz-ustaz di pesantren ini adalah tokoh masyarakat, maka masyarakat pun dengan sukarela sering kali terlibat dalam pengurusan pesantren. Misalnya, dalam pembinaan dan peluasan asrama, pihak pesantren dan masyarakat bersama-sama membentuk jawatankuasa.

Kurikulumnya terarah kepada persediaan menjadi guru, baik guru di kelas mahupun guru dalam masyarakat. Oleh itu, pesantren yang setiap tahun mengeluarkan sekitar 80 orang alumni ini mempunyai penyebaran alumni yang cukup beragam; yaitu ada alumni yang menjadi guru dan ada yang menjadi pendakwah Islam. Bagi mereka yang berkecenderungan intelektual, ada santri yang belajar ilmu perubatan dan ada pula yang belajar ilmu keagamaan lanjutan di universitas di Timur Tengah

5. Kes 5: Pesantren Kombinasi Besar

Yang dimaksud Pesantren Kombinasi Besar di sini adalah Pesantren Suryalaya di Pagerageung, Tasikmalaya. Pesantren ini didirikan oleh Allahyarham Syaikh H. Abdullah Mubarak bin Noor Muhammad pada 7 Rejab 1323 Hijrah, bersamaan dengan 5 September 1905. Dalam Bahasa Sunda, secara harfiah “surya” bererti “cahaya” dan “laya” bererti “dunia”. Jadi, “suryalaya” bererti “cahaya yang menerangi dunia”. Diharapkan dengan nama ini pesantren Suryalaya menjadi tempat atau pusat menyedarkan orang yang masih dalam kegelapan (belum beriman atau imannya masih tipis) di samping menjadi pusat penyebaran agama Islam bagi masyarakat sekitarnya. Akan tetapi, untuk mencapai apa yang diharapkan itu adalah tidak mudah karena perkembangan pesantren itu sendiri yang tidak lepas dari pelbagai hambatan, baik dari dalam mahupun dari luar.

Allahyarham Syaikh H. Abdullah bin Noor Muhammad yang dikenali sebagai “Abah Sepuh” memang dikenali oleh masyarakat sekitarnya sebagai guru Tarekat Qodiriyah Naqsyabandiyah (TQN) sehinggalah pesantren yang didirikannya pun mempunyai kecenderungan yang kuat sebagai asas tarikat di Jawa Barat. Beliau meninggal dunia pada 25 September 1956 dalam usia 120 tahun dan dimakamkan di sebuah bukit yang termasuk dalam kompleks pesantren. Makam yang letaknya kurang lebih 20 meter dari masjid pesantren sehingga hari ini masih kukuh dan dijaga dengan baik. Di samping setiap hari dibersihkan, makam itu tidak pernah sepi dari para penziarah. Bahkan ada yang sengaja menginap di situ untuk beberapa hari. Kalaupun tidak ada penziarah yang menziarahinya, tempat tersebut tetap tidak sepi karena sering digunakan untuk duduk-duduk atau tidur oleh para santri yang pondoknya tidak jauh dari tempat itu. Yang jelas, perjuangan Abah Sepuh dalam menegakkan pesantren Suryalaya tidak sia-sia, sehingga pesantren ini sangat mempengaruhi pandangan masyarakat, bukan sahaja masyarakat Jawa Barat malahan masyarakat di luar negeri Jawa Barat yang sering berkunjung dan bersilaturrahim atau dalam bahasa mereka menziarahi pesantren ini.

Sejak Abah Sepuh meninggal dunia, kepemimpinan pesantren dilanjutkan oleh anak lelakinya yang ke-5, yaitu Kiai Shohibulwafa Tajul Arifin yang kemudian dikenali sebagai “Abah Anom”. Sebutan ini dilakukan untuk membedakan ayahnya yang disebut “Abah Sepuh”. Beliau lahir pada tahun 1915 tetapi kelihatan masih tegap dan berwibawa.

Pesantren yang dipimpin oleh Abah Anom ini bukan sahaja membimbing para santri pesantren, malah menjadi tempat penyembuhan para remaja yang ketagihan dadah. Mental mereka dibina di bawah lingkungan pondok remaja Inabah di pesantren ini, yang didirikan sejak tahun 1972. Pondok pesantren Inabah ini selanjutnya menjadi pusat pemulihan dadah. Pondok ini kini memiliki cawangan sejumlah 24 buah yang berkembang di pelbagai kota di Indonesia. Salah satu darinya didirikan di Kedah, Malaysia. Hingga kini pondok pesantren Inabah di Pesantren Suryalaya ini telah membina dan menyembuhkan tidak kurang dari 2,000 remaja penagih dadah.

Pesantren Suryalaya merupakan sebuah kompleks; namun, secara zahir batas-batas pesantren ini kelihatan tidak jelas. Dengan kata lain kompleks pesantren Suryalaya dikatakan memanjang ke arah utara - selatan, yaitu di hujung bagian selatan (di sebelah jalan raya yang menghubungkan Bandung - Panjalu) terdapat beberapa bangunan yang disediakan untuk pusat pendidikan dan latihan kemahiran. Halamannya cukup luas. Di sinilah biasanya para pengunjung meletakkan kenderaannya. Tempat ini juga biasanya digunakan untuk sesi suai kenal atau kegiatan Masa Prasekolah (Mapras). Tidak jauh dari tempat ini (di sudut persimpangan) terdapat Pejabat Koperasi Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya yang diberi nama “Hidmat”. Pejabat ini

bersebelahan dengan kedai “Serba Guna” yang dikelolaknya. Kedai ini menyediakan pelbagai keperluan santri seperti peralatan tulis-menulis, surat-menyurat, ibadah, dan juga mesin fotokopi.



Gambar 4.5. Bangunan Rektor di Pesantren Suryalaya. Suryalaya adalah antara pesantren yang mampu mendirikan perguruan tinggi. (Lokasi: Pesantren Suryalaya, Pagerageung, Tasikmalaya. Tarikh: 12/2/2008. Kode rekam: PIC 0432).

Kurang lebih 30 meter dari pejabat koperasi ke arah utara, terdapat kompleks sekolah seperti Madrasah Tsanawiyah (MTs), Madrasah Aliyah (MA), SMP (Sekolah Menengah Pertama), dan SMU (Sekolah Menengah Umum) yang dikelolakan oleh Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya. Tidak jauh dari kompleks ini terdapat asrama lelaki yang membujur ke arah timur - barat, yaitu hujung bagian timur bersempadan dengan pejabat Yayasan. Pejabat Pusat Pondok Remaja Inabah terletak di sebelahnya. Di sinilah para ibu bapa diterima, diminta memberikan keterangan berkenaan dengan anaknya sebelum dibawa kepada pemimpin pesantren untuk diterima atau tidak anaknya di pesantren ini. Tidak jauh dari tempat ini, kurang lebih 50 meter ke arah utara, terdapat kompleks yang terdiri dari masjid, rumah kiai, kedai buku, rumah amal, dan asrama perempuan.

Karena banyak sumbangannya kepada masyarakat, termasuk yang paling monumental adalah penyembuhan para penagih dadah, banyak pegawai pemerintah dari pemerintah Indonesia yang sering mengunjungi Pesantren Suryalaya, termasuklah Allahyarham Presiden Soeharto.

6. Kes 6: Pesantren Kombinasi Kecil

Nama Pesantren ini adalah Ar-Riyadh yang terletak di Kampung Cikeleng, Desa Arjasari, Kecamatan Leuwisari, Kabupaten Tasikmalaya. Pesantren ini didirikan pada tahun 1930-an oleh Kiai Fakhruddin (atau biasa disebut Mama Fakhruddin). Setelah mengalami kemerosotan disebabkan meninggalnya kiai pengasas, Kiai Asep Rifai, salah seorang anak Mama Fakhruddin, menghidupkan kembali pesantren tersebut pada tahun 1969. Setelah itu, pesantren mendapat tanah wakaf dari bapa saudara Kiai Asep, yaitu Bapak Sarpingi, sehingga dapat mendirikan bilik-bilik darjah. Sepeninggalan Bapak Sarpingi, isterinya pula, Ibu Siti, memberikan tanah miliknya untuk memperluas pesantren. Demi mengenang jasa dan budi bapa saudara beserta isterinya, Kiai Asep mendirikan Yayasan Siti Sarpingi yang menaungi institusi-institusi pendidikan pesantren dan sekolah-sekolah yang terdiri dari Taman Kanak-kanak (Tadika), Madrasah Diniyah (Sekolah Agama Rakyat), Madrasah Tsanawiyah, dan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK).



Gambar 4.6. Santri mengikuti perkembangan zaman dengan belajar komputer. (Lokasi: Pesantren Ar-Riyadh, Leuwisari, Tasikmalaya. Tarikh: 10/2/2008. Kode rekam: PIC_0273).

Menurut Kiai Asep, pesantren-pesantren perlu menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman yang menuntut diadakan sekolah-sekolah modern. Bagi beliau, gabungan dari sistem pendidikan tradisional dengan modern ini adalah ideal karena memenuhi keperluan semasa sekali gus tidak melupakan sistem pendidikan pesantren yang berakar pada pengajaran agama Islam.

Sekarang ini, Pesantren Ar-Riyadh telah melahirkan banyak alumni. 70 orang antaranya telah pun mendirikan pesantren yang serupa. Salah sebuah pesantren yang didirikan alumni adalah Pesantren Al-Urwatul Wustha yang ada di Mangkubumi, Kota Tasikmalaya.

Dari segi jumlah siswa, pesantren ini sememangnya masih kecil apabila dilihat dari jumlah santri yang bermukim, yaitu 120 orang sahaja. Tetapi apabila dilihat dari segi jumlah pelajar sekolahnya, yaitu mereka yang hanya bersekolah sahaja dan tidak menjadi santri, nampak bahwa pesantren ini mempunyai pelajar yang banyak (sekitar 400 orang).

Dari segi pengindukan kepada pengurusan pemerintah Indonesia, pesantren ini mempunyai sekolah yang dibimbing oleh Kementerian Agama (Kemenag) dan Kementerian Pendidikan Nasional (Kemdiknas).

Pesantren ini sudah menerapkan tradisi baharu, yaitu tradisi campuran antara pengajian Islam tradisional (*salafi*) dengan modern (*khalafi*). Dari segi pengamatan, yang lebih diutamakan adalah sekolah berbanding pesantren itu sendiri. Walaupun begitu, sedapat mungkin tradisi kepesantrenan ditekankan di sekolah. Yang berikut adalah jadual harian pesantren yang dikemukakan oleh Kiai Asep:

Jadual. Jadual Kegiatan Pembelajaran Santri Pesantren Ar-Riyadh

No.	J a m	K e g i a t a n
1.	04.30 - 06.00 pagi	Solat Subuh berjamaah dilanjutkan dengan pengajian Kitab Kuning.
2.	06.00 - 07.00 pagi	Sarapan pagi dan bersiap untuk ke bilik darjah.
3.	07.00 - 09.30 pagi	Kegiatan belajar-mengajar di bilik darjah.
4.	09.30 - 10.00 pagi	Masuk Masjid, Solat Duha, baca Al-Qur'an 1 ayat secara persendirian. Bacaan Surah Yasin secara beramai-ramai.
5.	10.00 - 11.50 pagi	Kembali belajar di bilik darjah.
6.	11.50 - 12.30 tengah hari	Solat Zohor berjamaah dan kuliah agama Islam selama tujuh minit (Kultum).
7.	12.30 - 2.30 petang	Belajar di bilik darjah.
8.	3.30 - 5.00 petang	Solat Asar, Pengajian Kitab Kuning dan Kokurikulum berupa pengajian Bahasa Arab dan Inggeris.

9.	5.00 - 6.00 petang	Santri melakukan kegiatan masing-masing seperti bersukan, membasuh baju, memasak, makan.dan membersihkan diri untuk persiapan ke masjid.
10.	6.00 – 7.30 malam	Solat Maghrib berjamaah, dilanjutkan dengan mengaji Kitab Kuning, diakhiri dengan Solat Isya berjamaah.
12.	7.30 – 9.30 malam	Pembahasan Kitab Kuning lanjutan.
13.	9.30 - 03.30 pagi	Istirahat, tidur.
14.	03.30 - 04.30 pagi	Bangun tidur, bersiap untuk solat Subuh.

Sumber: Dokumen Pesantren Ar-Riyadh, 2008.

Dari segi peranan pembangunan masyarakat, pesantren ini sering kali dijadikan tempat tetamu-tetamu terhormat seperti Camat (Pengetua Mukim) dan Ketua desa untuk melihat keadaan di daerah Leuwisari. Selain itu, pesantren ini sering mengadakan peringatan hari besar Islam (PHBI).

Di samping itu, pesantren ini mempunyai tradisi mengubati pesakit-pesakit dengan perubatan alternatif, yaitu menjampi air zamzam, kemudian diberikan kepada pesakit-pesakit tersebut. Kiai Asep sendiri boleh membaca keputusan X-Ray. Beliau sememangnya berminat pada masalah-masalah kesihatan.

Dari segi organisasi massa Islam, pesantren ini tidak terikat pada mana-mana organisasi baik hal itu Muhammadiyah mahupun NU (Nahdlatul Ulama). Begitu juga dari segi organisasi politik, pesantren ini mengaku berkedudukan neutral.

6. Perkembangan Pesantren di Tasikmalaya

Apabila dibuat klasifikasi, sememangnya pesantren itu berbeda-beda dari segi sejarah. Ada pesantren yang berasal dari karisma kiai seperti Pesantren Miftahul Huda, Asy-Syahidiyah, Ar-Riyadh, dan Suryalaya. Ada juga pesantren yang berasal dari organisasi keagamaan seperti Al-Furqon dari Muhammadiyah dan Pesantren Persis.

Namun sebagian besar dari pesantren itu didirikan lebih dahulu dari sekolah formal pemerintah. Hal ini demikian karena pesantren merupakan usaha sosialisasi pendidikan untuk generasi muda oleh generasi sebelumnya yang mengutamakan ilmu agama dan budaya Islam. Usaha tersebut tidak terbatas baik ada atau tiadanya kemudahan. Kegiatan pengajian Islam sudah

pun dilakukan sebelum pesantren didirikan. Lepas pesantren didirikan, barulah sekolah atau madrasah dibangun.

Walaupun begitu, ada pula yang sejak awal sudah mahu menerapkan sekolah di pesantren. Oleh itu, pesantren dan sekolah adalah sesuatu yang identikal. Hal ini dialami, misalnya, oleh pesantren modern seperti Al-Furqon, Singaparna. Bedanya di sekolah murid yang belajar di sekolah balik ke rumah sementara di pesantren, murid sekolah itu akan terus mengikut program kepesantrenan.

Selain itu, ada hal lain dari tradisi pesantren ini, yaitu tradisi ikutan pada induk. Dalam hal ini pesantren awal akan disebut sebagai model bagi pesantren selanjutnya. Misalnya, apabila seseorang santri telah berkemampuan untuk mendirikan pesantren, maka ia akan mendirikannya di tempat lain seperti di kampungnya sendiri dengan mengambil model pesantren tempat ia belajar dahulu. Hal ini banyak dilakukan oleh santri-santri keluaran Miftahul Huda. Maka tidak hairanlah jika Pesantren Miftahul Huda mengakui bahwa sekitar 1000 pesantren telah dilahirkan oleh pesantren tersebut. Menurut salah seorang ustaznya, ciri pesantren yang berinduk kepada Miftahul Huda selalunya menggunakan nama 'Miftah' pada awal nama pesantren tersebut, seperti 'Miftahul Ulum', 'Miftahul Jannah', dan sebagainya atau ada 'Huda' pada akhir nama pesantren tersebut, seperti 'Manbaul Huda', 'Thoriqul Huda', dan lain-lain. Atau bahkan tidak jarang ada yang menamai pesantrennya sebagai 'Miftahul Huda'.

Pengindukan tersebut sememangnya diakui oleh pesantren-pesantren lain. Pesantren Ar-Riyadh, misalnya, memperakukan sudah ada 70 pesantren yang didirikan oleh santri-santri keluaran pesantren tersebut. Pesantren Asy-Syahidiyah juga memperakukan bahwa sudah ada 40 pesantren yang didirikan oleh para santri alumni pesantren tersebut.

Namun demikian, tidak semua pesantren mempunyai tradisi pengindukan seperti itu. Pesantren Suryalaya, misalnya, tidak banyak alumninya yang membuka pesantren. Senario ini berlaku karena fokus pendidikan Suryalaya bukan bertujuan untuk menghasilkan ulama yang menguasai ilmu yang banyak dan menjadi seorang pengurus pesantren. Fokus Suryalaya adalah untuk menyebarkan fahaman tarekat, yaitu Tarekat Naqshabandiyah Qodiriyah (TNQ) berserta produk terapinya seperti balai pengubatan ketagihan dadah, yang bernama Inabah. Maka, yang dapat kita lihat dari segi penyebaran produk Suryalaya adalah kemunculan jama'ah-jama'ah tarekat (*Talqin*) dan Inabah di pelbagai daerah di Indonesia, bahkan ke luar negeri seperti Singapura, Malaysia, Brunei, dan Australia.

Tradisi pengindukan tidak berlaku pada pesantren-pesantren modern seperti Al-Furqon dan Persis. Hal ini demikian karena di sini kesetiaan santri bukannya pada pesantren tertentu sahaja tetapi pada ajaran yang diterima oleh organisasi. Modelnya, di sini, bukanlah pesantren atau kiai, tetapi organisasi itu sendiri. Misalnya, walaupun ada tradisi pengindukan, namun karena ada semangat pendarjatan pada ahli Persis, maka pengindukan tidak begitu penting pada pesantren Persis. Begitu juga halnya dengan para ahli Muhammadiyah.

Jadual 4.2. Perbandingan Sampel Pesantren di Kabupaten Tasikmalaya.

Perihal	Salafi		Khalafi		Kombinasi	
	Besar	Kecil	Besar	Kecil	Besar	Kecil
Nama	Miftahul Huda	Asy-Syahidiyah	Al-Furqon	Persis	Suryalaya	Ar-Riyadh
Tahun Ditubuhkan	1967	1960-an	1992	1979	1905	1930-an
Pengasas	KH. Choer Affandy	KH. Syuhada Al-Murtazi	Muhammadiyah	Persis	Syech Abdullah Mubarak	KH. Fachruddin
Kiai Sekarang	KH. Asep Maoshul Affandy	KH. Alfaryzant	KH. Asep Hidayat, Lc.	Ust. Cece Syamsudin	KHA. Shohibulwafa Tajul Arifin	KH. Asep Bakhtiar Rifai
Jumlah Santri	2500-an	20	356	250-an	2175	400-an
Jumlah Guru	89	1	60	50	172	100-an
Jumlah Sekolah	-	-	-	1	3	1
Jumlah Madrasah	-	-	3	1	3	1
Jumlah Perguruan Tinggi	1 (Ma'had Aly)	-	-	-	2	-

Jumlah Mahasiswa	100-an	-	-	-	684	-
Jumlah Pensiya	10	-	-	-	152	-
Koperasi	Ada	-	-	-	Ada	-
Bengkel	Ada	-	-	-	Ada	Ada
Sawah	Ada				Ada	
Radio	Ada				Ada	
Bantuan Pemerintah	Ada	-	Ada	Ada	Ada	Ada

A. Pembinaan SDM Manajemen Pesantren

1) Kaderisasi

Pada asalnya pesantren memang milik kiai. Oleh sebab itu, pola manajemennya bergantung pada kiai tersebut. Di sini kiai berada dalam pola kepemimpinan tunggal. Misalnya, di Pesantren Miftahul Huda, Kiai Choer Affandi (Uwa Ajengan) adalah pendiri, pencari tanah, pembina, pengurus, pengajar, dan pemimpin. Sehingga sampai awal tahun 1986, seluruh kegiatan pesantren dikendalikan secara langsung oleh Uwa. Uwa sendiri, misalnya, sering memimpin latihan jasmani pada setiap hari Jum'at.

Setelah kiai melakukan kaderisasi, barulah ada delegasi otoritas (*delegation of authority*). Kaderisasi ini, khususnya ditujukan kepada keluarganya sendiri, yang kemudian membentuk apa yang disebut dengan Dewan Kiai. Di Pesantren Miftahul Huda, misalnya, setelah tahun 1986, Uwa secara berangsur-angsur membatasi dirinya. Sejak itu manajemen pesantren sebagian besar didelegasikan pada Dewan Kiai. Dewan Kiai pada mulanya adalah pembantu Uwa yang dibentuk dan diarahkan sesuai dengan bakat dan kepribadian masing-masing. Setahap demi setahap peranan Dewan Kiai tersebut diperbesar. Begitulah sehingga ketika Uwa meninggal, Dewan Kiai telah mampu mengurus pesantren.

Hal ini pun terjadi pada Pesantren Kombinasi. Demikian karena Pesantren Kombinasi itu berasal dari pesantren tradisional. Bedanya adalah Pesantren Kombinasi telah melakukan adaptasi terhadap kemodernan. Namun dalam hal manajemen, Pesantren Kombinasi masih mengamalkan pola manajemen tradisional, yaitu kiai yang dominan, yang kemudian mewakilkan tugasnya kepada keluarganya. Akhirnya keluarga itulah yang mengurus pesantren. Hal ini terjadi di Pesantren Cipasung dan Pesantren Ar-Riyadh Leuwisari yang masing-masing telah mempunyai suatu organisasi yang disebut yayasan.

Berbeda dengan pesantren tradisional, pesantren modern sejak awal telah mengamalkan pola manajemen modern. Ciri-ciri pola manajemen modern seperti pengkhususan peran (*division of labor*) telah dilaksanakan di pesantren modern. Penggunaan media telah ada seperti penggunaan bel (dalam pemberitahuan kepada santri), televisi, komputer, dan video. Kesetiaan juga lebih pada program dan bukan kepada kiai tertentu saja (Wawancara dengan salah seorang pengelola Pesantren Al-Furqon, Singaparna).

Ciri lain yang membedakan antara pesantren tradisional dengan modern adalah akuntabilitas. Di pesantren tradisional, akuntabilitas publik hampir tidak ada. Walaupun ada sebagian harta benda pesantren yang datang dari wakaf masyarakat, namun orang pun sudah percaya kepada kiai dan keluarganya untuk mengurus pesantren serta harta bendanya. Hal itu tidak terjadi di pesantren modern, terutama yang berdasarkan organisasi keagamaan modern seperti Muhammadiyah dan Persis. Di Pesantren Al-Furqon Muhammadiyah, akuntabilitas adalah jelas ketika pihak yang mengurus pesantren melaporkan pertanggungjawabannya kepada pemimpin Muhammadiyah Daerah Tasikmalaya dan kemudian pemimpin tersebut melaporkan hal tersebut kepada seluruh anggota Muhammadiyah.

Ciri lain pada pesantren modern adalah efektivitas. Demi efektivitas, penggantian struktur manajemen akan terjadi berdasarkan putaran waktu atau kapan saja jika dirasa perlu. Semasa penggantian ini para kiai dan ustadz akan dipilih dari tahun ke tahun. Sementara itu, program pesantren tetap sama. Perubahan ini bukan untuk membuat santri keluar dari pesantren dan menjadikan pesantren sepi dari santri seperti yang terjadi pada sebagian pesantren tradisional ketika tidak ada pemimpin. Kondisi ini akan membuat santri-santri datang dan orang tua santri lebih percaya karena pesantren tersebut lebih mengutamakan program pesantrennya dari mengurus jabatan-jabatan tertentu. Inilah yang terjadi pada pesantren-pesantren modern di Kabupaten Tasikmalaya seperti Al-Furqon dan Pesantren Persis (Wawancara dengan Kepala Tata Usaha Pesantren Al-Furqon).

Pada tingkat perencanaan, secara umum pesantren memiliki rancangan yang sederhana, yakni tertumpu pada keyakinan kiai dan kemampuannya dalam membesarkan pesantren yang dipimpinnya. Jika pesantren tersebut diminati oleh masyarakat, yang terbukti dengan banyaknya jumlah santri yang belajar di pesantren tersebut, maka santri senior bertindak sebagai tenaga pengajar. Santri senior ini dipilih oleh kiai sebagai mewakili dirinya untuk mengajar santri tingkatan pemula atau dasar. Hal ini telah menjadi tradisi di setiap pesantren, khususnya di pesantren-pesantren di Kabupaten Tasikmalaya. Sebagai contoh adalah Wawan Al-Farisi, 25 tahun, yang telah 10 tahun menjadi santri di pesantren Miftahul Huda Manonjaya. Di samping menjadi santri senior di pesantren ini, ia juga bertindak sebagai wakil ketua santri. Ia telah tiga tahun diberi tugas oleh kainya untuk bertindak sebagai ustadz dan membimbing santri-santri pada tingkat dasar dalam mata pelajaran Bahasa Arab. Menurutnya, santri senior dibagi-bagi sesuai kecenderungan bakat masing-masing, ada yang bagian keamanan, pendidikan, dakwah, dan seterusnya (Wawancara di Manonjaya, Kabupaten Tasikmalaya).

Penyataan di atas membuktikan bahwa pada tingkat perencanaan, pesantren memang memiliki keunikan tersendiri. Di samping sederhana, pesantren ini sangat efektif dalam menghidupkan kompetensi, meningkatkan pengetahuan dan wawasan santri itu sendiri dalam bidang keagamaan yang digelutinya. Pemilihan santri senior itu dengan pertimbangan bahwa sang santri mempunyai kemampuan untuk mengajar. Dari sini dapat dilihat prosedur pemilihan sebagai tenaga pengajar, di samping mengandalkan ketuaan juga melihat kemampuan santri tersebut.

Pada tingkat pemilihan dan orientasi, jelas sekali pemilihan santri senior, misalnya sebagai wakil kiai untuk mengajarkan suatu mata pelajaran, berorientasikan peningkatan sumber daya manusia (SDM) santri itu sendiri. Santri ini diharapkan pada suatu hari nanti, bisa menjadi kiai, bahkan mampu mendirikan pesantren di tempat kelahirannya sendiri. Sebagai contoh, KH. Effendy merupakan alumni pesantren Miftahul Huda. Sejak dipilih menjadi wakil ustadz selama belajar di pesantren, beliau telah mendirikan pesantren sendiri dengan nama yang sama, di wilayah Manonjaya. Pesantren ini memiliki kurang lebih 400 orang santri. Kondisi yang sama terjadi kepada santri-santri alumni pesantren yang lain di Kabupaten Tasikmalaya. Misalnya, alumni pesantren Ar-Riyadh telah mendirikan pesantren sendiri yang didirikan di tempat asal mereka.

Pada tingkat pengorganisasian ke arah pengembangan sumber daya manusia, didapati pesantren mengandalkan bentuk-bentuk emosi keagamaan dan kelompok. Misalnya, untuk membina komunikasi antara sesama alumni sebuah pesantren, maka diadakan temu alumni yang biasanya diselenggarakan setahun sekali. Praktik ini telah lama dilaksanakan di pesantren Miftahul Huda, Manonjaya dengan adanya organisasi yang dinamakan Himpunan Alumni Miftahul Huda

(HAMIDA). Langkah koordinasi seperti ini sudah berciri modern, yaitu sebagaimana sekolah-sekolah umum yang lain. Demikian juga pengorganisasian pada peringkat santri, telah ada himpunan murid. Instrumen modern dalam pengorganisasian untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia pesantren telah diaplikasikan di pesantren. Pada praktiknya, asas musyawarah dan mufakat digunakan dalam merumuskan suatu rencana (Wawancara dengan salah seorang pemimpin himpunan alumni Pesantren Miftahul Huda di Manonjaya).

Pada tingkatan promosi (kenaikan pangkat), pesantren melakukan usaha kaderisasi kepemimpinan pesantren melalui pembinaan para santri yang telah dianggap senior, baik dari segi ilmunya maupun usia. Menurut anggapan kiai, seorang yang telah memenuhi syarat, biasanya diberi kepercayaan sebagai wakil kiai dalam hal penyampaian ilmu, dan memimpin pesantren baru yang menjadi cabangnya. Oleh karena itu, kegiatan penempatan sumber daya manusia pada kedudukan atau “jabatan” tertentu, dilakukan demi kepentingan yang sifatnya fungsional dan struktural. Dalam melatih calon yang dianggap memenuhi syarat untuk dinaikkan jabatan, kiai biasanya lebih mendahulukan orang dalam (*insider*) berbanding dengan orang luar (*outsider*). Demikian itu untuk mengurangi konflik yang lebih terbuka (Wawancara dengan salah seorang keluarga kiai Miftahul Huda di Manonjaya).

Pada tingkat pengembangan karier, yang berkaitan dengan kemampuan alumni pesantren, biasanya kiai mengajak para santri seniornya ke desa-desa memberikan ceramah keagamaan. Maka lambat laun santri tersebut diterima oleh masyarakat tertentu untuk menjadi guru di tempat mereka. Hal itu terus berlanjut pada peringkat tingkat pendirian pesantren secara resmi. Biasanya pada tahap awal pendirian pesantren baru ini, gurunya diundang untuk memberikan kata sambutan dan pengharapan atas kehadiran pesantren baru ini, agar pada waktu yang akan datang menjadi pesantren besar. Kiai Effendy, ketika mendirikan pesantren Miftahul Huda III di Manonjaya, sangat merasakan peranan gurunya, yaitu Kiai Choer Affandi, sehingga pesantren ini lambat laun diterima oleh masyarakat di sekitarnya. Bahkan santri awal yang mendaftar di Miftahul Huda, disuruh untuk mendaftar di pesantren baru ini yang dipimpin oleh muridnya sendiri (Wawancara dengan alumni pesantren Miftahul Huda di Cibeureum, Kota Tasikmalaya).

Alumni pesantren tidak dibiarkan oleh gurunya tanpa bimbingan setelah mereka tamat pesantren. Jadi peningkatan kemampuan sumber daya manusia di pesantren pada peringkat ini tetap dilakukan oleh pesantren itu sendiri, walaupun sebenarnya antara alumni dengan pesantren itu tidak mempunyai kewajiban apa-apa yang secara tertulis mengharuskan mereka dibimbing setelah tamat pendidikan. Namun demikian, karena ikatan hubungan kelompok yang kuat, maka pada tingkat pengembangan karier atau penentuan garis hidup, santri tidak lepas dari perhatian pesantrennya

sendiri. Hal ini berbeda dengan sekolah-sekolah modern, yaitu bahwa institusi pendidikan tidak mempunyai kewajiban baik secara moral maupun secara hukum untuk menyerap alumninya setelah mereka tamat belajar. Mereka dibiarkan menentukan langkah sendiri di luar sekolah.

Hal ini dapat menciptakan iklim kebersamaan dalam organisasi di pesantren, antara guru dengan murid atau antar generasi. Hal ini sangat penting dalam menghasilkan peningkatan sumber daya manusia di pesantren. Tambahan juga konflik yang bersifat individu dapat dikikis karena kepemimpinan di pesantren tertumpu pada ketaatan hubungan guru-murid yang dilandasi akhlak yang luhur (*akhlaq karimah*).

2) Institusi Pembantu

Seperti yang dijelaskan di atas, pihak pesantren sudah menyadari akan perlunya delegasi (pemindahan) otoritas dari pemimpin pesantren kepada institusi-institusi pembantu untuk melancarkan jalannya sistem pesantren. Di Pesantren Miftahul Huda, pengelolaan Pesantren sepeninggal Uwa Ajengan dilakukan secara bersama-sama oleh Dewan Kiai, yang terdiri dari anak-anak, menantu, cucu dan cucu menantu Uwa Ajengan, yang telah menamatkan seluruh program pendidikan, minimalnya, di Pondok Pesantren Miftahul Huda (Wawancara dengan salah seorang anggota Dewan Kiai).

Pada awalnya, keadaan Dewan Kiai merupakan pembantu Uwa Ajengan yang dibentuk dan diarahkan sesuai dengan bakat dan kepribadian masing-masing. Dalam tubuh badan dewan tersebut ada pengkhususan yang sedikit demi sedikit menjadi besar. Kini, Dewan Kiai ini dipimpin oleh Kepemimpinan Ganda (*Double Leadership*), yaitu Kiai Asep Ahmad Maoshul Affandy dan Kiai Abdul Aziz Affandy (dua putera Almarhum Uwa Ajengan). Selain keluarga Almarhum, keduanya dibantu oleh santri Khodimul Ma'had/Pengabdian, yaitu santri senior yang telah menamatkan pengajian tahun akhir dan menghadiri wisuda.

Hal yang sama terjadi di Pesantren Cipasung. Pada awalnya, pesantren ini didominasi oleh KH. Ilyas Ruhiyat, yang menjadi penerus pendiri, yaitu KH. Ruhiyat. Kemudian, untuk membantu tugasnya, KH. Ilyas membentuk Yayasan Pesantren Cipasung pada 21 Agustus 1967. Kegiatan utama yayasan adalah untuk membina seluruh kegiatan pendidikan yang ada di pesantren. Susunan pengurus yayasan tersebut adalah sebagai berikut:

Pengurus harian terdiri dari:

- 1) Dewan Pendiri (3 orang).
- 2) Dewan Pembina (4 orang).

- 3) Dewan Pelaksana (8 orang)
- 4) Biro Pengembangan Pondok Pesantren dan Pengabdian Masyarakat (BP2M) Pontren Cipasung (Wawancara dengan salah seorang pengasuh Pesantren Cipasung).

Oleh karena itu, pesantren menuntut sistem pengaturan kerja yang semakin modern. Dengan kata lain, pesantren perlu modernisasi. Hal ini dilakukan dengan membentuk beberapa organisasi untuk melaksanakan program baik di dalam maupun di luar pesantren.

Modernisasi memang diperlukan oleh pesantren. Sekarang, hampir semua pesantren mempunyai asas legal, seperti di bawah yayasan. Hal ini digunakan untuk keperluan apa saja yang berhubungan dengan legalitas formal. Bahkan ketika ada bantuan dari pihak pemerintah, misalnya, asal legalitas formal akan diperlukan.

Dengan asas legalitas formal tersebut nyatalah bahwa pesantren sekarang berada di bawah yayasan, sejajar dengan institusi-institusi pendidikan lainnya. Di Pesantren Ar-Riyadh, pada mulanya memang pesantren yang lebih dahulu dan bahwa pesantren itu juga yang memunculkan institusi-institusi pendidikan lain seperti sekolah dan madrasah. Tetapi atas nama legalitas formal bahwa setiap institusi pendidikan swasta mesti di bawah yayasan, maka dibuatlah yayasan, dengan nama Yayasan Pendidikan Islam Siti Sarpingi. Demikian sehingga yayasan itu berada di atas pesantren. Untuk urusan ini maka ditunjuklah kepala yayasan. Dan nampaknya cukup munasabah ketika pihak pesantren menempatkan pemberi wakaf (*muwakkif*) menjadi kepala yayasan, yaitu Hj. Mumu Mulia. Walaupun begitu, tetaplah nama pesantren dan nama kiai-nya yang dikenal di masyarakat.

Tetapi tidak semua pesantren mempunyai legalitas formal seperti yayasan. Pesantren tradisional kecil seperti At-Tahdibiyah di Cigalontang sama sekali tidak mempunyai yayasan. Demikian itu karena pesantren tersebut sangat kecil dan terlalu bergantung kepada kiai-nya, Ajengan Najmuddin. Begitu juga, falsafah pendidikannya masih sangat tradisional sehingga tidak memerlukan pengaruh luar seperti pembuatan yayasan, sekolah, madrasah ataupun hal-hal formal lainnya. Dengan demikian, di pesantren ini, pembina, pengurus, bahkan pengawas adalah kiai-nya itu sendiri.

Selain pembinaan yayasan, institusi-institusi pembantu bertindak melancarkan kegiatan di pesantren. Di Pesantren Miftahul Huda, organisasi yang didirikan antara lain diantaranya adalah organisasi santri Pesantren Miftahul Huda, Badan Pembina Pondok Pesantren Miftahul Huda (BP3), Himpunan Alumni Pesantren Miftahul Huda (HAMIDA), dan Koperasi Pesantren Miftahul Huda (KOMIDA).

Berikut ini adalah tingkatan manajemen pesantren yang dapat dilihat di Pesantren Miftahul Huda.

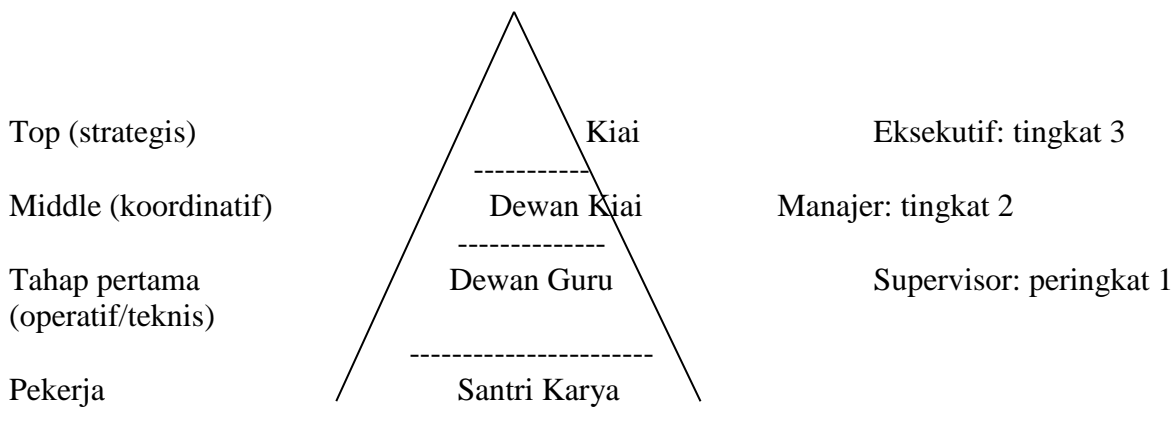


Diagram 1. Tingkatan Manajemen Pesantren

Sumber: Huse, 1979

3) Manajemen Guru

Keadaan guru di pesantren modern lebih bervariasi dari segi lulusan tetapi lebih homogen dari organisasi keagamaan. Misalnya, guru di pesantren Muhammadiyah ada yang lulusan Pesantren Modern Gontor, lulusan Timur Tengah, dan lulusan perguruan tinggi dalam negeri. Bagaimanapun, hampir purata guru-guru itu adalah ahli Muhammadiyah itu sendiri. Pada tahun 2008, jumlah keseluruhan guru di pesantren ini adalah 60 orang (36 guru MTs dan 24 guru MA).

Kenyataan bahwa guru adalah aktivis organisasi keagamaan juga berlaku di pesantren Persis, berdasarkan peringkat umur dan pendidikan. Yang berikut adalah data guru di MTs Persis Rajapolah.

Jadual. Data Guru di MTs Persis Rajapolah pada Tahun 2005

No	Nama (Samaran)	Tanggal Lahir	Ijazah/Tahun Kelulusan	Jumlah Masa Kerja
1	Cece	16 Ogos 1958	SI 2005	19 Th 9 Bln
2	Yuyu	13 Ogos 1966	SI 2005	14 Th 9 Bln
3	Wawan	10 Oktober 1969	MA 1988	14 Th 9 Bln

4	Patah	07 Jun 1975	MA 1998	9 Th 9 Bln
5	Saleh	06 Mac 1960	IKIP 1988	9 Th 9 Bln
6	Enceng	17 Ogos 1947	D3 IAIN	9 Th 9 Bln
7	Didin	14 Februari	MA 1998	2 Th 9 Bln
8	Acep	14 Oktober 1984	MA 2003	- Th 9 Bln
9	Enok	07 Jun 1979	SI 2005	- Th 3 Bln
10	Utsman	13 Mac 1958	Pesantren	19 Th 9 Bln
11	Iseu	19 Mei 1982	SMKN 2001	- Th 6 Bln
12	Ira	15 Mac 1983	MA 2002	- Th 9 Bln
13	Yayah	31 Julai 1966	IAIN 1991	13 Th 9 Bln

Sumber: Dokumen Resmi Pesantren Persis Rajapolah, 2005

Keadaan guru seperti itu juga terjadi di SMA Plus Persis Rajapolah, yang lokasinya agak berjauhan dari MTs. Di SMA gurunya berjumlah 33 orang.

Di pesantren modern, guru-guru bantuan pemerintah (disebut guru DPK) tidak begitu diharapkan karena mempunyai program dan latar belakang yang berbeda dengan organisasi keagamaan yang menjadi penajanya.

Keadaan guru di pesantren Miftahul Huda adalah lebih banyak (sekitar 89 orang), sejajar banyaknya santri yang mesti dijaga (hampir 2500 orang). Namun hampir semua gurunya adalah lulusan dari pesantren tersebut.

Keadaan guru di pesantren kombinasi paling bervariasi karena banyak guru yang bukan dari kalangan pesantren. Di pesantren model kombinasi, pesantren seperti tuan rumah bagi guru dan murid sekolah atau madrasah. Berbeda pula dengan pesantren besar yang mempunyai sekolah dan madrasah yang banyak dan perguruan tinggi seperti Pesantren Suryalaya. Jumlah guru adalah sangat banyak dan bervariasi, yaitu ada guru bantuan pemerintah (DPK), guru bantu sekolah (GBS), guru yayasan (dari pesantren), dan guru tidak tetap. Inilah yang menyebabkan pesantren dianggap sebagai pusat pendidikan dan tenaga kerja.

Dari segi kemampuan mengajar, yang unik adalah guru di pesantren modern. Mereka sanggup mengajar agama sekali gus subjek am yang lain. Di pesantren modern seperti Al-Furqon

dan Persis, banyak guru, yaitu ustaz dan kiai. Hal yang sama tidak terjadi pada pesantren tradisional yang hanya berfokuskan hal agama sahaja. Begitu juga dengan pesantren kombinasi. Para ustaz hanya mengajar di luar waktu sekolah atau madrasah sementara para guru pulang ke rumah masing-masing.

Dari pengamatan, nampak bahwa guru di pesantren masih agak kurang sejahtera. Sehingga, pada waktu malam hari mereka menjadi da'i yang berdakwah keliling kampung, atau pergi ke masjid-masjid di bandar, demi sebuah penghasilan tambahan yang berasal dari enpelop wang dari jama'ah pengajian. Ini jelas-jelas akan merugikan santri, yang pada waktu belajar akan mendapatkan ustaz yang keletihan karena telah berdakwah di luar pesantren. Inilah yang terjadi pada pesantren.

Oleh itu, disarankan agar pihak pesantren menyiapkan wang yang cukup untuk para ustaz. Sebab apabila pesantrennya sendiri berkualiti cukup baik, wang iuran pun boleh dimintakan untuk ditambah kepada ibu bapa santri.

4) Manajemen Santri (Murid)

Di atas telah disebutkan bahwa keadaan santri di pesantren tradisional besar (jumlah murid 2500 orang) seperti Miftahul Huda sangatlah beragam: ada santri pemula, santri peringkat pertengahan, dan ada santri senior. Dari segi santri yang bekerja, jumlahnya 100 orang dan antaranya termasuklah santri yang merangkap guru; 30 orang sebagai santri pekerja; 50 orang santri yang aktif berorganisasi; dan 150 orang sebagai pengawal santri yang tugasnya sebagai penjaga keselamatan. Yang berikut adalah petikan wawancara dengan Timbuan Pengetua Santri:

Sekitar ada 300 orang yang tidak mampu yang bercita-cita untuk belajar di sini. Jadi kita pertahankan cita-cita mereka sehingga mereka tidak bayar. Sebagai timbal baliknya mereka bekerja untuk pesantren, ada yang menyapu makam kiai, ada yang pergi ke sawah, ada yang menjaga toko, dan lain-lain. Saya termasuk orang yang ikut bekerja di pesantren, yaitu sebagai guru, jadi udah tiga tahun tidak bayar uang bulanan (*shahriyah*) tetapi saya mendapat semua fasilitas pesantren yang saya perlukan. (Kode wawancara: A-2; Kode rekam: PIC_0759-0760.AVI).

Keadaan murid di pesantren tradisional kecil seperti Asy-Syahidiyah, yang berjumlah 20 orang kurang begitu bervariasi. Antara mereka ada yang mesti berulang-alik bekerja di pasar untuk mencari tambahan bagi membiayai makanan. Dalam tempoh satu bulan mereka berada di pasar dan satu bulan lagi di pesantren. Yang berikut adalah hasil wawancara dengan santri: "Saya suka mengaji dan bekerja membantu ibu bapa di pasar. Jadi sebulan bekerja di pasar sebulan belajar di

sini. Belajar tidak menjadi tertinggal karena mempunyai kurikulum sendiri, yaitu memegang kitab sendiri dan belajar meneruskan sisa pelajaran sendiri kepada kiai.” (Kode wawancara: B-5; Kode rekam: PIC_0474.AVI).

Di pesantren modern besar seperti Al-Furqon Muhammadiyah, keadaannya berbeda. Santri di sini bererti pelajar sekolah. Oleh itu, ketidakhadirannya ke sekolah akan dicatat pada senarai murid. Dengan perkataan lain, santri Al-Furqon yang berjumlah 356 murid mesti hadir di pesantren. Namun demikian, santri pada dasarnya mesti aktif. Santri Kelas 6 (Tingkatan 6) mesti boleh menjadi tokoh. Mereka harus boleh menjadi imam solat, khatib solat Juma’at dan memberikan ceramah di luar pesantren. Selain itu mereka juga diwajibkan untuk mengajar selama 12 hari sebelum diluluskan oleh pihak pesantren. Itulah yang disebut sebagai Praktik Kerja Lapangan (PKL, *Field Work Practice*).

Santri Tingkatan 5 pula mesti aktif berorganisasi di pesantren, yaitu dalam pengurusan kebersihan, kesihatan, sukan, kegiatan seperti diskusi, dan sebagainya. Disebabkan pemilik pesantren ini adalah Muhammadiyah, maka pelajarannya juga mestilah berorganisasi Muhammadiyah, yaitu organisasi pelajarannya yang dikenali dengan Ikatan Remaja Muhammadiyah (IRM).

Di pesantren kombinasi, keadaan santri juga berbeda dari pesantren jenis lain. Di pesantren seperti ini, pesantren membuka persekolahan yang mempunyai masa belajarnya yang tersendiri. Duduk di pesantren jenis ini adalah secara sukarela. Oleh yang demikian, jumlah santri yang bermukim (menetap di pesantren) dan mereka yang hanya bersekolah adalah sesuatu yang berlainan. Misalnya, dari 400 orang yang bersekolah di SMK dan MTs, hanya 120 orang sahaja yang bermukim di Pesantren Ar-Riyadh. Mereka yang bermukim di situ tidak seluruhnya bersekolah di situ tetapi ada yang di luar sekolah tersebut. Yang berikut adalah hasil wawancara dengan salah seorang santri di Pesantren Ar-Riyadh:

Kalau dulu di sini santrinya lumayan banyak, dan santrinya adalah santri murni yang pagi-malam-sore itu pengajian pesantren. Kalau sekarang pelajaran mengaji dari solat zuhur, sore dan malam. Jadi pagi sampai siang masing-masing santri berbeda-beda kegiatannya, ada yang sekolah, ada yang kuliah, ada juga yang bekerja. Sekarang pun saya mesantren di sini sambil ngajar di SD setelah selama 3 tahun mesantren sambil sekolah di SMA. (Kode wawancara: F-3; Kode rekam: PIC_0251-0253.AVI).

Dari pengamatan, didapati bahwa banyak santri pesantren yang hanya mengandalkan kemauan dan kerajinan sahaja. Demikian sehingga banyak antaranya yang tidak boleh membayar wang iuran dan diganti dengan bekerja pada kiai. Dari satu segi nampaklah ini sebagai sesuatu yang disebut mencari “berkah,” yaitu siapa yang melayani kiai dia akan mendapatkan kelebihan, baik ilmu, rezeki, ataupun lainnya. Namun dari segi yang lain, secara teknikal, sang santri tidak boleh

belajar secara wajar. Lagipula, banyak hal yang mesti dilakukan santri terhadap dirinya sendiri, bukan pada orang lain.

Lalu, apa yang mesti dilakukan terhadap santri yang tidak mampu? Biasiswa ataupun ibu bapa angkat mestilah dicari untuk menjawab persoalan tersebut. Selain itu, boleh juga santri belajar sambil berkerja, tetapi tetap dalam lingkungan pesantren, tidak ke luar. Di sinilah perlunya pihak pesantren menyediakan lapangan kerja untuk santri yang berkerja secara paruh waktu. Dengan demikian, mereka boleh mencari wang, tetapi belajar tetap lancar seperti biasanya.

5) Manajemen Dana

Apa yang paling utama di pesantren adalah masjid dan rumah kiai. Namun demikian, pondok santri juga sangat diperlukan. Oleh karena itu, semakin modern sebuah pesantren, maka semakin banyak pula fasilitas yang diperlukan seperti bangunan kantor, MCK (Mandi, Cuci, Kakus), dan rumah untuk para tamu atau mereka yang datang secara sementara.

Dari kajian observasi didapati Pesantren Cipasung adalah antara pesantren yang paling lengkap. Pesantren ini mampu memberikan kenyamanan kepada para santrinya dari segi fasilitas yang serba lengkap dan bersih.

Sementara di tempat lain, seperti di Miftahul Huda, bangunan kantor masih kurang menampung santri yang begitu banyak dan sarana juga tidak lengkap. Oleh karena itu, masjid dan surau dijadikan tempat belajar dan tidur, malah rumah para ustadz juga sering kali digunakan untuk tujuan tersebut. Kondisi ini membuktikan bahwa pesantren memang institusi yang terus berkembang, dinamis. Oleh sebab itu, berbagai perkara yang berkaitan dengan pesantren perlu diurus, diantaranya adalah manajemen dana.

Dari segi manajemen dana, pada dasarnya pesantren perlu mempunyai kemampuan sendiri untuk membiayai semua keperluannya. Pertama adalah dari keuangan kiai dan keluarganya, baru kemudian dari santri dan para penderma, baik donatur tetap ataupun sebaliknya. Para penderma itu biasanya adalah orang-orang yang mempunyai hubungan dengan pesantren, baik sebagai alumni, orang tua santri ataupun orang-orang yang simpati terhadap kiai atau pesantren.

Bantuan dari pemerintah sering ditawarkan kepada pesantren. Namun tidak semua pesantren menerimanya. Bagaimanapun, banyak pesantren yang menerima bantuan dari pemerintah. Pesantren Cipasung, misalnya, adalah salah satu pesantren yang paling banyak mendapat bantuan dari pemerintah baik berbentuk bangunan, laboratorium, maupun bantuan tenaga manusia, seperti guru bantu yang digaji oleh pemerintah tetapi mengajar di sekolah yang dimiliki pesantren.

Kajian mendapati bahwa jika sudah dipercaya oleh masyarakat, pembangunan pesantren akan terus berjalan. Sebagai contoh, berawal dengan hanya pesantren, kemudian didirikan MTs (Madrasah Tsanawiyah), TK, MA (Madrasah Aliyah), SMK (Sekolah Menengah Kejuruan), dan perguruan tinggi. Pesantren juga senantiasa terbuka dalam menerima zakat, infak, sedekah, hibah, wakaf, hadiah, dan sebagainya. Implikasinya, pesantren seolah-olah menjadi seperti sebuah pasar, yakni ada yang menjual dan ada yang membeli dan seperti institusi sosial lainnya, yaitu ada yang mengambil dan ada yang memberi (*take and give*).

Banyak masyarakat yang turut serta dalam proses mengambil dan menerima tadi. Cerita seperti ini sangat dirasakan oleh pesantren-pesantren modern dan kombinasi. Demikian karena pesantren-pesantren tersebut telah mengamalkan cara-cara modern dalam manajemennya. Sebab lain adalah mereka lebih beradaptasi dengan kemodernan. Berbeda dengan pesantren-pesantren tradisional, institusi ini agak lambat dalam proses pembangunan karena mereka agak mengasingkan diri dari kemodernan. Berikut ini adalah hasil wawancara dengan Kepala Sub-Bagian Agama, Seksi Kesejahteraan Rakyat, Pemerintah Daerah Kabupaten Tasikmalaya.

“Sebagai pemerintah, kami ingin melakukan modernisasi pesantren. Demikian itu supaya pesantren dapat mengikuti perkembangan zaman. Kami memberikan bantuan uang pada pesantren-pesantren yang lagi membangun. Kami pun menyelenggarakan diklat-diklat, tentang manajemen, diklat protokoler, dan sebagainya. Sebetulnya sudah banyak pesantren yang membuka diri, terhadap dinas-dinas pemerintahan, terutama pesantren-pesantren yang membuka sekolah atau madrasah. Tetapi, memang masih ada pesantren-pesantren yang tidak menyelenggarakan pendidikan formal atau yang disebut pesantren *salafiyah*, terutama yang di pelosok-pelosok desa yang belum mau bekerjasama dengan pemerintah.” (Wawancara di Kantor Pem. Kab. Tasikmalaya).

Lalu, bagaimanakah tanggapan pihak pesantren tradisional terhadap kemodernan tersebut? Berikut ini adalah hasil wawancara dengan kiai pesantren tradisional di kaki Gunung Galunggung:

“Kalau mengingat perkembangan zaman, memang berbanding mereka yang hanya keluaran sekolah, tokoh-tokoh masyarakat yang keluaran pesantren memang lebih bagus, kalau disebut punya rem, mereka itu punya rem. Berarti untuk kemaslahatan zaman, orang pesantren mesti punya ijazah yang diakui oleh pihak-pihak [yang menawarkan] pekerjaan formal. Mau membikin sekolah ya bagaimana, sebab tidak ada fasilitas, kan bukan hanya mengumpulkan guru saja, kan mesti membuat meja-kursi sekolah, dan segala macam. Sementara bantuan pemerintah itu tidak ke semua pesantren. Nampaknya bantuan itu digilir [satu per satu]. Masyarakat juga di pinggiran itu masih belum mau sekolah sebagian itu. Saya siap membuat sekolah, tetapi mesti ada yang membantu membimbing. Sebab saya juga lulusan pesantren yang tidak ada sekolahnya, jadi tidak tahu harus bagaimana caranya membuat sekolah.” (Wawancara di Cigalontang, Kab. Tasikmalaya).

Manajemen dana merupakan hal yang penting dari pembangunan pesantren. Tetapi hal itu bukanlah yang terpenting. Biaya akan mengikuti apa yang diperbuat oleh manusia, bukan sebaliknya. Oleh karena itu, bagi para pengurus pesantren, yang dipentingkan adalah berbuat dulu yang sebaik-baiknya untuk kemajuan para santri dan masyarakat sekitar, barulah dana akan mengalir dengan sendirinya.

Dari pengamatan, sebatas ini banyak pesantren yang pikirannya hanya mencari dana saja. Sebegitu hebatnya usaha pencarian dana, sehingga para santrinya diutus untuk keluar masuk rumah masyarakat, keluar masuk bis umum, bahkan memohon bantuan dana di tepi jalan besar dengan memakai drum-drum sebagai untuk memperlambat jalannya lalu lintas. Ini tentu saja bukan apa yang dibayangkan oleh Rasulullah SAW. tentang umatnya.

Apalagi jika kemudian pihak pesantren tidak bersifat transparan menyebutkan ke mana saja aliran dana yang sudah didapat tersebut. Umat bisa saja curiga kalau dana yang mereka persembahkan untuk pesantren tidak digunakan dengan semestinya.

Oleh karena itu, manajemen dana yang bersifat kolektif, kolegial, dan transparan lah yang bisa menjadi jawaban atas carut-marutnya pengelolaan dana di pesantren. Mereka yang berkebolehan, jujur, dan ikhlas sajalah yang bisa menguruskan dana pesantren. Jika diperlukan, orang luar pesantren pun bisa menjadi salah seorang yang menentukan bagaimana cara mengelola dana tersebut.

6) Manajemen Sarana/Prasarana

Untuk menyokong kegiatan belajar-mengajar santri, fasiliti amat diperlukan. Walaupun begitu, setiap pesantren berbeda-beda dari segi kemampuan untuk menyediakannya. Ada pesantren yang sangat sederhana seperti Pesantren Asy-Syahidiyah Cisayong yang hanya mempunyai sedikit kemudahan; ada pula pesantren yang sangat lengkap fasilitasnya, yaitu Pesantren Suryalaya. Bagaimanapun, pesantren mesti mempunyai kemudahan yang paling minimum, yaitu tempat belajar, tempat tinggal kiai, dan tempat tinggal santri. Bagi pesantren yang paling minimum kemampuannya seperti Pesantren Asy-Syahidiyah sekalipun, ketiga-tiga tempat itu sudah pun ada walaupun tempat belajarnya masih menggunakan surau.

Pada pesantren tradisional yang besar, kemudahan pesantren sudah pun agak lengkap. Di Pesantren Miftahul Huda dapat dilihat:

1. Penempatan kelas dan asrama
2. Bekalan elektrik secukupnya
3. Balai Kesihatan dan sarana sukan
4. Tabungan Santri Miftahul Huda (TASMIDA)
5. Penyediaan kotak Pos
6. Pasar Mini (Suq Shogir)
7. Kemudahan Telefon Umum Tunggu (TUT)
8. Pos pengiriman bekal santri di setiap Kabupaten (Himpunan)

Keadaan kemudahan di pesantren-pesantren modern adalah sama sahaja dengan sekolah-sekolah biasa. Bedanya adalah di pesantren tersebut selalunya ada asrama tempat tinggal santri, rumah ustaz, dan masjid. Dari luas 5600 m², MTs Al-Furqon mempunyai bangunan seperti yang berikut:

Jadual. Data Bangunan/Ruang di MTs Al-Furqon pada Tahun 2005

Bangunan / Ruang		Kondisi			
N0	Tempat	Baik	Sedang	Rosak	Jumlah
1	Ruang Kelas	4	1	1	6
2	Ruang Guru	1			1
3	Ruang Ketua	1			1
4	Ruang Perpustakaan	1			1
5	Ruang Makmal				
6	Aula	1			1
7	Masjid / Musola	1			1

8	Tandas Siswa	10	5		15
9	Tandas Guru	2			
10	Ruang Lain - lain				

Sumber: Dokumen Pesantren Al-Furqon Muhammadiyah, 2008.

Ketidakpesatan pembangunan di pesantren-pesantren modern berpunca dari keengganan pihak pesantren yang sering kali menolak untuk menerima bantuan dari pemerintah. Hal ini demikian karena pemerintah dianggap kurang Islam. Kini, setelah semua orang berpolitik, termasuk para aktivis Islam, pesantren-pesantren modern pun bersikap terbuka untuk didatangi pihak pemerintah dan mengharapkan bantuannya. Yang penting mereka tidak dilarang untuk mengajarkan pemahaman agama mereka yang bersifat modern.

Disebabkan sifatnya yang terbuka kepada sesiapa, termasuk pihak pemerintah, pesantren-pesantren kombinasi mengalami pertumbuhan yang pesat. Barangkali pesantren yang paling lengkap dalam bidang sarana dan prasarana di Kabupaten Tasikmalaya adalah Pesantren Suryalaya. Secara umum keadaan fizikal Pesantren Suryalaya adalah seperti yang berikut:

1. Tanah Status Wakaf
2. Masjid Nurul Asror (25x25 m2)
3. Masjid Nurul Ulum Kampus IAI/STIE-LM (20x20 m2)
4. Surau Nurul Ikhlas
5. Surau Nurul Falah
6. Surau Nurul Iman
7. Asrama Lelaki
8. Asrama Perempuan
9. Pejabat Yayasan Serba Bakti (3 peringkat)
10. Gedung MTs (10 kelas)
11. Gedung MA (9 kelas)
12. Gedung MA Keagamaan (6 kelas)

13. Tadika (3 kelas)
14. SMPI (12 kelas)
15. SMA (8 kelas)
16. SMK (4 kelas)
17. Gedung Kemahiran/*Workshop*
18. Kampus IAI/STIE-LM
19. Gedung Serba Guna Sukriya Bakti
20. Gedung Perpustakaan Tarminah Bakti
21. Gedung Rektor
22. Kantor Koperasi Hidmat
23. Gedung Bidang Pendidikan dan Makmal
24. Radio Inayah FM 92.85 Suryalaya

Untuk kemudahan komunikasi antara warga pesantren, majoriti pesantren hanya mempunyai majalah dinding (*mading*), yaitu tempat menampilkan karya-karya santri dan berita-berita yang digunting dari surat khabar atau majalah. Namun Pesantren Suryalaya dianggap lebih maju dengan adanya majalah yang bernama ‘Sinthoris’ (Sinar Thoreqat Islam). Pesantren tersebut sudah pun luas sehingga tidak lagi mengutamakan majalah dinding. Selain itu, Suryalaya juga mempunyai stesen radio, yaitu Radio Inayah.

Dalam hal kemudahan komunikasi ini, pesantren tradisional besar pun mempunyai pandangan yang serupa. Pesantren Miftahul Huda, misalnya, mempunyai institusi penerbitan sendiri yang menerbitkan pelbagai buku dakwah, kalendar, dan sebagainya. Seperti Suryalaya, Miftahul Huda pun mempunyai stesen radio yang disebut ‘Rasimuda’ (Radio Siaran Miftahul Huda).

Adanya bangunan pesantren yang megah, apalagi dihiasi dengan teknologi maklumat seperti radio di pesantren memang membanggakan, tetapi apabila tidak diperhatikan keberlangsungannya (*maintenance*), semuanya akan musnah, hilang, dan tidak lagi bermanfaat. Oleh itu, adalah disarankan bagi pesantren-pesantren tersebut untuk memperhatikan pengurusannya.

Lagi-lagi di sini diperlukan kepandaian pengurusan dari pihak pesantren. Tanpa pengurusan yang kemas, pesantren bukannya akan menjadi bertambah maju, tetapi akan terus menurun. Banyak sekali pesantren yang kemudian “gulung tikar” karena ditinggalkan santrinya. Pihak ibu bapa pun seringkali melihat pesantren mana yang layak untuk dijadikan tempat anak-anaknya belajar.

Kemudahan bukannya hal yang mudah untuk diberikan kepada santri, tetapi bukan pula sesuatu yang sulit untuk didapatkan. Dengan bermodalkan keberanian, ketekunan, dan kebersamaan, kemudahan pesantren dapat dibuat dan diselenggara dengan baik. Sebagai tokoh masyarakat, kiai dapat mengimbau kepada masyarakat bahwa pesantren memerlukan kemudahan yang belum ada. Pengamatan menunjukkan bahwa dengan imbauan itu sahaja bantuan baik wang ataupun tenaga dapat diperolehi dengan cepatnya. Apalagi jika kemudian pesantren mengalu-alukan masyarakat dan jama'ah untuk bergotong royong, dengan segera pesantren akan dipenuhi oleh orang ramai yang mahu menghulurkan bantuan.

B. Pembinaan Santri

1) Tuntutan Masyarakat

Harapan masyarakat terhadap lulusan pesantren, yang pada umumnya disuarakan oleh orang tua santri, haruslah memiliki akhlak yang mulia (*akhlaqul karimah*), memiliki keilmuan agama yang teguh (*tafaqquh fiddin*), menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK), dan memiliki keterampilan, supaya mereka mandiri kelak ketika keluar dari pesantren (Wawancara dengan orang tua santri di Cipedes).

Harapan bahwa santri mesti mempunyai kemahiran hidup seperti di atas barangkali bisa saja dipenuhi dengan menitipkan anak ke pesantren manapun, karena hampir semua pesantren memberi pelajaran kemahiran hidup. Yang berbeda adalah bahwa pesantren tradisional masihlah hanya memberikan kemahiran hidup yang bersifat agraris, pertanian saja. Sementara itu, perkembangan zaman memerlukan kemahiran hidup yang lain. Sebagian orang tua sudah tidak percaya lagi kepada pesantren tradisional untuk mendidik anaknya. Mereka menginginkan lebih, yaitu perubahan nasib dari petani ke profesi yang lain (Wawancara dengan orang tua santri di Singaparna).

Pesantren yang mempunyai program pendidikan formal, sehingga mempunyai ijazah yang diakui oleh perguruan tinggi adalah hal utama yang diperlukan oleh orang tua yang berpandangan modern. Sebab tanpa bisa meneruskan sekolah, pesantren dianggap hanyalah akan mematikan bakat anak (Wawancara dengan salah seorang orang tua santri di Kawalu).

Berdasarkan pada harapan masyarakat tersebut, berikut adalah proses sebuah pesantren membina santri-santrinya dari segi kepribadian, dari segi kemahiran hidup beragama, dan kemahiran hidup yang bersifat duniawi.

2) Kepribadian Muslim

Pada dasarnya, pesantren adalah institusi yang ditujukan untuk membentuk kepribadian muslim. Menurut pimpinan pesantren Miftahul Huda, usaha ke arah tersebut ditunjang dengan strategi luaran (lahir) berbentuk kegiatan-kegiatan pendidikan dan pembinaan diri selama 24 jam sehari dan strategi dalaman (batin) berbentuk ibadah-ibadah ritual yang dilakukan secara bersama (berjamaah) seperti latihan hati (*Riyadloh Qalby*), tadarus al-Qur'an, shalat berjamaah awal waktu, shalat tahajjud dan duha bersama.

Dengan pembinaan kepribadian muslim tersebut, yang dibentuk pesantren adalah bahwa santri menjadi insan yang mempunyai disiplin yang tinggi. Hal itu terutama dibimbing oleh tata tertib. Walaupun pada mulanya disiplin tersebut diawasi oleh para ustadz dan santri senior, namun pada akhirnya santri sendiri sudah dapat mengikuti pola hidup pesantrennya secara mekanistik, dan kemudian secara otomatis dalam kehidupan para santri, sehingga setiap kegiatan bisa dibedakan dengan bunyi bel. Hal itu dilakukan, misalnya, di pesantren al-Furqon. Lain halnya dengan kehidupan santri di Miftahul Huda. Di pesantren ini tidak ada bel sama sekali. Santri, dengan demikian, harus selalu ingat apa jadual mereka. Jika tidak, akan ada santri-santri senior yang akan mengingatkan. Para santri senior itu menyisir (*sweeping*) ke berbagai pelosok bangunan pesantren untuk mendisiplinkan para santri (Wawancara dengan anggota Resimen Santri (Ressant) di Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya).

Penerapan disiplin berbeda-beda dari satu pesantren ke pesantren lainnya. Namun begitu, banyak juga kesamaan tata tertib di antara satu pesantren dengan pesantren lainnya. Di hampir semua pesantren, misalnya, merokok itu termasuk yang dilarang. Bolehnya merokok biasanya adalah pada pesantren yang sangat tradisional dan juga kecil, seperti di Pesantren At-Tahtdibiyah (Wawancara dengan pimpinan pesantren At-Tahtdibiyah, Cigalontang).

Sebagai contoh, tata tertib di Pesantren Miftahul Huda meliputi perkara berikut:

1. Masuk kelas tepat pada waktunya.
2. Melaksanakan shalat awal waktu berjamaah.
3. Berpakaian rapi yang sesuai dengan kesantrian.

4. Berperilaku baik dan sopan/berakhlak karimah.
5. Menjaga nama baik dan kehormatan Pesantren.
6. Mengikuti seluruh kegiatan yang diselenggarakan oleh Pesantren.
7. Menjaga dan merawat serta bertanggung jawab terhadap barang inventaris Pesantren.
8. Setia, taat dan patuh kepada Pimpinan umum/Dewan Pimpinan.
9. Menjaga keamanan dan ketertiban Pesantren. (Dari Dokumen Resmi Pesantren Miftahul Huda, 2008).

Selain kewajiban, tata tertib juga memuat larangan-larangan yang mesti dihindari oleh para santri. Larangan itu terbagi kepada tiga jenis: larangan ringan, larangan sedang, dan larangan berat. Larangan ringan di antaranya adalah tidak bolehnya santri berambut panjang, shalat tidak berjamaah, tidak masuk kelas, nongkrong di luar kompleks pesantren, merokok, mengganggu ketertiban umum, memiliki alat mainan (radio, musik, seruling, *handphone*, dan sebagainya), keluar kompleks pesantren tanpa izin, *ghasab* (memakai yang dipunyai orang tanpa seizinnya), memiliki gambar/buku porno. Larangan sedang adalah bahwa santri dilarang menonton hiburan, berkelahi, berbuat cabul, berpacaran, dan berbohong. Sedangkan larangan berat adalah yang termasuk dosa besar seperti berzina, mencuri, mabuk, dan berjudi (Dari Dokumen Resmi Pesantren Miftahul Huda).

Kunci keberhasilan pengembangan manusia pesantren itu tertumpu pada kepribadian kiai dan sikap rutin, yaitu terus-menerus melakukan pembinaan diri para santri. Hal ini didasarkan pada niat dan pandangan luhur para kiai bahwa santri yang ada di bawah bimbingannya adalah merupakan amanah Tuhan yang harus dijaga dan dilindungi, di samping tentu saja diberi bekal yakni ilmu pengetahuan untuk menghadapi kehidupan kelak setelah tamat mengaji di pesantren (Wawancara dengan Kepala Tata Usaha Pesantren Al-Furqon, Singaparna).

3) Kemahiran Keagamaan

Kemahiran yang terutama dibina di pesantren adalah kemahiran yang bersifat keagamaan. Seluk-beluk kehidupan beragama mestilah dikuasai oleh santri keseluruhan. Demikian sehingga ketika keluar pesantren, santri sudah bisa memperlihatkan diri sebagai seorang alim.

Seorang santri itu sebelum keluar dari pesantren mestilah sudah bisa menghafal minimalnya Juz 'Amma dari al-Qur'an, menghafal dalil-dalil populer dari al-Qur'an dan Hadis, menghafal doa-

doa yang diperlukan untuk kehidupan sehari-hari, mengetahui tata-cara khutbah, mengimami shalat, dan mengajarkan dasar-dasar agama (Dari Dokumen Resmi Pesantren Miftahul Huda).

Setelah tamat mengaji di pesantren, masyarakat menuntut santri untuk menjadi pemimpin keagamaan di lingkungan mereka, baik sebagai seorang khatib, imam shalat, penceramah dalam pengajian, ataupun menjadi guru bagi anak-anak sekolah (Wawancara dengan Sesepeuh Pesantren Persis Ciawi).

Di Pesantren Miftahul Huda semua kemahiran keagamaan tersebut dipelajari dan diadakan evaluasi sebelum tamat belajar. Pesantren-pesantren modern pun begitu pula halnya. Yang barangkali kurang dibuat prakteknya adalah di pesantren-pesantren kombinasi, karena di pesantren jenis tersebut kurikulum sekolah umum yang mendominasi, bukan kehidupan pesantrennya. Tetapi tetap, yang namanya pesantren mesti bisa mengeluarkan produknya yang utama, yaitu santri dengan kemahiran keagamaan.

4) Kemahiran Keterampilan, Keusahawanan dan Teknologi

Selain kemahiran keagamaan, kemahiran yang bersifat keduniaan seperti kemahiran keterampilan, keusahawanan dan teknologi pun dipelajari dan dipraktikkan di pesantren. Yang membedakannya adalah cenderung ke arah manakah tujuan pesantren.

Pesantren-pesantren tradisional seperti Miftahul Huda dan At-Ta'dibiyah mempunyai program-program yang bersifat pertanian, peternakan, perkebunan, dan pertukangan. Di pesantren-pesantren tersebut selalu diadakan pelatihan (*workshop*) dan bekerja langsung ke sawah dan ladang (magang). Dengan demikian, gaya pendidikannya adalah belajar sambil bekerja (*learning by doing*).

Metode belajar secara praktis pun dilakukan dalam bidang keusahawanan. Kegiatan yang berkaitan dengan pengembangan ekonomi tersebut sesungguhnya ditujukan agar pondok pesantren memiliki kegiatan yang dapat menunjang kegiatan operasionalnya. Kegiatan produktif yang diselenggarakan pesantren meliputi koperasi, Wartel (warung telekomunikasi), usaha di bidang agrobisnis (jual beli hasil pertanian), dan perdagangan umum. Pada keseluruhan kegiatan tersebut, santri-santri dilibatkan untuk belajar menguruskannya (Wawancara dengan santri senior di Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya).

Begitu juga halnya dalam kemahiran teknologi. Teknologi yang ada seperti komputer, diperkenalkan kepada para santri untuk dipelajari, walaupun dilakukan secara bergiliran. Demikian itu karena keterbatasan fasilitas teknologi yang ada pada pesantren.

Keadaan pendidikan keterampilan di pesantren-pesantren tradisional dan modern sesungguhnya merupakan pendidikan sampingan (kokurikulum). Yang berbeda adalah konsentrasi kokurikulum tersebut. Misalnya, di pesantren-pesantren tradisional, kemahiran hidup yang ditawarkan kepada santri adalah kemahiran hidup di alam perdesaan seperti masalah-masalah pertanian. Sementara itu, di pesantren-pesantren modern, kemahiran hidup sudah mengarah pada gaya profesionalisme hidup di kota, seperti pelatihan jurnalistik, kemahiran berbahasa Inggris, kemahiran berdebat dan retorika, dan lain-lain. Namun begitu, semua kemahiran hidup tersebut masihlah bersifat kokurikulum (Wawancara dengan Mudir MTs Persis Ciawi).

Secara umum, jika dilakukan perbandingan, ada mata pelajaran kokurikulum yang dilakukan oleh ketiga jenis pesantren, yaitu seni bela diri, olah raga, dan manajemen. Sementara ada juga yang khas Pesantren Salafi, yaitu pertanian. Pada Pesantren Khalafi, yang khas adalah kegiatan pelatihan jurnalistik, *debating club*, dan kerajinan tangan. Sedangkan Pesantren Kombinasi pada dasarnya adalah menggabungkan metode-metode yang dipergunakan dalam kedua pesantren di atas. Akan tetapi, karena ada keterbatasan waktu, jadilah yang kombinasi mengambil beberapa kokurikulum dari pesantren salafi dan khalafi. Apa yang khas pada pesantren kombinasi adalah adanya kegiatan madrasah/sekolah seperti Patroli Keamanan Sekolah, Palang Merah Remaja dan kursus Bahasa Arab/Inggris.

Tabel 1. Perbandingan Ko-kurikulum Pesantren Berdasarkan Jenisnya

No.	Jenis Kokurikulum	Salafi	Khalafi	Kombinasi
1.	Pertanian	Ada	-	-
2.	Peternakan	Ada	-	Ada
3.	Pertukangan	Ada	-	Ada
4.	Bela diri	Ada	Ada	Ada
5.	Olah raga	Ada	Ada	Ada
6.	Manajemen	Ada	Ada	Ada
7.	Pramuka	-	Ada	Ada
8.	Jurnalistik	-	Ada	-
9.	<i>Debating club</i>	-	Ada	-

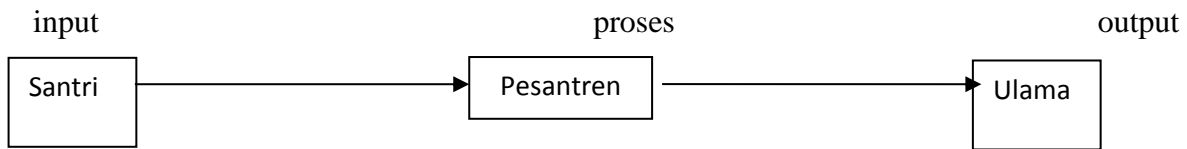
10.	Kerajinan tangan	-	Ada	-
11.	Komputer	-	Ada	Ada
12.	Patroli Keamanan Sekolah	-	-	Ada
13.	Palang Merah Remaja	-	Ada	Ada
14.	Kursus Bahasa Arab/Inggris	-	Ada	Ada

Adapun kemahiran hidup yang sudah menjadi kurikulum pesantren adalah pada pesantren-pesantren kombinasi yang sudah membuka sekolah-sekolah kejuruan (SMK). Di sini santri-santri dapat menjadi tenaga profesional menengah apabila telah tamat dari sekolah-sekolah kejuruan tersebut. Demikian karena sekolah-sekolah tersebut menginduk pada Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemdikbud) yang mempunyai kurikulum yang dikhususkan untuk menghasilkan tenaga profesional menengah. Di SMK ini kemahiran hidup sudah dijuruskan supaya pembelajaran menjadi lebih terfokus. Misalnya adalah adanya jurusan otomotif untuk kemahiran dalam perbengkelan mobil; jurusan pembangunan untuk kemahiran dalam pembangunan rumah; jurusan bisnis administrasi untuk kemahiran manajemen dan niaga.

Hal ini diakui oleh salah seorang pemimpin pesantren kombinasi ini (yaitu Kiai Asep Rifa'i, dari Pesantren Ar-Riyadh Leuwisari) bahwa dengan dibukanya sekolah kejuruan di pesantrennya, santri-santri semakin banyak berdatangan dan bermukim di pesantren. Demikian karena, dengan begitu, tujuan dunia (yaitu pandai untuk hidup *survival*) dan tujuan akhirat (yaitu memahami ilmu agama) dilakukan secara bersamaan di pesantren kombinasi tersebut. Atau dalam bahasa Pesantren Cipasung adalah bahwa santri itu mempunyai kualitas sebagai hamba Allah (*Abdullah*) dan wakil Allah di muka bumi (*Khalifah*) secara sekaligus, tidak separuh-separuh (Wawancara dengan salah seorang pengurus Pesantren Cipasung).

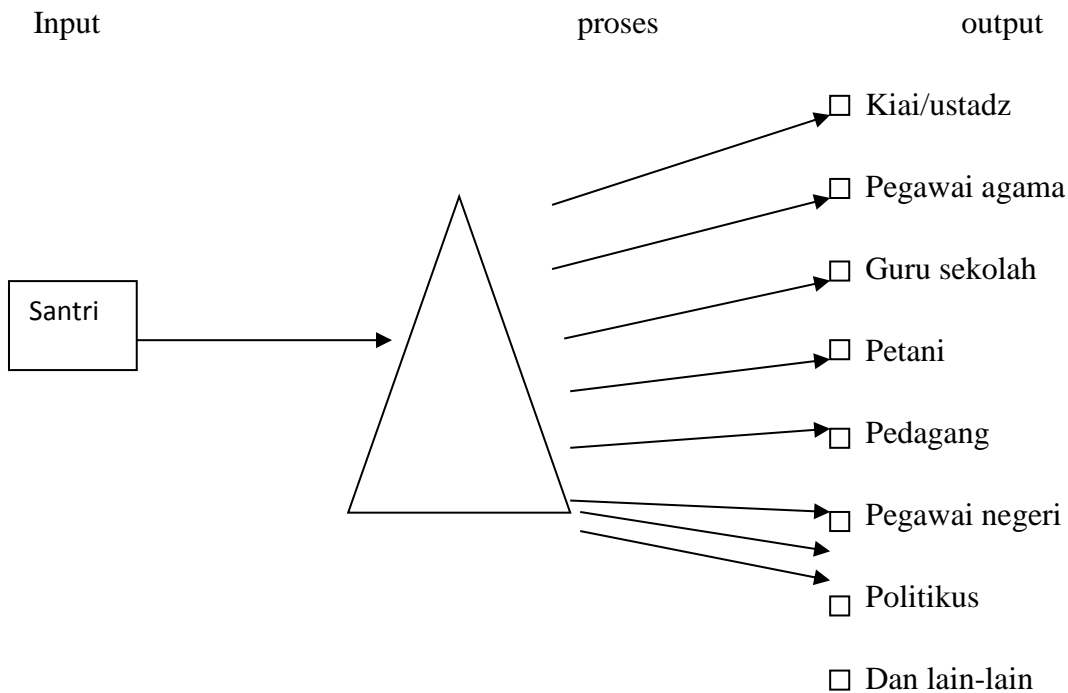
Demikianlah, maka nampaklah bahwa sekarang pesantren tidak hanya mampu menghasilkan ulama saja. Iapun bisa menghasilkan orang-orang yang mampu menjadi pekerja di berbagai bidang pekerjaan. Hal itu karena sekarang pesantren sudah banyak mengajarkan berbagai macam kemampuan. Berikut adalah gambaran perbedaan pesantren dulu dan sekarang.

Sebaran Alumni Pesantren (Dulu)



Model: Linier

Sebaran Alumni Pesantren (Sekarang)



Model: Prismatik

Sumber: Riggs, 1975

Bagan 1. Perbandingan Sebaran Alumni Dulu dan Sekarang

C. Penguatan Peran Pesantren di Masyarakat

Pesantren adalah institusi pendidikan. Oleh sebab itu, pendiriannya bukanlah bertujuan untuk membangun komunitas, tetapi untuk pendidikan itu sendiri. Walau bagaimanapun, tidak dapat disangkal bahwa terdapat jalinan hubungan yang erat antara pesantren dengan komunitas.

Sebagai institusi yang berkembang, terutama di daerah perdesaan, pesantren mau tidak mau berjalan seiring dengan kemajuan desa. Keadaan saling mengisi dan saling membantu adalah wajar

dalam suasana ketetanggaan seperti itu. Walau sekecil apapun suatu pesantren, selalu dapat memberikan manfaat kepada komunitas sekelilingnya, apatah lagi pesantren yang besar.

Kajian mendapati bahwa banyak pesantren besar di Kabupaten Tasikmalaya seperti Pesantren Miftahul Huda dan Pesantren Cipasung mempunyai catatan sumbangan pembangunan yang cukup baik, terutama pada sumber daya manusia (SDM). Ada beberapa poin yang bisa dianggap sebagai sumbangan pesantren terhadap pembangunan SDM perdesaan. Yaitu dalam bentuk latihan kerja keahlian, sumbangan pekerjaan pekerjaan itu sendiri, aktivitas perdagangan, industri kecil, dan permodalan.

Sumbangan pesantren dalam pembangunan masyarakat perdesaan, dilandasi oleh nilai-nilai pesantren yang diajarkan oleh Islam, yaitu konsep hubungan antara manusia dengan Tuhan dan antara manusia dengan manusia (*hablum minallah wa hablum minannas*). Pesantren tidak saja berwawasan keagamaan tetapi juga memberikan pengaruh pada peningkatan kesejahteraan hidup masyarakat sekitarnya, baik yang bersifat fisik material maupun mental spiritual masyarakat. Dalam ajaran Islam dinyatakan juga bahwa segala potensi atau kemampuan tidak akan terwujud atau berkembang tanpa adanya usaha, hal ini dinyatakan dalam al-Qur'an surat al-Ra'd ayat 11: *“Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah yang ada pada diri mereka sendiri”*.

Landasan inilah barangkali yang memotivasi keterlibatan dan partisipasi pesantren dalam pembangunan masyarakat di sekitarnya. Usaha menerapkan nilai-nilai pembangunan dan kemodernan di pesantren adalah pekerjaan besar dan tidak mudah.

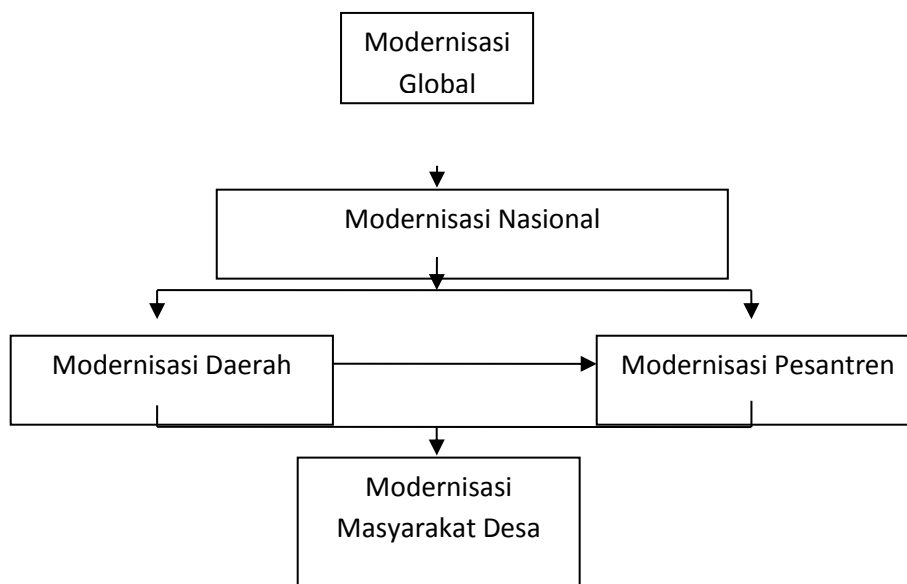
Pada pihak pemerintah, selain Kementerian Pendidikan dan Kementerian Agama, ada beberapa kementerian yang juga membawakan pesan pembangunan kepada pesantren. Di antaranya adalah Kementerian Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah (UKM). Kementerian ini mendorong pendirian koperasi di pesantren (Kopontren). Di sini, kementerian tersebut melatih santri untuk menjadi tenaga mahir dalam bidang koperasi. Pada akhirnya para santri itulah yang mengurus koperasi di pesantren masing-masing. Tindakan Kementerian Koperasi tersebut dapat kita lihat di Pesantren Cipasung yang sudah mendapat bantuan berupa bengkel kerja. Seperti Cipasung, pesantren lain juga menunggu bantuan tersebut. Namun tidak semua pesantren mendapat bantuan, karena dana pemerintah yang terbatas. Selain para santri, masyarakat pun yang berminat untuk berlatih kerja diterima di pesantren ini.

Dari Kementerian Pertanian pula ada program yang melibatkan pesantren. Di antaranya adalah pemberian bantuan berupa modal seperti hewan ternak, bibit ikan, dan bibit-bibit unggul lainnya. Selain itu, kementerian ini juga diminta memberikan informasi tentang cara bertani dan

beternak yang baik, memelihara pertanian dan peternakan dari hama dan penyakit, dan sebagainya. Dari program ini pula Pesantren Cipasung mendapat bibit domba unggul, yang belum diperoleh oleh pesantren lain (Wawancara dengan Sekretaris Pesantren di Singaparna). Sementara itu, Pesantren Miftahul Huda pun sering menerima kunjungan kuliah dari penyuluh pertanian tersebut untuk santri-santrinya (Wawancara dengan salah seorang Kiai Miftahul Huda).

Walau bagaimanapun, tujuan pembangunan dari pemerintah Indonesia amat didukung oleh setiap pesantren selagi tidak melakukan intervensi pada pesantren tersebut, baik bersifat politik ataupun yang lainnya. Sebab, ada di antara pesantren di Tasikmalaya yang enggan dianggap sebagai ‘corong’ pemerintah.

Sebenarnya pembangunan pesantren adalah sejajar dengan pembangunan daerah, yaitu di bawah program pembangunan nasional. Oleh sebab itu, pesantren dijadikan agen pembangunan oleh pihak pemerintah, sementara pembangunan masyarakat desa oleh pihak pesantren dan pihak pemerintah daerah. Pesantren juga bersikap terbuka terhadap pembangunan daerah. Oleh karenanya, pesantren menyerap program baik dari pemerintah pusat maupun dari pemerintah daerah. Berikut adalah bagan yang diambil dari kesimpulan pengamatan di lapangan.



Bagan 2. Pembangunan Pesantren di tengah Modernisasi Nasional

Dari segi keuangan, pesantren tidak hanya berhubungan dengan Kementerian Koperasi saja, tetapi juga dengan pihak perbankan (terutama perbankan Syariah). Hasilnya pesantren-pesantren mendirikan BMT (*Baitul Mal wa Tamwil*), lembaga keuangan mikro yang dapat menunjang usaha kecil dan menengah.

Kerjasama yang dijalin tidak tertumpu pada pihak-pihak dalam negeri, malah kerjasama dengan pihak luar negeri juga diadakan demi kemajuan pesantren dan masyarakat. Di antara pihak luar negeri yang terlibat dalam pengembangan pesantren dan masyarakat muslim adalah negara-negara teluk seperti Saudi Arabia, Kuwait, Qatar, dan Bahrain. Pesantren Persis Ciawi, misalnya mendapat sumbangan dari Mu'assasah Al-Khaeriyah Qatar (Wawancara dengan Pengurus Masjid Pesantren di Ciawi).

Dari paparan di atas, nampaklah bahwa pihak pesantren separtinya hanya menunggu program-program dari pemerintah ataupun bantuan dari pihak luar, termasuklah dari luar negeri. Pihak pesantren nampaknya tidak mempunyai orang yang bertugas untuk memikirkan dan melaksanakan program pembangunan secara proaktif, yang muncul dari pihak pesantren sendiri. Demikian sehingga, program pembangunan itu tidak sporadis sifatnya, tetapi tertata secara sistematis.

Di sini diperlukan adanya orang, bahkan kalau boleh suatu badan, di pesantren yang tugasnya hanya berurusan dengan pembangunan. Demikian karena kemajuan itu mesti difikirkan, direncanakan, dan dilaksanakan dengan sebaik-baiknya. Kemajuan memerlukan administrasi yang rapi. Ia tidak hanya dilakukan dengan menunggu saja. Dengan administrasi yang rapi pembangunan akan diwujudkan secara sistematis dan holistik. Ia dapat mencakup keseluruhan dari kemajuan yang diharapkan pesantren.

Kesimpulan bagi menjawab tentang pesantren berperan dalam pembangunan SDM masyarakat adalah sebagai berikut:

- 1) Pesantren adalah sumber kekuatan masyarakat yang bisa membangun dirinya sendiri dan juga bisa membangun masyarakat sekitar.
- 2) Dalam hal pembangunan masyarakat desa, pesantren telah banyak menjalankan program yang boleh mengembangkan potensi masyarakat desa.
- 3) Di antara program yang dijalankan untuk membangunkan desa itu, pesantren telah melatih masyarakat untuk mengembangkan ekonomi dengan memberikan latihan vokasional seperti latihan pertanian dan industri kecil.
- 4) Pesantren juga telah menambahkan peluang pekerjaan untuk masyarakat, misalnya pekerjaan untuk guru, dosen, pegawai administrasi, pekerja bangunan, pekerja dapur, dan sebagainya. Jika kemudian monitoring dan evaluasi dilakukan oleh pihak Kemdikbud atau Kemenag, maka manajemen modern dapat meng-*up grade* tenaga-tenaga kerja tersebut.
- 5) Pesantren turut menghasilkan hasil-hasil pertanian, misalnya dalam penambahan hasil padi dan perikanan. Dengan demikian, membantu memodernisasi pertanian.

- 6) Pesantren juga telah meningkatkan kehidupan ekonomi desa, karena telah menambah banyaknya pedagang di sekitar pesantren. Warung-warung tersebut tidak terbatas pada warung makanan dan minuman tetapi juga kedai fotokopi, kedai buku, kitab, bahkan toko pakaian. Dan dengan adanya administrasi pesantren yang handal, koperasi pesantren dipercayai oleh warga untuk mengurus masalah pembayaran listrik, pos dan telekomunikasi, distribusi gas, dan lain-lain.
- 7) Selain mendidik masyarakat dalam bidang kemahiran, termasuk kemahiran mendirikan industri kecil, pesantren juga mendirikan bangunan mini untuk industri kecil, yaitu dari industri makanan hingga industri bahan bakar.
- 8) Pesantren juga mendirikan kedai-kedai sendiri untuk menanggung keperluannya. Selain itu, pesantren juga mempunyai kedai-kedai yang diperuntukkan bagi membantu masyarakat yang memerlukan barang-barang keperluan, sebagai bantuan agar masyarakat tidak harus pergi ke kota.
- 9) Pesantren juga mengembangkan kehidupan ekonomi desa dengan memberikan pinjaman modal bagi masyarakat sekelilingnya untuk mengusahakan kegiatan yang produktif.
- 10) Pesantren juga berfungsi sebagai institusi sosial yang memikirkan keperluan sosial masyarakat desa. Program sosial yang dijalankan di pesantren, misalnya adalah untuk merayakan hari-hari besar Islam, membagikan sedekah kepada yang miskin, anak yatim, dan orang-orang jompo, menjaga fasilitas umum di desa seperti pengairan, tempat mandi, cuci, kakus, dan kebersihan desa. Wawasan masyarakat desa, dengan demikian, di bawa ke arah kemodernan.

Dari kesimpulan pengamatan dan wawancara di atas, didapati bahwa pesantren itu seolah-olah lembaga yang cukup kaya dalam memberikan sumbangan kepada masyarakat. Hakikatnya, pesantren tidaklah begitu kaya, tetapi pesantren telah menunjukkan fungsinya sebagai institusi yang dapat memberi dan menerima (*take and give*). Oleh sebab itu, pihak yang mengurus pesantren menyadari bahwa prinsip Islam seperti zakat, infaq, dan sedekah mestilah dijalankan. Dalam hal ini pesantren bertindak sebagai institusi perantara antara mereka yang berzakat, berinfaq dan bersedekah (orang-orang kaya) dengan mereka yang menerima zakat, infaq, dan sedekah (orang-orang miskin). Pesantren, oleh karena itu, mengambil jalan sebagai '*amilin* (yang bekerja untuk mengatur zakat), yang mempunyai hak untuk mengambil zakat untuk dirinya.

Namun begitu, pesantren adalah institusi yang terbuka. Institusi ini tidak bisa menentukan jumlah dari umat Islam yang mengamanatkan zakat kepadanya. Begitupun dengan infaq, sedekah, ataupun wakaf. Oleh karena itu, setiap pesantren yang dikaji tidak dapat menyebut pendapatannya dengan jelas. Sebab, diakui oleh pengurusnya, kadang-kadang pihak keluarga pesantren pun memberikan tambahan jika ada kekurangan (Wawancara di Singaparna, Kab. Tasikmalaya).

Mengenai latihan kerja keahlian, peneliti menemukan bahwa yang terjadi adalah seringkali program-program tersebut adalah program-program dari pemerintah, dan pesantren hanyalah penyelenggaranya saja, sebagai tuan rumah. Ini menunjukkan ketidaksiapan pesantren dalam pelatihan kerja. Pesantren tidak dilibatkan sebagai sebuah badan yang mempunyai ide sendiri tentang pembangunan. Hal ini pun tidak dilakukan atas dasar musyawarah dengan warga masyarakat. Itu semua semata-mata titipan program dari pemerintah. Betulkah bahwa warga masyarakat sekitar memerlukannya, pesantren tidak tahu, karena tidak berdasarkan kajian dan dengar pendapat kepada dan dari masyarakat.

Kritik lain terhadap pesantren adalah tentang ketiadaan pemikiran tentang menabung bagi masa depan. Pesantren bertindak hanyalah sebagai pihak yang menampung kebajikan dari orang-orang berada, kemudian memberikannya kepada masyarakat sekitar. Pesantren perlu untuk mempersiapkan rencana jangka panjang. Dengan demikian, uang ataupun harta benda tidak dihambur-hamburkan begitu saja secara sporadis.

Mengenai permodalan juga, seringkali pesantren kurang memberikan pengawasan yang sepatutnya terhadap pihak-pihak yang diberi pinjaman. Demikian sehingga, atas dasar keikhlasan seringkali pesantren kena tipu oleh mereka yang menipu. Di sinilah perlunya kehati-hatian dari pesantren untuk dapat dengan jeli melihat kejujuran orang.

Bagaimanapun, pihak pesantren telah membuktikan bahwa mereka mampu untuk membangun masyarakat. Dan untuk itu mestilah diberi penghargaan setinggi-tingginya.

I. BAGIAN I: Falsafah, Fokus dan Komponen Kurikulum

Bagian I ini adalah keputusan kajian untuk menjawab soalan kajian 1, yaitu, “Apakah falsafah, fokus dan komponen kurikulum pengajian pesantren di Kabupaten Tasikmalaya?”

II. Falsafah

Falsafah pendidikan adalah falsafah institusional. Ia merupakan refleksi atas tujuan-tujuan organisasi aktual dan praktek-praktek institusi mapan yang terlibat dalam cara-cara yang resmi ataupun semi-resmi dalam mendidik manusia (Feinberg dalam Kohli [ed.], 1995). Ia boleh juga merupakan kajian falsafi atas pendidikan dan masalah-masalahnya (Noddings, 2007). Tetapi apa yang paling terasa adalah bahwa falsafah pendidikan berusaha mempertanyakan soalan-soalan asasi dalam pendidikan seperti: Apakah tujuan pendidikan itu? Bagaimana cara mendidik? Haruskah pendidikan itu berbeda tergantung dari minat dan kemampuan alamiah? Apa yang mesti diperankan oleh masyarakat dan negara dalam pendidikan?

Disebut bersifat falsafah, dengan demikian, karena hal itu membawakan perbincangan yang tidak pernah mati (*immortal conversation*) mengenai pendidikan. Dan sebagaimana halnya falsafah dimulakan dengan pertanyaan, adalah falsafah pula yang memberikan jawapan. Ia boleh jadi merupakan alternatif yang baru, dengan bahasa yang baru, dan pengajuan karya konstruktif yang baharu pula. Inilah yang disebut dengan kandungan falsafah (*content of philosophy*) (Noddings, 2007).

Demikianlah, maka falsafah adalah merupakan ideologi atau tanggapan sesebuah masyarakat terhadap sistem pendidikan yang dilaksanakan serta matlamatnya. Demikianlah, maka falsafah menjadi teras kepada sistem pendidikan karena terkandung di dalamnya matlamat yang hendak dicapai; kaedah pelaksanaan pendidikan yang akan digunakan; ciri-ciri yang hendak dibentuk dalam diri individu yang menerima pendidikan; dan liputan yang terangkum dalam sistem pendidikan (Nordin & Othman, 2003). Oleh karena hal itu bersifat tanggapan sesebuah masyarakat, maka falsafah sesebuah masyarakat akan berbeda dengan masyarakat lainnya. Hal itu tergantung dari pengalaman, anutan, agama, budaya, dan sejarah masyarakat tersebut.

Pada asasnya falsafah pendidikan di Indonesia modern mestilah mengikuti falsafah Pancasila. Demikian karena Pancasila telah ditetapkan sebagai satu-satunya asas organisasi politik dan kemasyarakatan (Tap MPR No. II/1978). Falsafah dan penyelenggaraan pendidikan yang ada di Indonesia tidak boleh bertentangan dengan Pancasila (Sukarno dalam *Masyarakat Indonesia*, 2008). Adapun falsafah Pancasila adalah lima dasar utama seluruh warganegara Indonesia, yang berbunyi:

1. Ketuhanan Yang Maha Esa
2. Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab
3. Persatuan Indonesia
4. Kerakyatan Yang Dipimpin Oleh Hikmah/Kebijaksanaan dan Permusyawaratan Perwakilan.
5. Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia.

Oleh itu, seperti institusi-institusi pendidikan lain di Indonesia, pesantren pun mestilah mempunyai dasar yang sama. Ia pun mesti mendidik warga belajarnya dengan falsafah yang sama dan mengikut sistem pembelajaran yang sesuai dengan falsafah Pancasila.

Namun demikian, Pancasila sahaja tidaklah boleh menjelaskan falsafah pesantren di Indonesia. Demikian karena pesantren tumbuh dan berkembang lebih dulu dari ideologi negara yang dibuat pada Tahun 1945. Pesantren telah dikenali semenjak abad ke-16. Dengan demikian falsafah pesantren yang asli sudah lama kukuh.

Falsafah asli pendidikan pesantren adalah pandangan dunia serba agama (religius). Ini jelas-jelas berbeda dengan falsafah pendidikan Barat yang lebih menekankan pada ‘profesionalisme’ semata-mata (Wan Daud, 1998). Artinya, Barat lebih memusatkan perhatian pada usaha-usaha untuk bagaimana seseorang anak boleh bekerja untuk menghidupi dirinya, membuatnya berkebolehan untuk turut serta dalam kewarganegaraan, dan membuatnya boleh mengembangkan seluruh kuasa dan karakter yang terpendam dalam dirinya, sehingga dapat menikmati hidup (Bantack, 1960). Nampaklah bahwa falsafah pendidikan Barat adalah berasaskan faham materialisme. Pesantren menampik falsafah Barat tersebut. Pesantren Suryalaya, misalnya, mengkritik falsafah pendidikan Barat yang mendidik manusia menjadi konsumeris, materialistik, individualistik, dan kapitalistik (Profil IAILM Suryalaya, 2006). Pesantren mempunyai falsafah pendidikan yang spiritualistik. Yaitu bahwa apa yang penting dalam pendidikan adalah bagaimana membuat anak didik menjadi orang baik secara agama. Pertanyaan utamanya adalah bagaimana peran agama dalam memperbaiki diri manusia (*Satu Abad Pondok Pesantren Suryalaya*, 2005). Di sini dimensi keagamaan yang dihadirkan adalah dimensi esoterik (*tasawuf*). Demikian karena apabila hanya kuasa akal dan teknologi sahaja yang dikembangkan manusia akan mengalami keterasingan, kehampaan, alienasi, dan keterbelahan jiwa dan secara sosiologikal menampakkan raut kehidupan yang kacau, krisis ekologi yang kian parah, dan problem sosial lainnya (*Profil IAILM Suryalaya*, 2006).

Kemudian, apabila agama dianggap sebagai sesebuah tradisi, maka jelaslah pada awalnya falsafah pendidikan pesantren adalah bersifat tradisionalis. Demikian karena pihak pesantren biasanya takut untuk membuat kerja-kerja baru selain apa yang diwariskan oleh generasi sebelumnya. Demikian karena dipercayai bahwa pendidikan yang dulu ada telah berhasil membimbing para santrinya menjadi orang-orang yang secara keagamaan baik, bahkan banyak pula yang menjadi para ulama (Wawancara dengan Pimpinan Pesantren Tradisional. Kode Wawancara: B-1; Kode Rekam: Tertulis). Oleh itu, sebagian pesantren tradisional tidak pernah mengubah sistem pendidikannya, karena memang falsafah pendidikannya tetap tradisional. Hal ini berbeda dengan konsep pendidikan Barat. Di Barat, pendidikan bererti proses pemodernan berterusan (*educationalization as an ongoing modernization process*) (Depaepe & Smeyers dalam *Educational Theory*, 2008). Demikian karena pendidikan adalah bererti pembaharuan (*renewal*), yaitu memperbaharui apa yang pada tradisi yang ada bersifat parsial dan tidak utuh (Greene dalam Kohli [ed.], 1995). Di sini sepatutnya falsafah pendidikan pesantren berbeda sama sekali dengan falsafah Barat. Namun begitu, setiap pesantren mempunyai rumusan tersendiri untuk mewujudkan yang dimaksud mereka dengan memelihara warisan leluhur (tradisi). Sebagian pesantren tradisional

sudah pun membuka diri bagi program-program pendidikan bukan agama masuk ke pesantren. Demikian karena pesantren pun mesti mengikuti kemajuan zaman (Tohir, 1999).

Walaupun jelas-jelas bahwa falsafah pendidikan pesantren itu spiritualis dan tradisional, dunia yang materialistis dan modern telah betul-betul menjadi cabaran yang terus melingkupi seluruh pelusuk dunia, termasuk dunia pesantren yang puratanya berada di pedesaan. Demikian sehingga dipandang perlu oleh pihak pesantren untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang material dan modern. Tambahan pula, kenyataan menuntut bahwa kemajuan sesuatu kaum, termasuklah umat Islam, tidak hanya tergantung pada banyaknya orang-orang soleh (*pious men*), tetapi juga para spesialis seperti jurutera, doktor, ahli-ahli hukum, ilmuwan, dan sebagainya.

Terhadap cabaran dan tuntutan masyarakat tersebut, pesantren memberikan jawapan falsafah pendidikan yang bersifat dualisme, yaitu gabungan antara spiritualiti dan kemodernan, juga antara tradisional dan modern. Hal ini diperlihatkan oleh pesantren-pesantren kombinasi seperti Pesantren Suryalaya yang membuka banyak program pendidikan yang bukan agama. Terlebih lagi, falsafah pendidikan gabungan agama dan bukan agama ini banyak dianut oleh kaum modernis, yaitu pesantren-pesantren yang berkait erat dengan organisasi kemasyarakatan Islam modern seperti Muhammadiyah dan Persis. Persis jelas-jelas tidak mengakui dikotomi ilmu antara agama dan umum. Bagi pesantren ini semua ilmu itu diperlakukan sama (Wawancara dengan Mudir MTs Persis, Kode wawancara: D-1; Kode rekam: PIC_0327-0334.AVI). Sementara Muhammadiyah sememangnya mempunyai banyak universitas yang menyediakan pelbagai program keilmuan baik ilmu kejuruteraan, perubatan, dan ilmu-ilmu keprofesian lainnya; juga ilmu-ilmu sosial, kemanusiaan, dan keagamaan. Jadi, adalah automatik apabila semenjak di pesantren santri-santri dididik dengan sistem gabungan agama-sains (Wawancara dengan Pimpinan Pesantren Al-Furqon, Kode wawancara: C-1; Kode rekam: Tertulis).

Selanjutnya, mari kita lihat penghuraian falsafah yang dipegangi pesantren dengan melihat visi, misi, dan tujuan pesantren. Salah satu perbezaan antara pesantren modern dengan tradisional adalah pesantren modern lebih mengartikulasikan apa yang menjadi visi mereka, sementara pesantren tradisional agak susah membahaskan apa yang menjadi visi mereka, tambahan pula jika menggunakan konsep modern. Hal ini demikian karena pesantren tradisional lebih mengutamakan untuk mempertahankan tradisi yang sudah lama diamalkan. Berlainan dengan pesantren tradisional yang sudah dimodernkan, yaitu pesantren kombinasi. Pesantren ini sudah boleh mengungkapkan visi mereka dalam pendidikan pesantren.

Melalui kajian ini, kita dapat melihat visi pesantren-pesantren yang ada di Tasikmalaya. Dari pesantren modern, kajian menemukan visi yang betul-betul memandang jauh ke depan (*future*

outlook) dengan semangat yang tinggi. Hal ini lebih jelas diungkapkan oleh Pesantren Al-Furqon Muhammadiyah yang mempunyai visi: “Membentuk manusia yang bertaqwa, cerdas, lincah, dinamis, maju, progresif, selalu di depan dan militan atas landasan Tauhid yang murni.” (Dari Dokumen Resmi Pesantren Al-Furqon Muhammadiyah, 2008).

Dari Pesantren Persis Rajapolah yang juga beraliran modern, ditemukan visi yang cukup modern, yaitu menekankan profesionalisme dan saintifik. Yang berikut adalah visi Sekolah SMA Plus Muallimin Persis Rajapolah:

1. Wujudnya manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi.
2. Terbentuknya pribadi muslim yang profesional dan memiliki kompetensi ilmiah.
3. Berkembangnya pendidikan untuk melahirkan generasi yang *tafaqquh fi ddiin* (faham terhadap agamanya). (Dari Dokumen Resmi SMA Plus Muallimin Persis Rajapolah, 2008).

Seperti pesantren modern, pesantren kombinasi mempunyai pandangan yang praktikal. Hal ini dapat kita lihat pada visi SMK Plus Suryalaya, yaitu: “Menjadikan sekolah unggulan yang berdiri sendiri untuk menghasilkan lulusan yang bertaqwa kepada Allah SWT, mampu menerapkan pengetahuan dan kemahiran, teknologi dan bisnis pengurusan peringkat menengah yang profesional dalam kegiatan produktif, kreatif, inovatif dan berdiri sendiri dalam rangka menghadapi tuntutan pasar kerja dan pasar bebas (globalisasi).” (*Sejarah dan Perkembangan Pendidikan Formal Di Lingkungan Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya*, 2007).

Sebenarnya pesantren kombinasi sudah pun berpandangan modern, tetapi hal itu masih belum meninggalkan ajaran tradisionalnya. Kemodernan ini menepati misi yang mereka bawa untuk anak didik mereka. Hal itu dapat kita lihat pada misi SMK Suryalaya yang berikut:

1. Mencipta sekolah yang mempunyai keunggulan, sesuai dengan tuntutan masyarakat dan pasar kerja dengan melibatkan seluruh warga sekolah.
2. Mengembangkan program pendidikan dan latihan, sesuai dengan perkembangan teknologi dan keperluan pasaran kerja menghalakan pembelajaran pendekatan Cara Belajar Terampil.
3. Menyiapkan tenaga teknik dan bisnis pengurusan peringkat menengah yang profesional, produktif, kreatif, dan inovatif serta memiliki kompetensi industri yang kompetitif dalam persaingan pasaran bebas (globalisasi).

4. Mengembangkan kerjasama yang bersifat institusional dengan dunia usaha dan industri untuk meningkatkan mutu lulusan dalam menghadapi dunia kerja. (Profil Sekolah Formal Pesantren Suryalaya, 2007).

Bagi pesantren-pesantren modern, selain ciri-ciri kemodernan seperti rasional, efektif dan efisien, terdapat juga tuntutan untuk mengembangkan organisasi keagamaan yang menjadi penaja pesantren tersebut. Oleh yang demikian, maka pelajar di pesantren Muhammadiyah mesti mengembangkan organisasi Muhammadiyah. Yang berikut adalah misi Pesantren Muhammadiyah Singaparna:

1. Berakhlakul Karimah, beramal Islami
2. Berkeyakinan kuat atas landasan Al-Qur'an dan As-Sunnah dengan menggunakan akal fikiran.
3. Bermanfaat bagi diri, keluarga, dan masyarakat.
4. Berperanan aktif dan mewujudkan cita-cita Pergerakan Muhammadiyah (Dari Dokumen Resmi Pesantren Al-Furqon Muhammadiyah, 2008).

Mengembangkan organisasi (*jam'iyah*) sememangnya diakui sebagai misi pesantren modern lain, yaitu Pesantren Persis Rajapolah. Yang berikut adalah misi SMA Plus Mu'allimin:

1. Pemanusiaan insan *ulul albab* selaku muslim kaffah yang *tafaqquh fi ddiin*.
2. Meningkatkan mutu pendidikan yang berorientasikan *tafaqquh fi ddiin*.
3. Mewujudkan profesionalisme.
4. Membangunkan kerjasama dengan pelbagai pihak dalam rangka pencapaian tujuan secara dinamis, efektif dan efisien.
5. Memiliki kemampuan mengembangkan diri dengan pengkajian dan pengamalan Al-Qur'an dan As-Sunnah untuk dirinya, anggota keluarga, jam'iyah dan masyarakat ke dalam Islam secara *kaffah* (menyeluruh) (Dari dokumen Resmi SMA Plus Muallimin Persis Rajapolah, 2008).

Jika visi pesantren tradisional tidak jelas, berbeda pula dari segi misi. Pesantren ini sudah boleh mengemukakan misi mereka dengan jelas. Pada dasarnya pesantren tradisional lebih mengutamakan regenerasi tokoh agama (ulama). Yang berikut adalah misi Pesantren Miftahul Huda:

1. Menghasilkan peribadi muslim yang bertakwa (*Muttaqin*).
2. Menghasilkan pemimpin yang bertakwa (*Imamal Muttaqin*)
3. Menghasilkan alim yang mengamalkan ilmunya (*Ulamaul 'Amilin*).

4. Menghasilkan warga negara yang terampil dan berdiri sendiri untuk bekal hidup tenteram serta tidak menggantungkan diri pada orang lain. Warga semacam ini tentu sangat positif dalam menunjang pembangunan negara.
5. Mencegah adanya manusia jahat yang timbul dari ketaatan keimanan, sehingga mereka menjadi bodoh dan sombong hingga boleh merugikan negara (Tohir Sh. (ed.), 1999).

III. Fokus Pengajian dan Kurikulum Pesantren

Pada dasarnya, fokus pendidikan di pesantren adalah pemahaman agama Islam. Hal ini dapat dilihat pada pesantren yang lebih asli, yaitu pesantren tradisional. Pesantren Miftahul Huda, misalnya masih tetap mengkaji pemahaman tentang Islam dari kitab-kitab kuning, yang sememangnya dipercayai lebih asli dalam melestarikan ajaran Islam yang asal. Yang berikut adalah kitab-kitab yang dipelajari di Pesantren Miftahul Huda:

Jadual. Nama Kitab yang Dipelajari di Pesantren Miftahul Huda

Bidang	Nama Kitab
Tauhid	'Aqidah al-'Awam, Tijan al-Darari, Khulashah Ilmu Tauhid, Majmu'atul 'Aqidah, Sya'bul Iman, 'Aqidah Islamiyyah.
Tafsir	Tafsir Jalalain, Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir al-Sabuni, Tafsir al-Munir, Tafsir Ayat-Ayat Ahkam.
Hadis	Riyad al-Shalihin, Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Tajrid al-Sharih al-Bukhari, Kifayatul Akhyar.
Fiqh	Safinah, Riyadul Badi'ah, I'anatut Talibin, Fath al-Wahab, Fath al-Mu'in, Fath al-Qarib, Fath al-Jawab, Minhaj al-Qawim, Al-Iqna.
Usul Fiqh	Al-Waraqat, Jam' al-Jawami, Lata'if al-Isyarah.
Tasawuf	Akhlaq Lil Banin, Sullam al-Taufiq, Ta'limul Muta'allimin, 'Alajul Amrodl, Ihya Ulum al-Din, Durrat al-Nasihin, Syarh al-Hikam, Tanbih al-Ghafilin.
Bahasa Arab	Mutammimah, Ajurumiyah, Imriti, Nazm Alfiyah, Ibn Aqil, Qawaid Lughah, Kailani Izzi, Mugni al-Labib, Al-Amsilat al-Tasrifiyah, Jawhar al-Maknun, Sulam al-Nauroq.

Sumber: Dokumen Resmi Pesantren Miftahul Huda, 2008.

Selain pemahaman agama, kehidupan atau pengamalan beragama adalah fokus pendidikan di pesantren. Yang berikut adalah contoh jadual kehidupan pesantren yang penuh dengan kehidupan beribadah (mengabdikan diri kepada Tuhan).

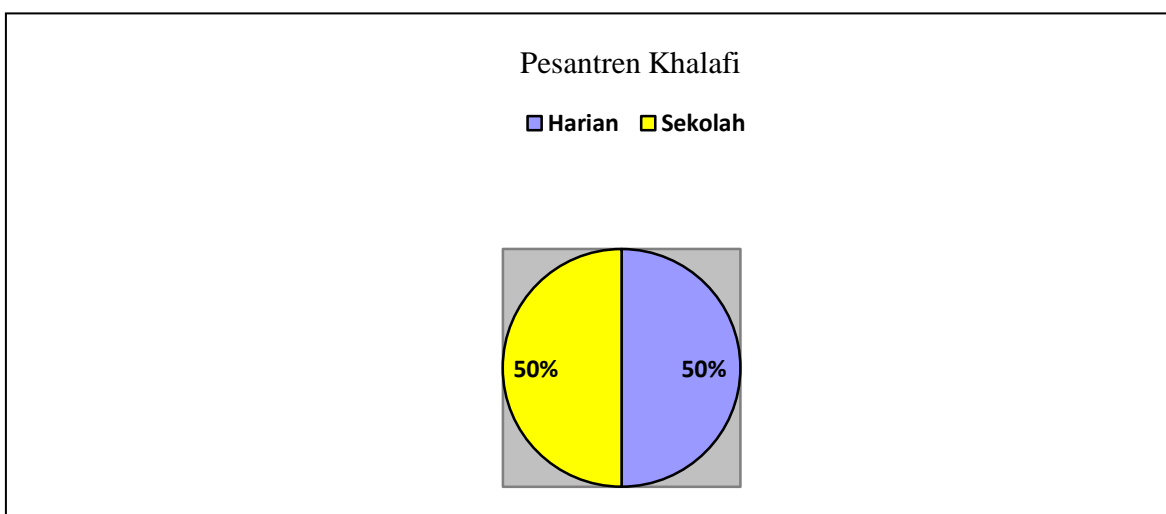
Jadual 4.4. Kegiatan Harian Santri Miftahul Huda

No.	Waktu	Kegiatan
1.	03.00-03.30 pagi	Bangun malam dan persiapan solat Tahajjud
2.	03.30-04.30 pagi	Solat Tahajjud
3.	04.30-05.00 pagi	Solat Subuh berjamaah
4.	05.00-06.00 pagi	Sorogan
5.	06.00-06.30 pagi	Solat Dhuha bersama-sama
6.	06.30-06.45 pagi	GSM (Gerakan Kebersihan 10 Minit)
7.	06.45-07.30 pagi	Persiapan masuk ke bilik darjah
8.	07.30-09.30 pagi	Belajar di bilik darjah
9.	09.30-10.00 pagi	Muzakarah
10.	10.00-10.30 pagi	Makan pagi
11.	10.30-11.30 pagi	Qailulah (rehat tengah hari)
12.	11.30-12.00 tengah hari	Persiapan solat Zohor berjamaah
13.	12.00-12.30 petang	Solat Zohor berjamaah
14.	12.30-02.30 petang	Belajar di bilik darjah
15.	02.30-03.00 petang	Persiapan solat Asar berjamaah
16.	03.00-03.30 petang	Solat Asar berjamaah
17.	03.30-04.00 petang	Tarkiban
18.	04.00-05.00 petang	Belajar di bilik darjah
19.	05.00-05.30 petang	Makan petang
20.	05.30-06.00 petang	Persiapan solat Magrib
21.	06.00-06.30 malam	Solat Magrib berjamaah
22.	06.30-07.30 malam	Kuliah Tafsir Jalalain
23.	07.30-08.00 malam	Solat Isyak berjamaah
24.	08.00-09.00 malam	Balagan (Ibtida dan Tsanawy) dan Diskusi Undang-undang Islam ('Aly & Pengabdian)

25.	09.00-10.00 malam	Mengulang kaji secara bersama-sama
26.	10.00-03.00 pagi	Rehat malam

Sumber: Dokumen Resmi Pesantren Miftahul Huda, 2008.

Dari segi masa, Pesantren Salafi dan Khalafi masing-masing membagikan kegiatan kepesantrenan kepada dua bagian, yaitu pesantren dan kegiatan harian di Salafi dan sekolah dan kegiatan harian di Khalafi. Sementara di Pesantren Kombinasi, masa itu dibagikan kepada tiga bagian, yaitu sekolah, pesantren, dan kegiatan rutin harian.



Rajah 4.8. Distribusi Waktu Pesantren Mengikut Jenisnya.

Dari jadual kegiatan dan tatatertib yang rata-rata dibuat oleh pesantren, terutama pesantren besar di Kabupaten Tasikmalaya di atas, didapati santri mengamalkan hidup beragama, yaitu belajar dan beribadah secara intensif dari hari ke hari. Kegiatan dan kebiasaan mereka sangat berbeda dengan kebiasaan hidup masyarakat umum yang ada di sekitar pesantren, sehingga pesantren ini boleh disebut sebagai subbudaya (*sub-culture*) dari masyarakat lingkungannya. Kegiatan kehidupan mereka tertumpu pada ibadah, yaitu lima kali sehari semalam. Suasana seperti itu membawa mereka kepada kesepakatan bahwa hidup secara bersama (*collective*) dan menjauhkan sifat mementingkan diri sendiri adalah jalan terbaik untuk mengatasi masalah mereka. Dengan kata lain, memupuk kebersamaan dan menjauhkan persaingan atau konflik merupakan sikap dan tingkah laku yang terpuji.

Kesimpulannya, dari analisis pola pengembangan pesantren ini diperoleh tiga sistem atau pola pengembangan sumber manusia pesantren yang terpenting untuk dikembangkan dalam perspektif sistem pengurusan pesantren, yaitu:

4. Pendekatan melalui agama untuk mengajak masyarakat dalam menanggung atau memperbaiki nasib mereka sendiri.
5. Penciptaan “budaya” pendidikan yang mampu mengarahkan para santri kepada budaya yang dianggap baik secara terus-menerus dan kuat atau menanam sikap ke arah perilaku sabar sebagaimana yang tercermin dalam kehidupan sehari-hari komunitas pesantren. Di sini pesantren membentuk masyarakat yang bersifat berdiri sendiri (*self-governing society*), yaitu mengatur diri sendiri dalam belajar. Yang jelas, senario ini dapat diwujudkan disebabkan mereka tinggal di pondok, yaitu kiai dan santri hidup dalam lingkungan yang sama dengan kiai yang diteladani.
6. Kesatupaduan (integrasi) antara kiai dan santri, baik dalam kehidupan seharian mahupun kehidupan formal, menghasilkan sikap dan pandangan hidup yang sama antara satu dengan yang lain. Hal ini tentu akan memudahkan pola pengembangan santri. Ternyata, modal kebersamaan itu sangat merangsang untuk melakukan aktiviti, terutama yang memerlukan ramai orang.

D. Komponen Kurikulum

1. Kurikulum

Setiap pesantren tentu sahaja mempunyai sistem kurikulum dan penilaian yang tersendiri. Disebabkan oleh perkembangan zaman yang menuntut adanya penyetaraan pengetahuan dan sijil yang dapat membawa anak didik melanjutkan pengajian ke peringkat yang lebih tinggi atau untuk bekerja, mahu tidak mahu pesantren mesti mengikut program yang diperakui oleh pihak pemerintah. Oleh itu, pemilihan kurikulum dan penilaian turut diberikan perhatian oleh pihak pesantren, baik hendak mengikut pola Kementerian Pendidikan Nasional (Kemdiknas) atau pola Kementerian Agama (Kemenag).

Dengan perubahan yang sifatnya penambahan ini, para santri pada pagi hari belajar di madrasah ataupun sekolah, seperti Madrasah Tsanawiyah (MTs) ataupun Sekolah Menengah Umum (SMU), kemudian barulah pada malam hari mereka mempelajari kitab-kitab keislaman. Inilah yang terjadi di pesantren-pesantren Modern dan Kombinasi. Pada Pesantren Kombinasi terdapat kurikulum ganda (*double*), yang satu berasaskan sekolah, yang lain berasaskan pesantren.

Sedangkan pada Pesantren Modern, kurikulum dari kementerian baik Pendidikan ataupun Agama, diadopsi menjadi kurikulum pesantren secara utuh.

Adapun di pesantren-pesantren Tradisional, kurikulumnya secara utuh dari pesantren. Hanya mereka yang mengikut Program-program pemerintah seperti Wajib Belajar Pendidikan Dasar (Wajar Dikdas) 9 tahun atau Kelompok Belajar (Kejar) Paket A, B, atau C, sahalah yang belajar sendiri dan berkumpul. Dengan demikian, kurikulum program-program tersebut bersifat di luar pesantren, atau dapat dikatakan sebagai sesuatu yang asing, tidak menyatu dengan pesantren.

Adapun penjelasan kurikulum yang berbeda-beda tersebut dapatlah diperincikan dengan melihat pelbagai mata pelajaran yang ada di pesantren.

2. Mata Pelajaran (*Subject Matter*)

Hasil dari kajian didapati Kemdiknas mempunyai program sekolah yang disebut sekolah umum (*public school*) seperti Sekolah Menengah Pertama (SMP), Sekolah Menengah Atas (SMA), dan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK). Sudah banyak pesantren yang menerima pakai sistem Kemdiknas ini, terutama pesantren yang modern dan kombinasi. Inilah pesantren yang bermazhab sekolah formal pemerintah. Antara yang mencontohi sistem Kemdiknas ini adalah Pesantren Persis Rajapolah yang mempunyai Sekolah Menengah Atas (SMA) dan Pesantren Suryalaya yang mempunyai Sekolah Menengah Pertama (SMP), Sekolah Menengah Atas (SMA), dan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK). Di sekolah-sekolah tersebut pihak pesantren memasukkan pelajaran agama yang menjadi ciri khas kepada pesantren masing-masing. Di luar sekolah, pesantren berperanan sebagai institusi penjagaan pendidikan di luar waktu sekolah.

Yang berikut adalah contoh senarai mata pelajaran gabungan pesantren dan Kemdiknas, yaitu SMK Yayasan Serba Bakti Pesantren Suryalaya.

Jadual. Senarai Nama Mata Pelajaran SMK Suryalaya

No.	Bidang Pelajaran	Keterangan
1.	Bahasa Sunda	
2.	Sejarah	
3.	Fizik	
4.	Bahasa Indonesia	
5.	PKn Sejarah	

6.	Akhlaq	Dari Pesantren
7.	Kewirausahaan	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
8.	Matematik	
9.	Kimia	
10.	OPKR	Khas Jurusan Automotif
11.	Pendidikan Agama Islam	
12.	Olahraga (Sukan)	
13.	Bahasa Inggeris	
14.	KKPI	Khas Jurusan Automotif
15.	PDTM	Khas Jurusan Automotif
16.	Qur'an-Hadis	Dari Pesantren
17.	Tasawuf	Dari Pesantren
18.	Baca Tulis al-Qur'an	Dari Pesantren
19.	Bahasa Arab	Dari Pesantren
20.	Nahwu/Shorof	Dari Pesantren
21.	Sejarah dan Kebudayaan Islam	Dari Pesantren
22.	Ekonomi	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
23.	Tagihan	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
24.	Pentadbiran Transaksi	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
25.	Transaksi	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
26.	Gambar	Khas Jurusan Automotif
27.	Produk	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
28.	Pelanggan	Khas Jurusan Bisnes Pengurusan
29.	Akidah	Dari Pesantren
30.	Fiqih	Dari Pesantren
31.	Peralatan	Khas Jurusan Automotif

Sumber: *Sejarah dan Perkembangan Pendidikan Formal Di Lingkungan Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya*, 2007.

Sama seperti Kemdiknas, Kemenag juga mempunyai program sekolah yang disebut sekolah umum (*public school*) seperti Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Madrasah Aliyah (MA). Sudah banyak pesantren yang menerima pakai sistem Kemenag ini, karena sememangnya mata pelajaran pesantren lebih dekat dengan Kemenag, yaitu mata pelajaran keagamaan. Walaupun begitu, yang menganut mazhab madrasah ini adalah pesantren-pesantren yang modern dan kombinasi. Antara yang mengikut sistem Kemenag ini termasuk Pesantren Persis Rajapolah yang mempunyai MTs, Pesantren Al-Furqon yang mempunyai MTs dan MA, dan Pesantren Suryalaya yang mempunyai MTs dan MA. Walaupun bersifat keagamaan, pihak pesantren masih tetap memasukkan pelajaran agama yang menjadi ciri khas kepada pesantren masing-masing. Begitu juga dengan pesantren-pesantren ini, di luar waktu sekolah, santri tetap diajar dengan pelbagai latihan keusahawanan dan kemahiran hidup.

Yang berikut adalah contoh senarai mata pelajaran gabungan pesantren dan Kemenag, yaitu MTs Persis Rajapolah.

Jadual. Senarai Mata Pelajaran di MTs Persis Rajapolah

No	Mata Pelajaran	Tahap Kelas 1-3	Keterangan
1	Akidah-Akhlak	2	
2	Al-Qur'an (Tilawah-Tajwid-Hifdzan-Tafsir)	6	
3	Al-Hadis (Hadis Pilihan dan Mustolah)	3	
4	Syari'ah (Fiqih dan Ushul Fiqih)	6	27 Jam Pelajaran
5	Bahasa Arab I (Nahwu-I'rob-Shorf-Balaghoh)	5	
6	Bahasa Arab II (Muhawaroh-Mutholaah-Insyah)	3	
7	Sejarah Islam – Tarikh	2	
8	Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan	1	
9	Bahasa Indonesia	3	
10	Bahasa Inggeris	4	

11	Matematik	5	
12	Ilmu Pengetahuan Alam	4	27 Pertemuan
13	Ilmu Pengetahuan Sosial	4	
14	Pendidikan Jasmani dan Kesehatan	2	
15	Teknologi Informasi & Komunikasi	2	
16	Bahasa Daerah	1	
17	Kraft Tangan dan Kemahiran	1	
Jumlah per minggu		54	

Sumber: Dokumen Resmi MTs Persis Rajapolah, 2008

Demikian adalah mata pelajaran yang berlaku di sesebuah pesantren modern. Apabila diperbandingkan persamaannya, yang berikut adalah contoh senarai mata pelajaran gabungan pesantren dan Kemenag, yaitu pada MA Pesantren Al-Furqon.

Jadual. Senarai Mata Pelajaran di Pesantren Muhammadiyah

No.	Sabtu		
	Mata Pelajaran Kelas 1	Mata Pelajaran Kelas 2	Mata Pelajaran Kelas 3
1	Balaghoh	Tarbiyah	Insyah
2	B. Indonesia	Reading	Kimia
3	B. Indonesia	Ilmu Hadis	Nahwu
4	Reading	Kimia	Nahwu
5	Nahwu	Kimia	PAI
6	Nahwu	Kimia	PAI
7	B. Indonesia	Nahwu	Ilmu Hadis
8	B. Indonesia	Nahwu	Kimia
9	Ilmu Hadis	Mahfudzot	Kimia

No.	Ahad		
	Mata Pelajaran Kelas 1	Mata Pelajaran Kelas 2	Mata Pelajaran Kelas 3

1	Tarbiyah	B. Indonesia	B. Indonesia
2	U. Fikih	B. Indonesia	B. Indonesia
3	U. Fikih	B. Marom (Hadis)	B. Indonesia
4	B. Inggris	B. Marom (Hadis)	B. Indonesia
5	Mutholaah	B. Indonesia	B. Marom (Hadis)
6	Diyana	B. Indonesia	B. Marom
7		U. Fikih	Matematik
8	B. Inggris	Tarbiyah	Matematik
9	B. Inggris		Matematik

No.	Isnin		
	Mata Pelajaran Kelas 1	Mata Pelajaran Kelas 2	Mata Pelajaran Kelas 3
1	Fizik	PAI	PKn
2	Fizik	PAI	Biologi
3	Fizik	Matematik	Biologi
4	Biologi	Matematik	Reading
5	Muhadatsah	Biologi	Fizik
6	PAI	Biologi	Fizik
7	PAI	Biologi	Fizik
8	TIK	Fizik	Biologi
9	TIK	Fizik	Tarbiyah

No.	Selasa		
	Mata Pelajaran Kelas 1	Mata Pelajaran Kelas 2	Mata Pelajaran Kelas 3
1	Kimia	Ulumul Qur'an	Tarbiyah
2	Kimia	Ulumul Qur'an	Kemuhammadiyah
3	Matematik	B. Inggris	Balaghoh

4	Matematik	B. Inggeris	Mantik
5	Kemuhammadiyah	Matematik	Mantik
6		Matematik	B. Inggeris
7		Matematik	B. Inggeris
8	Kimia	TIK	B. Inggeris
9	Kimia	TIK	B. Inggeris

--	--	--	--

Rabu			
No.	Mata Pelajaran Kelas 1	Mata Pelajaran Kelas 2	Mata Pelajaran Kelas 3
1	Ulumul Qur'an	Kemuhammadiyah	Muhadatsah
2	Ulumul Qur'an	Matematik	Fizik
3	PKn	Matematik	Fizik
4	B. Marom	Balaghoh	Fizik
5	B. Marom	Fizik	Tarbiyah
6	Matematik	Fizik	Matematik
7	Matematik	Fizik	Matematik
8		Fizik	TIK
9		PKn	TIK

Khamis			
No.	Mata Pelajaran Kelas 1	Mata Pelajaran Kelas 2	Mata Pelajaran Kelas 3
1	Shorof	U. Fikih	Ulumul Qur'an
2	Insya	Biologi	Ulumul Qur'an
3	Fizik	Biologi	T. Adab
4	Fizik	B. Inggeris	Biologi

5	B. Inggeris	B. Inggeris	Biologi
6	Biologi	T. Adab	U. Fikih
7	Biologi	Insyah	U. Fikih

Sumber: Dokumen Resmi Pesantren Al-Furqon, 2008

Biasanya, sistem pendidikan di pondok pesantren tradisional tidak mengenal tahap baik kurikulum/silabus mahupun sistem penilaian, yaitu santri belajar tanpa mengenal batas waktu. Hal ini masih jelas, misalnya, di Pesantren Asy-Syahidiyah Cisayong. Namun begitu, pondok Pesantren Salafiyah Manonjaya menerapkan sistem pendidikan semiformal, yaitu dengan pembuatan peringkat, kurikulum/silabus dan sistem penilaian yang disusun berasaskan tujuan dan sasaran pembelajaran.

Penjenjangan pendidikan di Miftahul Huda dibagi kepada tiga: yaitu *Ibtidai* (Asas, tingkatan 1-3); *Tsanawy* (Menengah, tingkatan 4-6); dan *'Aly* (Tinggi, peringkat perguruan tinggi selama tiga tahun).

Mata pelajaran (*subject matter*) pada setiap peringkat tersebut adalah seperti yang berikut:

1. Mata pelajaran Kelas 1 Ibtida:

Tauhid Rancang, Fiqih Rancang, Shahadatain, Tarikh Rancang, Zikir dan Istigosah, Solat Fardu, Iqra/al-Qur'an, Tajwid, Bahasa Arab jilid 1.

2. Mata pelajaran Kelas 2 Ibtida:

Safinah, Jurumiyyah, Tashrifan Salim, Akhlaq lil-Banin jilid 1, *Tijan al-Darury* dan *Khulashoh Nurul Yaqin* Juz I, Tajwid, Bahasa Arab, Tahfiz Jurumiyyah, Tahfiz Juzu' 'Amma.

3. Mata pelajaran Kelas 3 Ibtida:

Kailany, Khulashoh Nurul Yaqin Juz II dan III, *Riyadlul Badi'ah, Majmu'atul Aqidah* Juz I dan II, *Akhlaq lil-Banin* Juz II dan III, *Hadis Arba'in, Qiyasan, Bahasa Arab* jilid 3, dan Tahfiz Juzu' 'Amma.

4. Mata pelajaran Kelas 1 Tsanawi:

al-Bajuri jilid 1-2, *Kifayatul Atqiya, Alfiyah Ibn Malik, Riyadlus Sholihin, I'adah Sharaf Kailani, Tafsir Jalalain, Kifayatul 'Awwam*, dan Tahfiz Matan Al-Fiyah.

5. Mata pelajaran Kelas 2 Tsanawi:

Isti'arah, Mantiq, 'Alajul Amrod,, Jauhar Tauhid, Fathul Mu'in Juz 1-2, Rohbiyyah/Faraidl, Shahih Bukhari Juz 1-2 dan Shahih Muslim Juz 1, I'adah Al-Fiyah Ibnu Malik, dan Tahfiz Rohbiyyah, Mantiq dan Isti'arah.

6. Mata pelajaran Kelas 3 Tsanawi:

Jauhar Maknun, Fathul Mu'in Juz 3-4, Khoridatul Bahiyyah, Kifayatul Akhyar, Tarikh Islam, Nazhom Tauhid, Waraqat, Lathoiful Isyarah, Shahih Bukhari Juz 3-4 dan Shahih Muslim Juz 2, Sirajut Talibin, I'adah Mantiq, dan Tahfiz Jauhar Maknun.

7. Mata pelajaran Peringkat 1 Ma'had Aly:

Ghayatul Wushul, 'Uqudul Juman Juz 1, Fathul Wahhab, Tafsir Ibnu Katsir Juz 1, Bidayatul Mujtahid, Ihya' Ulumuddin, dan al-Asybah wan-Nadzair.

8. Mata pelajaran Peringkat 2 Ma'had Aly:

Jam'ul Jawami' Juz 1, Uqudul Juman Juz 2, Fathul Wahhab, Bidayatul Mujtahid, Ihya'Ulumuddin dan al-Asybah wan-Nadzair.

9. Mata pelajaran Peringkat 3 Ma'had Aly:

Jam'ul Jawami' Juz 2, Fathul Wahhab, Bidayatul Mujtahid, Ihya' Ulumuddin, dan al-Asybah wan-Nadzair.

Dalam hal mata pelajaran ini apa yang membedakan antara pesantren tradisional, pesantren modern, dan pesantren kombinasi adalah pesantren tradisional lebih memilih mengajarkan kitab-kitab klasik, sementara pesantren modern lebih memilih kitab-kitab modern digabungkan dengan kurikulum yang diikuti baik Kemdiknas mahupun Kemenag. Pesantren kombinasi pula mengajarkan kitab-kitab klasik, sama seperti pesantren-pesantren tradisional, tetapi mempunyai sekolah atau madrasah yang mengikut kurikulum Kemdiknas atau Kemenag yang sudah pun mengalami pemodernan.

Ada hal lain yang perlu diperhatikan mengenai mata pelajaran ini. Dengan taburan mata pelajaran yang diperlihatkan di atas, pihak pesantren nampaknya kurang memperhatikan minat dan kemampuan santri. Pihak pesantren sepatutnya meluruskan bakat alamiah masing-masing santri. Begitu pula, pihak pesantren mesti mempertimbangkan keinginan kuat santri. Oleh itu, disarankan agar dilakukan “pendemokrasian pendidikan.” Setiap santri diuji minat dan bakatnya, yang kemudian akan menentukan mata pelajaran apa yang akan dipelajari mereka. Dalam hal ini,

pengelompokkan minat dan bakat sangat diperlukan. Demikian karena, tanpa minat dan bakat yang memadai, pengajaran yang dipaksakan, apalagi dengan begitu banyaknya mata pelajaran, tidak akan masuk ke dalam otak dan sanubari sang santri. Adalah lebih baik apabila mata pelajaran itu tidak terlalu banyak, tetapi mengena di hati dan fikiran santri.

3. Proses Belajar-Mengajar

Dalam pesantren yang bersifat tradisional, proses belajar-mengajar menggunakan kaedah *bandongan* (guru membaca-murid menyemak) dan *sorogan* (murid membaca-guru menyemak). Sebagai media untuk mengingat kembali apa yang disampaikan oleh guru, murid menulis maksud kalimat-kalimat Bahasa Arab dalam Kitab Kuning dengan tulisan Arab tetapi dengan Bahasa Jawa, sesuatu yang disebut dengan Arab Pegon atau Arab Melayu (di Malaysia tulisan seperti ini disebut Jawi). Proses belajar-mengajar di pesantren tradisional biasanya memakai bahasa tempatan, yang di Tasikmalaya berarti Bahasa Sunda. Selain itu, dalam pelaksanaan pembelajaran tersebut, pesantren tradisional tidak melakukan penilaian yang resmi. Penilaian adalah dalam ingatan kiai sahaja, yaitu seseorang santri dianggap lulus atau sebaliknya. Inilah yang dikesan pada Pesantren Asy-Syahidiyah Cisayong.

Namun, ada pula pesantren tradisional yang menggunakan kaedah modern dalam pelaksanaan belajar-mengajarnya walaupun berpegang kepada tradisi pembelajaran pesantren lama. Hal ini terjadi pada Pesantren Miftahul Huda. Dalam pesantren yang bersifat semimodern ini, kaedah belajar yang digunakan adalah kaedah modern; bilik darjah tanpa bangku dan kursi; sementara diskusi dan kuliah umum dipadukan dengan cara pondok pesantren seperti *bandongan* dan *sorogan*. Namun dalam pelaksanaan cara belajar itu ada penekanan untuk memenuhi standard kompetensi yang ditentukan berdasarkan pola umum pembelajaran. Lulus atau tidaknya seseorang santri dari satu tahap ke tahap berikutnya dapat dikesan secara administratif di pesantren ini. Jika santri sudah lulus pada tahap diploma, yaitu yang disebut Ma'had 'Ali (3 tahun), konvokesyen akan diadakan untuk para santri.

Di pesantren-pesantren modern, proses pembelajaran telah pun sejak awal mengamalkan cara modern seperti bilik darjah, media-media audio-visual, dan belajar secara praktikal. Hal yang sama berlaku di pesantren-pesantren juga. Dari segi penilaian belajar, pesantren-pesantren jenis tersebut telah pun mematuhi standard nasional baik yang berorientasikan Kemdiknas mahupun yang berorientasikan Kemenag. Yang membedakan antara pesantren modern dan kombinasi ini adalah bahasa yang digunakan, yaitu di pesantren kombinasi, bahasa yang digunakan adalah bahasa Indonesia sementara di pesantren modern, bahasa Arab dan Inggeris digunakan.

Kajian mendapati bahwa tiap-tiap pesantren nampaknya belum begitu mengenal ataupun mengamalkan tata cara belajar mutakhir. Proses belajar-mengajar tradisional ataupun konvensional memang baik, tetapi apabila ada cara-cara belajar yang lebih cepat dan lebih membuahkan hasil pastilah lebih baik. Dunia pengajaran menunjukkan bahwa proses belajar-mengajar sekarang sudah berkembang begitu rupa, sehingga pelajar dapat lebih cepat faham akan pelajaran. Misalnya, dengan ditemukannya teknik *Quantum Learning*, peta fikiran (*mind map*), *Emotional Intelligence*, pengetahuan tentang otak kiri dan kanan, pengolahan data yang lebih kemas, dan sebagainya. Untuk tujuan hal tersebut, nampaknya perlu diadakan pendidikan dan latihan bagi para ustaz yang mengajar di pesantren, yang kemudiannya mereka dapat melakukan penyebaran kepada para santri dan bahkan masyarakat sekitar.

4. Kokurikulum

Di samping bidang resmi pengajaran pesantren seperti yang tersebut di atas, pesantren-pesantren di Tasikmalaya juga menjalankan kegiatan kokurikulum. Kokurikulum di pesantren-pesantren kombinasi mengikut program pemerintah, baik Kemdiknas ataupun Kemenag. Sebagai salah sebuah pesantren kombinasi yang besar, kegiatan kokurikulum yang ada di pondok pesantren Suryalaya antara lain: Pengajian Al-Qur'an, Patroli Keselamatan Sekolah (PKS), Palang Merah Remaja (PMR), Pramuka, Kursus bahasa Inggeris dan Arab.



Gambar 4.7. Sepakbola antara sukan yang paling popular di pesantren. (Lokasi: Pesantren MGambar 1. Suasana menjelang pengajian setelah sekolah di Sekolah Berbasis Pesantren (Lokasi: Pesantren Darul Falah, Cihampelas, Bandung Barat. Tanggal: 5/7/2016).

Di pesantren modern, kegiatan kokurikulum dikelola sendiri oleh para penjaga pesantren. Contoh kegiatan mereka selepas keluar dari bilik darjah adalah seperti yang berikut:

Jadual 4.8. Jadual Luar Waktu Sekolah di SMA Plus Persis

No	Waktu	Agenda Kegiatan	Petugas	Tempat
1	16.00 – 17.30	Kokurikulum	Ustaz	Masjid/ Lapangan
		Sukan		Lapangan
		Mandi		
		Minum Petang		Kantin
2	17.30 – 18.30	Kajian Sore	Absensi Santri	Masjid
		Solat Magrib		
3	18.30 – 19.30	Kajian Malam	a. Tahfidz b. Terjadual	Masjid
		Solat Isyak		Masjid
4	19.30 – 21.30	Belajar malam	Ustaz	
5	21.30 – 03.30	Tidur / istirahat		
6	03.30 – 04.30	Solat Tahajud	Ustaz	
		Solat Subuh	Ustaz	
7	04.30 – 05.30	Kajian Subuh	Absensi Santri	Masjid
8	05.30 – 06.30	Amal soleh		Lapangan
		Senam		Lapangan
		Bersiap ke sekolah		Lapangan

Sumber: Dokumen Resmi Pesantren Persis Rajapolah, 2008.

Dari jadual di atas, masa di luar sekolah terdapat kegiatan kokurikulum. Menurut Mudir (Ketua Sekolah)-nya, Ustaz Abdul Aziz Al-Fadhl, kurikulum di SMA Plus ini berupa kemahiran bahasa (Arab-Inggeris), kelab debat, jurnalistik, vokasional, dan kajian keagamaan yang dibimbing oleh pakar dan ustaznya sendiri. Keadaan ini berbeda dengan apa yang dilaksanakan pada masa sekolah. Antara kemahiran vokasional yang dijalankan di Persis Rajapolah ini adalah kraf tangan. Sementara antara kajian keagamaannya termasuklah *Qaidah Fiqhiyyah*, *Halaqatul Qur'an*, *Kitab al-Riqaq*, *Tarbiyatun Nisa*, dan *Nawaqidut Tauhid*.

Kegiatan kokurikulum di pesantren tradisional yang utama adalah cara-cara bertani. Hal ini demikian karena pesantren tradisional terletak di pedesaan. Di pesantren ini kegiatan luar pengajian meliputi cara-cara bertani, berternak, memasak, dan sebagainya. Semua kegiatan tersebut dilakukan selain sebagai suatu pendidikan, tetapi juga sebagai khidmat kepada kiai. Menurut para santri, khidmat (perkhidmatan) tersebut penting kalau memerlukan ilmu kiai diperturunkan. Begitu juga dengan *karomah* (kehormatan) kiai dapat diturunkan kepada murid-muridnya yang melakukan khidmat, walaupun mereka tidak banyak mempelajari teks. Sebagai balasan, murid-murid yang berkhidmat ini tidak perlu membayar iuran pesantren. Di Pesantren Asy-Syahidiyah, semua santri tidak perlu membayar apa pun kepada pesantren. Mereka hanya perlu belajar dan berkhidmat kepada kiai. Dalam hal ini berkhidmat bererti wajib (*compulsory*).

Di Pesantren Miftahul Huda, ada juga tradisi khidmat. Namun tradisi ini bersifat sukarela (*voluntary*), yaitu tidak diwajibkan. Hal ini demikian karena tidak semua santri dapat berkhidmat kepada kiai memandangkan ada pekerjaan yang harus dilaksanakan.

Mereka yang berkhidmat kepada kiai memang tidak perlu membayar iuran pesantren. Mereka yang berkhidmat adalah para guru, santri-petani, santri-penternak, santri-pekerja pesantren, dan santri-santri yang bersedia melakukan sebarang pekerjaan yang diperintahkan oleh gurunya.

Ada beberapa manfaat yang boleh diambil dari pengabdian kepada kiai itu, yaitu *karomah*, *barakah*, disayangi kiai, dan yang akhir adalah kokurikulum itu sendiri. Santri yang berkhidmat bererti belajar banyak hal untuk kehidupan selepas keluar dari pesantren. Yang berikut adalah petikan wawancara dengan Timbuan Pengetua Santri (Naib Rois 'Am) di Pesantren Miftahul Huda:

Itu kan yang punya itu dewan kiai, yang punya tanah, sawah, itu dewan kiai. Di sini ada yang namanya *tawasul*, sesuatu yang menjembatani dalam mendapat ilmu dengan cara berkhidmat kepada dewan kiai. Itu adalah sukarela. Para santri meyakini bahwa ketika banyak bertawasul kepada kiai ilmunya akan bermanfaat. Apapun yang dewan kiai butuhkan sudah siap dilaksanakan oleh para santri. Jadi pekerjaan-pekerjaan yang perlu bantuan

dibantu oleh para santri yang berkhidmat tadi. Semua kemahiran itu dapat berguna kelak. (Kode wawancara: A-2; Kode rekam: PIC_0744-0746.AVI).

Bagi mereka yang semata-mata ingin mempelajari kemahiran vokasional, di pesantren Miftahul Huda diajarkan cara bertani, pertukangan, dan komputer. Semua kemahiran vokasional tersebut diajarkan pada setiap hari Ahad oleh pakar masing-masing yang mengajar di pesantren ini. Antaranya termasuklah lulusan pengajian tinggi dalam bidang undang-undang, pertanian, dan sebagainya.

Secara amnya, apabila berbanding, ada mata pelajaran kokurikulum yang diajarkan oleh ketiga-tiga jenis pesantren ini, yaitu seni bela diri, sukan, dan pengurusan. Selain itu, ada juga mata pelajaran yang khas di Pesantren Salafi, yaitu pertanian. Di Pesantren Khalafi, yang khasnya adalah latihan jurnalistik, kelab debat, dan kraf tangan. Sedangkan Pesantren Kombinasi pada asasnya menggabungkan kaedah yang digunakan di kedua-dua pesantren di atas. Namun oleh kerana ada keterbatasan masa, beberapa kokurikulum diambil dari pesantren salafi dan khalafi. Sementara itu, yang khas di pesantren kombinasi adalah kegiatan madrasah/sekolah seperti patrol keamanan sekolah, palang merah remaja dan kursus bahasa Arab/Inggeris.

Jadual 4.9. Perbandingan Kokurikulum Pesantren Berasaskan Jenisnya

No.	Perihal	Salafi	Khalafi	Kombinasi
1.	Pertanian	Ada	-	-
2.	Perternakan	Ada	-	Ada
3.	Pertukangan	Ada	-	Ada
4.	Bela diri	Ada	Ada	Ada
5.	Sukan	Ada	Ada	Ada
6.	Pengurusan	Ada	Ada	Ada
7.	Pramuka	-	Ada	Ada
8.	Jurnalistik	-	Ada	-
9.	Kelab debat	-	Ada	-
10.	Kraf tangan	-	Ada	-
11.	Komputer	-	Ada	Ada

12.	Patrol keamanan sekolah	-	-	Ada
13.	Palang merah remaja	-	-	Ada
14.	Kursus bahasa Arab/Inggeris	-	-	Ada

Paparan tentang ko-kurikulum di atas menunjukkan bahwa banyak sekali kegiatan yang ditawarkan kepada para santri. Tinggal bagaimana para santri itu menjadi gembira, dan tidak dipaksa, dengan kepelbagaian kegiatan tersebut. Keadaan santri mesti dibuat menyenangkan sehingga santri merasa nyaman tinggal di pesantren dan menyukseskan program-program pesantren. Sistem tutorial ustaz-santri perlu dibuat dengan ratio yang cukup memungkinkan, misalnya satu ustaz membimbing sepuluh santri. Demikian sehingga santri dapat dengan mudah diasah dan diasuh.

5. Ringkasan Keputusan

Berkaitan dengan soalan kajian 1, yaitu, “Apakah falsafah, fokus dan komponen kurikulum pengajian pesantren di Kabupaten Tasikmalaya?” Keputusan kajian menyimpulkan bahwa:

1. Falsafah pengajian pesantren di Kabupaten Tasikmalaya pada dasarnya adalah sama, yaitu berasaskan Pancasila. Namun demikian, dalam kecenderungannya, pesantren-pesantren tersebut berbeda secara titik tekan; ada yang menekankan spiritualisme, tradisionalisme, modernisme, bahkan holisme atau menggabungkan antara tradisionalisme dengan modernisme. Walaupun begitu, secara visi dan misi pun pesantren-pesantren di sini mempunyai arah yang sama, yaitu membentuk santri menjadi orang yang kuat beragama dan sedia menghadapi cabaran zaman. Yang berbeda adalah pesantren jenis Khalafi dan Kombinasi memasukkan dimensi dinamis dan teknologi dalam perlaksanaannya.
2. Fokus pengajian di pesantren adalah untuk memperdalam pemahaman agama Islam, mengamalkan kehidupan beragama, dan kehidupan kolektif. Yang membedakannya adalah dalam hal distribusi waktu. Bagi Pesantren Salafi, separuh waktunya dihabiskan untuk pelajaran pesantren dan separuh lagi untuk kehidupan sehari-hari. Sementara Pesantren Khalafi, separuh waktunya adalah untuk sekolah dan separuh lagi untuk kehidupan harian pesantren. Bagi Pesantren Kombinasi pula, waktunya dibagi kepada tiga: waktu sekolah, waktu belajar di pesantren, dan waktu harian.
3. Kurikulum pesantren sekarang sudah pun berbeda-beda. Di Pesantren Salafi, kurikulumnya dimurnikan dari pesantren itu sendiri, yaitu mengambil pelajaran yang sudah diajarkan sejak dahulu. Maka, apabila ada program-program pendidikan dari pemerintah, itu adalah hal

yang berada di luar pesantren. Pesantren Khalafi dan Kombinasi pula mencampurkan kurikulum pemerintah yang sesuai dengan kecenderungannya, baik dari Kementerian Agama (Kemenag) ataupun dari Kementerian Pendidikan Nasional (Kemdiknas). Yang berbeda adalah bahwa di Pesantren Khalafi kurikulum itu menyatu dengan kurikulum pesantren, sementara di Pesantren Kombinasi, kurikulum dan tata cara pengajarannya pun berlain-lainan. Jadi, lebih bersifat dualistis.

4. Kokurikulum di setiap pesantren boleh berbeda antara satu dengan yang lain bergantung kepada jenis, potensi dan kecenderungan pesantren itu sendiri. Maksudnya kokurikulum ini cukup berbeda antara satu pesantren dengan pesantren yang lain. Bagi Pesantren Salafi, kokurikulum lebih difokuskan sebagai suatu khidmat untuk mengambil berkah dari kiai dan keluarganya. Bagi Pesantren Khalafi dan Kombinasi, kokurikulum lebih kepada jalan untuk melengkapi kemampuan santri itu sendiri.
5. Terdapat persamaan jenis kokurikulum antara ketiga-tiga jenis pesantren tersebut, yaitu dari segi seni bela diri, sukan, dan pengurusan (*management*). Perbedaannya pula adalah Pesantren Salafi lebih menitikberatkan pertanian sementara Pesantren Khalafi lebih menjurus kepada kemahiran modern seperti jurnalistik. Pesantren Kombinasi pula lebih cenderung kepada program kokurikulum sekolah seperti pramuka, palang merah remaja, dan sebagainya.
6. Keadaan guru yang bervariasi bergantung kepada jenis pesantren. Pesantren Salafi biasanya mengambil calon guru dari pesantren itu sendiri. Sementara Pesantren Khalafi mengambil guru-gurunya dari aktivis organisasi induknya. Di pesantren modern ini, guru dan ustaz adalah orang yang sama boleh mengajarkan pelajaran am mahupun pelajaran agama. Di pesantren jenis Kombinasi pula, guru dan ustaz adalah orang yang berlainan. Guru adalah untuk mengajar di sekolah sementara ustaz mengajar di pesantren. Jumlah guru pula bergantung kepada banyaknya jumlah santri.
7. Keadaan santri pula keadaannya berbeda-beda antara satu pesantren dengan pesantren yang lain. Secara amnya Pesantren Salafi lebih longgar dalam hal kehadiran santri. Dalam erti kata lain, santri boleh pulang dan pergi ke pesantren mengikut keperluan mereka. Walaupun begitu, di Pesantren Salafi besar seperti Miftahul Huda, disiplin sudah pun ditetapkan. Di Pesantren Khalafi, kehadiran santri lebih ketat lagi. Sementara di pesantren jenis Kombinasi, kehidupan santri di pesantren dan kehidupan murid di sekolah adalah hal yang berbeda. Murid sekolah boleh jadi santri di pesantren ataupun sebaliknya. Begitu juga, santri di pesantren boleh bersekolah di situ ataupun tidak.
8. Masalah kemudahan (fasiliti) pula sememangnya bervariasi, yaitu bergantung pada kemampuan pesantren dan banyaknya santri. Semakin banyak santri, maka semakin banyak

pula kemudahan mesti diadakan. Yang paling minimum adalah asrama tempat santri tidur, rumah kiai, dan tempat belajar walaupun setakat di dalam surau.

B. Pembahasan

1. Islamisasi di Indonesia Kontemporer

Untuk memahami fenomena sosial atau dinamika sosial dari sebuah masyarakat diperlukan pemahaman tentang kebudayaannya. Maksud 'kebudayaan' disini diambil dari pengertian yang diberikan Clifford Geertz yaitu "sebuah pola makna yang ditransmisikan secara historis yang mewujudkan sebagai simbol-simbol, sebuah sistem konsep yang diwariskan dan diekspresikan sebagai bentuk-bentuk simbol melalui mana manusia melakukan komunikasi, mengulang-ngulang dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang bagaimana sikap menghadapi kehidupan" (1973: 89).

Sejak setelah masa kemerdekaan sampai tahun 1980an, Indonesia didominasi oleh simbol-simbol kebudayaan kelompok abangan. Dalam periode ini simbol-simbol kultur non-Islam dikonstruksi, disosialisasikan dan diterima oleh masyarakat Indonesia. Simbol-simbol kebudayaan nasional dikonstruksi oleh pemerintah Orde Baru dengan mengambil warisan dari nilai-nilai kebudayaan Hindu. Hal ini berdasar sebuah pendapat yang populer di kalangan abangan bahwa negara dan bangsa Indonesia bisa terbentuk karena adanya prestasi yang dicapai oleh pemerintah Hindu Majapahit di masa lalu. Dengan demikian, candi-candi seperti Borobudur dan Prambanan serta yang lainnya, kendati tidak berarti jumlahnya dibandingkan dengan jumlah masjid yang bersejarah, sering disebut-disebut sebagai warisan kejayaan masa lalu bangsa Indonesia. Presiden Soekarno dan Soeharto, sebagai tokoh abangan Jawa, mengabadikan bayangan kejayaan masa lalu ini melalui penggunaan istilah-istilah Hindu sebagai nama dari simbol-simbol nasional yang penting: Lima dasar negara dinamai *Pancasila*, kesatuan dan keragaman Indonesia diistilahkan *Bhineka Tunggal Ika*, istana kepresidenan diberi nama *Bina Graha*, doktrin untuk pendidikan Pancasila disebut *Eka Prasetya Pancakarsa*, sepuluh doktrin militer disebut *Sapta Marga*, dan seterusnya.

Dalam periode yang sama istilah-istilah yang populer tentang kelompok santri adalah hal-hal yang buruk, negatif dan terbelakang. Misalnya, sebutan "santri budug," "Islam kampung" dan lain-lain. Istilah-istilah ini cukup populer di kalangan kelompok abangan yang dulu dikenal oleh pemerintah kolonial. Sampai akhir tahun 1970an, orang Islam yang melakukan shalat lima waktu di kantor-kantor disebut "unta Arab," sebuah ungkapan yang sangat merendahkan. Kelompok Muslim yang memperjuangkan kepentingan-kepentingan politik Islam, dicap dan disebut sebagai pendukung DI (Darul Islam) yang saat itu istilah tersebut menimbulkan Islam-phobia bahkan di

kalangan umat Islam sendiri. Tuntutan untuk menjalankan hukum Islam di lingkungan para penganutnya selalu dicurigai sebagai upaya mendirikan negara Islam.

Tahun 1985, pemerintah mengeluarkan larangan pemakaian kerudung bagi pelajar Muslim di sekolah-sekolah. Pemakaian busana muslimah di sekolah tidak sesuai dengan peraturan pemerintah tentang seragam sekolah. Peraturan ini kemudian menuai sejumlah protes dan demonstrasi. Pemerintah dianggap telah melakukan pelanggaran hak azasi dan nyata-nyata bersikap anti-Islam. Pendeknya, saat kelompok abangan menunjukkan supremasi kekuasaannya dalam politik Indonesia, hal-hal yang menunjukkan komitmen keislaman selalu mendapat klaim-klaim seperti “kampungan,” “gerakan ekstrem,” ”ekstrimis kanan,” ”anti-nasionalisme,” “anti-Pancasila,” “merongrong kewibawaan pemerintah,” dan sebagainya.

Namun, pada saat yang sama di sisi lain, sejak tahun 1980an, proses Islamisasi juga terus berlangsung diantara para pejabat pemerintah dan terutama di kalangan kelas menengah terdidik. Transformasi pendidikan dan pembangunan ekonomi mulai memunculkan sebuah kelas baru yaitu kelompok kelas menengah kota. Sebagian besarnya adalah kaum santri yang dulu berada di pedesaan. Kemunculan kelas menengah santri ini diiringi pula oleh pembentukan simbol-simbol santri baru. Sejak itu, Islam Indonesia memasuki sebuah era baru yaitu lingkungan simbolik yang bernuansa Islam (*a new environment of Islamic symbols*). Melalui perjalanan waktu, dan sebagai sebuah proses yang tidak terbandung, simbol-simbol religiusitas baru mulai muncul, terbentuk dan mulai mendominasi kultur nasional, dengan kelas menengah sebagai motornya.

Para perintis pembentukan lingkungan simbolik Islam baru di kalangan artis misalnya adalah Ida Royani. Ida adalah seorang artis senior dan penyanyi terkenal, mulai memakai kerudung sejak tahun 1978 dan membuka bisnis butik busana Muslimah di Cinere Mall yang mewah di Jakarta, busana yang sebelumnya dikesani hanya pakaian perempuan pedesaan di kampung-kampung. Butik Ida Royani dibangun untuk memenuhi kebutuhan pelanggan dari kalangan kelas menengah ke atas. Harganya – jauh sebelum krisis moneter melanda tahun 1997-- berkisar diantara Rp. 500.000 sampai Rp. 1.500.000. Ida Leman dan Nani Wijaya (artis) dan Anne Rufaidah (disainer busana) juga mulai memakai kerudung dan bersama Ida Royani mendirikan Yayasan Karima yang bergerak dalam bisnis busana Muslimah kelas atas (*Majalah Umat*, 30 Oktober 1995). Sitorismi Prabuningrat, mantan istri sastrawan W.S. Rendra, mulai mengenakan kerudung dan menjadi *mubalighah* selain juga mendirikan bisnis busana Muslimah. Neno Warisman, artis populer, juga mulai memakai kerudung dan sering tampil di televisi saat itu ketika pemakaian busana Muslimah di kalangan artis belum terlalu populer. Dewi Motik Pramono, lulusan Florida Internasional University, Amerika Serikat, saat itu mengetuai IWAPI (Ikatan Wanita Pengusaha Indonesia) dan

mengontrol sekitar 3.500 perusahaan dibawah perusahaannya DeMono, mulai mengenakan kerudung sepulangnya dari ibadah haji ke Mekkah tahun 1997.

Beberapa orang contoh perempuan kelas menengah itu baru sedikit saja dari yang tersebar di kantor-kantor pemerintah, pebisnis-pebisnis swasta, kalangan perguruan tinggi, kelompok-kelompok profesional dan sebagainya. Contoh beberapa orang sukses itu penting disebut mengingat kesan busana Muslimah atau kerudung tidak lama sebelum itu sangat desawi dan simbol dari keterbelakangan. Yang memakainya hanya orang-orang pesantren dan guru-guru agama di pedesaan serta guru-guru di madrasah. Sialian kesan “desawi” itu, tahun 1970an dan awal 1980an, pemakaian kerudung memang masih sangat jarang ditemukan di wilayah kota-kota besar. Bila pun ada tak jarang dikaitkan dengan istilah-istilah yang tak enak di dengar seperti “fundamentalisme Islam” atau “kelompok fanatik.” Tahun 1980an di Bandung, para gadis dan pelajar yang memakai kerudung sering disindir sebagai “gadis ninja,” “Ibu Haji,” dan lainnya yang nadanya merendahkan.

Pada Oktober 1987, Nurcholish Madjid mendirikan klub kajian agama untuk konsumsi kelas menengah yaitu Yayasan Paramadina. *Paramadina* artinya “agama yang unggul” (Islam), diambil dari akar kata *parama* (sansksekerta) artinya unggul, super, dan *din* (Arab) artinya agama. Pengajian kelompok ini diselenggarakan ditempat yang sangat tidak lazim bagi sebuah pengajian yaitu di Hotel Sari Pasifik, Lt. 6, Jakarta. Idenya datangnya dari beberapa orang kalangan kelas menengah yaitu pengusaha Ir. Ahmad Ganis (Direktur PT. Radiant Utama), pengusaha Drs. Abdul Latif (Direktur Sarinah Jaya dan kemudian diangkat jadi Menteri Tenaga Kerja beberapa tahun kemudian), dan cendekiawan Dawam Rahardjo (Mantan Direktur Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi Sosial (LP3ES). Yang diundang saat itu sungguh tidak biasa untuk sebuah pengajian yaitu adalah para petinggi Pemerintahan Orde Baru: Dr. Emil Salim (Menteri Lingkungan Hidup), Dr. Abdul Gafur (Menteri Urusan Pemuda dan Olah Raga), Munawir Sadzali, MA (Menteri Agama), Alamsjah Ratuperwira Negara (Menteri Kesejahteraan Umum). Pengajian pertama terekrut 400 orang anggota, pada pertemuan kedua menjadi 600 orang yang terdiri kaum profesional, intelektual dan para pejabat tinggi pemerintahan. Tujuan pengajian itu adalah untuk pendalaman pemahaman agama. Menurut Cak Nur saat itu, baru Paramadina di Indonesia yang memiliki program seperti itu bahkan bila dibandingkan dengan di Amerika Serikat dan Mesir (*Tempo*, 3 Januari 1987). Setelah Paramadina, kemudian bermunculanlah grup-grup pengajian elit serupa yang menyelenggarakan acaranya di hotel-hotel berbintang, kantor-kantor mewah dan tempat-tempat bergengsi lainnya yang materi-materi pengajiannya adalah bertujuan mendalami tasawuf (sufisme Islam), filsafat Islam, hukum Islam, pendidikan Islam dan sebagainya.

Pada tahun 1990, umat Islam menyelenggarakan sebuah program cukup kolosal yaitu Festival Istiqlal, diselenggarakan di Masjid Istiqlal Jakarta. Pesta ini adalah pesta budaya rakyat bernafaskan Islam. Melihat antusiasme masyarakat, festival kedua diselenggarakan lagi pada bulan September-Oktober 1995. Festival ini tidak hanya untuk mengungkapkan warisan budaya Islam Indonesia melalui program-program seperti pameran kaligrafi Islam, arsitektur Islam, *art design* dan karya-karya intelektual, tapi juga menampilkan perkembangan Islam mutakhir dan isu-isu Islam Indonesia kontemporer dan beberapa negara Asia Tenggara. Tujuan acara ini ingin menunjukkan bahwa warisan kebudayaan Islam di Indonesia sangat melimpah dan kayak sekali. Juga dimaksudkan untuk menunjukkan bagaimana Islam telah melandasi kebudayaan Indonesia modern terutama dalam arsitektur, seni, tradisi ilmu, sejarah dan seterusnya. Festival ini disambut luar biasa oleh masyarakat Indonesia. Dalam dua bulan, 5 sampai 6 juta orang datang berkunjung ke Jakarta menghadiri acara ini. Mereka datang dari berbagai kota di Indonesia: Medan, Ujung Pandang, Surabaya, Yogyakarta, Semarang, Bandung dan yang lainnya.

Tahun 1990an, istilah "*ijo royo-royo*" dan "penghijauan" di DPR/MPR dipopulerkan oleh majalah Tempo. Dua istilah berkembang menjadi bagian dari wacana politik nasional dan banyak disebut karena kedua istilah itu menggambarkan apa yang sedang berlangsung secara masif dalam medan politik yaitu meningkatnya jumlah santri yang diangkat menjadi anggota DPR/MPR tersebut. Douglas Ramage (1995: 100) menggambarkan:

Kabinet yang diumumkan oleh Soeharto pada bulan Maret 1993 secara luas merepresentasikan perimbangan afiliasi agama secara nasional dan hal itu nampaknya dilakukan dalam rangka merespon tuntutan kalangan Islam tentang perwakilan yang tidak seimbang (*overrepresentation*) dimana sebelumnya susunan kabinet lebih banyak dikuasai non-Muslim. Lebih dari empat puluh posisi kabinet diduduki kalangan Kristen dan satu oleh Hindu.

Pada tanggal 6 Desember 1990, diselenggarakan simposium nasional yang gegap gempita di Malang, Jawa Timur. Dengan motto: "Membangun Masyarakat Indonesia pada Abad ke-21," simposium tersebut dibuka oleh Presiden Soeharto dan ditutup oleh wakil presiden Soedharmono. Pertemuan besar itu bertujuan mendirikan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Menteri Riset dan Teknologi, B.J. Habibie terpilih sebagai ketua umum untuk periode lima tahun. Simposium itu dihadiri oleh 500 sarjana Muslim, intelektual, akademisi, ilmuwan dan sejenisnya, yang menghabiskan dana 500 juta (*Tempo*, 8 Desember 1990).

Pada tahun 1990an, Presiden Soeharto menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Iwan Fals mempopulerkan lagu Kantata Takwa sebuah lagu dengan gabungan musik antara rock, pop dan

kasidah. Penampilan di Senayan Jakarta itu dihadiri ribuan pemuda yang menyeru kepada keadilan sosial dan membebaskan kemiskinan. Musik religius kasidah Bimbo yang mendorong ketaatan pada agama dan mengangkat indahnya spiritualitas dalam musik modern, ditampilkan stasiun-stasiun televisi setiap menjelang bulan Ramadhan dan hari-hari besar-besar Islam sepanjang tahun 1990an. Setelah masuk Islam, W.S. Rendra bersama-sama dengan KH. Zainuddin MZ, Setiawan Jodi dan Iwan Fals mendirikan Yayasan Gua Hira yang tujuannya melakukan dakwah melalui seni dan pendidikan. Diiringi figur populer Emha Ainun Nadjib dan grupnya, Presiden Soeharto bertakbiran bersama rakyat Jakarta dan disaksikan oleh jutaan mata yang menyaksikan lewat televisi. Banyak orang berpendapat pemandangan seperti itu tak terbayangkan sebelum tahun 1990an.

Apakah artinya semua itu? Lebih dari sekadar munculnya kecenderungan tren kembali pada agama meningkat atau religiusitas yang menemukan tempatnya dalam hati masyarakat Indonesia, fenomena itu sesungguhnya menunjukkan sedang terjadinya revolusi simbolik baru melalui kehadiran kelas menengah Muslim Indonesia yang sedang mewarnai kebudayaan nasional dengan warna dan nafas Islam. Revolusi simbolik itu adalah menguatkan simbol-simbol kaum santri yang secara perlahan sedang menggantikan dominasi simbol-simbol hegemoni kaum abangan dalam jagat politik Indonesia. Perkembangan politik tahun 1980an menyediakan basis bagi kaum santri dalam menciptakan lingkungan simbolik baru tersebut. Terciptanya lingkungan simbolik baru di kalangan kelas menengah ke atas tersebut karena proses santrinisasi yang terjadi pada kaum abangan. Kuatnya proses kembali pada agama membuat ekspresi kebudayaan kejawaen semakin surut dan berkurang dan kemudian beralih kepada simbol-simbol kultur santri. Dengan demikian, gong kematian dominasi kelompok abangan Jawa sudah terjadi dalam politik Indonesia. Secara politik Indonesia modern semakin terbuka dan demokratis. Dengan demikian, sejak 1990an dikotomi santri-abangan sudah tidak lagi relevan dalam menganalisis kontes politik Islam dan negara di Indonesia. Proses santrinisasi yang kemudian membentuk lingkungan simbolik baru telah mengaburkan distingsi kultural antara santri dan abangan. Yang muncul sekarang adalah sebuah generasi kelas menengah Islam yang sedang mencari bentuk peranan baru dalam dunia global yang diwarnai perubahan sosial serba cepat, sebuah dunia era informasi dimana sekat-sekat pembatas antar budaya, masyarakat, bangsa dan negara sudah semakin buyar.

Memasuki milenium baru, sejak tahun 2000, situasi sudah jauh lagi berbeda. Pemerintahan dan sistem politik sudah semakin demokratis, kelas menengah Muslim sudah semakin terdiferensiasi ke berbagai aspek kehidupan yang lebih luas lagi, akan sulit mengidentifikasi mereka secara kelompok dan formal. Wacana dikotomi santri-abangan kini sudah benar-benar hilang. Demokrasi membuat politik masyarakat muncul dengan aspirasinya yang lebih *genuine*. Simbol-simbol Islam sudah tidak lagi mengelompok dalam satu komunitas eksklusif. Partai-partai Islam

kini bermunculan lagi, aspirasi syariat Islam bebas diperjuangkan, kelas menengah menyebar di berbagai kelompok dan kekuatan politik. Kontes politik sudah bergeser dari *afiliasi tradisional* (santri-abangan) kepada *afiliasi rasional* (aspirasi murni). Dalam komunitas internal umat Islam, *afiliasi rasional* telah memunculkan sebuah bentuk kompetisi baru yaitu kontes antara kelompok Islam liberal yang sekuler, pluralis dan inklusif dengan kelompok fundamental yang eksklusif, *concern* pada simbol-simbol Islam dan formalistis. *Now Islam is everywhere!* dan spesies kelas menengah berperan signifikan dibalik semua perubahan ini. Mereka tetap hidup, bergerak dan bekerja. Mereka hidup sebagai pekerja seni, pemikir dalam kelompok studi, pengusaha dalam kelompok ekonomi, penentu dalam kebijakan publik, kelompok strategis dalam medan politik, sebagai lapisan elit dalam komunitas Islam sendiri, dan seterusnya. Dalam komunitas umat, mereka menjadi penggerak dan inisiator dalam kelompok liberal dan sekuler tapi mereka juga hidup dan menjadi penjaga kelompok formal dan radikal. Mengenali sosoknya lebih dekat dari simbol-simbol kulturalnya adalah sebuah studi yang menarik dan menggemaskan.

2. Transformasi Pendidikan di Pesantren

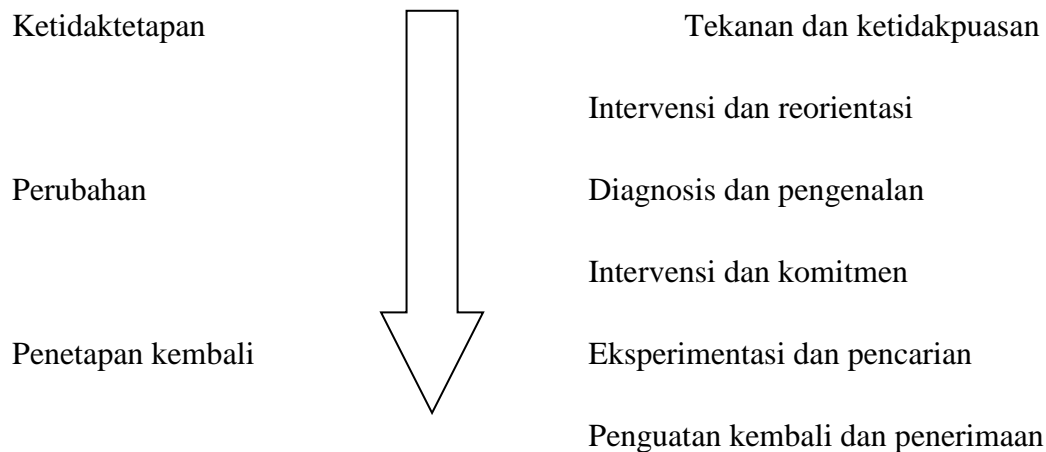
Pada mulanya pesantren memang institusi pendidikan tradisional. Demikian karena di pesantren itulah ajaran-ajaran Islam yang berdasarkan kitab-kitab klasik diajarkan. Tradisionalisme pesantren semakin nampak apabila dipertentangkan dengan sekolah yang relatif lebih maju karena memakai cara-cara modern. Dan pesantren pun masih nampak tradisional jika dibandingkan dengan madrasah, model sekolah Islam, yang juga modern.

Dengan adanya sekolah dan madrasah, secara praktis pesantren sudah tertantang. Masyarakat Islam di Indonesia sudah punya pilihan lain selain pesantren. Terhadap tantangan ini sebagian pesantren mencoba menyesuaikan diri. Antara lain dengan memasukkan sistem pembelajaran formal seperti yang dilakukan di sekolah dan madrasah. Sistem kiai yang bersifat kharismatik pun menyesuaikan diri dengan sistem guru kolektif. Kepemilikan pesantren yang dulunya bersifat individual dan kekeluargaan, kini berubah menjadi kolektif dan terbuka, yaitu berbentuk yayasan. Untuk hal ini, penilaian dari Weber (1968) bisa masuk, yaitu terjadinya transformasi dari yang dominasinya kepemimpinan karismatik ke arah yang lebih demokratis. Tentang transformasi karismatik ke demokratis ini dikonfirmasi oleh kajian Epley (2015) yang menyimpulkan dari laporan Hefner (2000) mengenai KH. Abdurrahman Wahid yang mengubah organisasi Nahdlatul Ulama (NU), “*transforming it from a simple vehicle of ulama representation into an agent of grassroots development and pluralist democracy*” (h. 92).

Begitulah maka teori dari Huse (1979) mengenai proses perubahan suatu organisasi bisa mendapat tempat di pesantren. Yaitu bahwa perubahan itu terjadi setelah disadari adanya

ketidaktetapan yang menimbulkan fenomena tekanan dan ketidakpuasan, yang kemudian menimbulkan intervensi dan reorientasi. Maka, dalam rangka perubahan, diagnosis dan pengenalan kepada hal yang baru yang disertai dengan intervensi dan komitmen pun terjadi. Dari situ dapatlah dibuat fase penetapan kembali dengan membuat percobaan dan pencarian sesuatu yang baru disertai dengan penguatan kembali dan penerimaan.

Bagan 3. Proses Perubahan Pesantren



Sumber: Huse, 1979.

Teori perubahan dari Huse (1979) di atas hampir sama dengan teori A-G-I-L (*Adaptation - Goal attainment - Integration - Latent pattern maintenance*) dari Parsons (1963) dan Poloma (1979). Karena memang ada proses adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi, dan pemeliharaan pola lama.

Proses adaptasi terhadap modernitas dan pembangunan memang tengah berlangsung di pesantren-pesantren. Pesantren yang dulunya hanya satu jenis, yaitu *salafi* (tradisional) saja, kini sudah menjadi tiga jenis, yaitu dengan tambahan jenis *khalafi* (modern) dan campuran (kombinasi). Nampak pula bahwa pesantren *salafi* jumlahnya semakin sedikit dan jenis kombinasi semakin banyak.

Nampaklah bahwa zaman tengah berubah. Hal itupun dialami pesantren. Pesantren-pesantren yang masih kukuh untuk mengambil jalan tradisional pun tengah mengalami modernisasi, baik dari segi ko-kurikulum, legalitas, maupun penggunaan teknologi modern seperti komputer bahkan radio.

Demikianlah, perubahan pada pesantren merupakan suatu perubahan yang bersifat sistemik. Artinya, perubahan satu hal akan mengubah pada hal lainnya. Albrecht (1978) mengemukakan bahwa empat sistem utama dalam suatu organisasi, yaitu sistem teknik, sistem sosial, sistem administrasi, dan sistem strategis akan saling mengoreksi diri. Proses perubahan yang serentak itu memang terjadi di pesantren.

Perubahan (transformasi) yang terjadi pada pesantren adalah pesantren memperbaiki dirinya menjadi modern. Dan kemodernan yang merupakan kehendak merubah dari kejumudan menuju kemajuan itu merupakan tuntutan masyarakat (*social demand*) (Korten & Alfonso, 1981). Kajian menemukan bahwa pihak orang tua santri sebagai pelanggan (*customer*) dari pesantren sudah menuntut bahwa pesantren mestilah memberikan ilmu-ilmu yang diperlukan oleh individu-individu modern. Demikian karena dunia industri seperti sekarang menuntut jenis manusia lain yang mesti dikeluarkan oleh institusi pendidikan (Toffler, 1970). Di antara ilmu-ilmu yang dituntut oleh masyarakat untuk diadakan oleh pihak pesantren adalah ilmu-ilmu bahasa internasional seperti Arab dan Inggris dan ilmu-ilmu praktis untuk bekal hidup sehabis keluar dari pesantren.

Memang belum semua pesantren sedia untuk segera melakukan pembenahan diri dan persiapan untuk menjadi modern. Sebab selalu saja ada rintangan-rintangan untuk mewujudkannya, di antaranya adalah letaknya yang berada jauh di perdesaan, lingkungan yang masih saja diliputi budaya agraria, manajemen pesantren masih bersifat kekeluargaan, teknologi yang belum berkembang, dan sebagainya.

Tetapi bahwa pesantren mesti menjawab tuntutan masyarakat tadi jika hendak melanggengkan dirinya sebagai pusat kegiatan komunitas adalah juga kenyataan yang tak boleh disangkal. Sebab, jika pesantren tidak mengikuti kehendak masyarakat untuk mengikuti kemajuan, pesantren akan ditinggalkan orang, dan cerita pesantren hanyalah sebagai cerita masa lalu. *Trend* masyarakat sekarang menuntut bahwa pesantren bukan hanya berpenampilan desa, tetapi juga siap sedia untuk berpenampilan kota.

Sebab, di belahan dunia lain pun, modernisasi, termasuk modernisasi sistem pendidikan, itu dilegitimasi sebagai perangkat untuk memperkuat umat Islam itu sendiri (Sikand dalam Noor, et.al., 2008).

Penanaman karakter Islam adalah sesuatu yang sudah *given* bagi pesantren. Namun, bagaimana jika pesantren pun memicu jiwa *community development* pada diri santrinya? Disitulah keunikannya. Penanaman karakter yang terakhir ini dapat dilihat dalam sedikit cerita penulis dalam penelitian di Bandung Barat, Sukabumi dan Tasikmalaya (Juli-Agustus 2016) berikut ini.

Penanaman karakter pada anak bukanlah hal yang baru. Setiap orang tua di segala zaman selalu menanamkan karakter pada anaknya. Demikian karena hidup tanpa karakter berarti hidup tanpa tujuan, tanpa ruh, dan tanpa semangat. Karakter sebagai modal psiko-mental, dengan demikian, harus diturunkan kepada anak sejalan dengan menurunkan kemampuan mereka untuk terus hidup. Itulah yang selalu dilakukan oleh para orang tua.

Secara umum kita bisa katakan bahwa teori-teori penanaman karakter yang sesuai dengan kehendak masyarakat, atau apa yang disebut sosialisasi sangatlah bertaburan. Misalnya, ada teori yang menumpukan perhatian pada beberapa hal seperti melihat perkembangan kognitif (seperti Piaget), penanaman moral dan identitas personal melalui hubungan kekeluargaan (seperti Freud), penerapan kategori moral dan nilai (seperti Durkheim), konsep diri dan identitas sosial (seperti Mead), dan perkembangan keterampilan sosial yang membuat keberhasilan interaksi, terutama dalam komunikasi linguistik (seperti Bernstein).

Memang, secara sosiologis, karena kita berkembang dan bermasyarakat, di masyarakat kita muncul pembagian tugas (*division of labor*), misalnya dengan adanya tenaga yang mengajarkan kemampuan dan karakter kepada generasi muda. Mereka dikenal dengan guru, ustadz, tutor, dan sebagainya. Dan mereka tidak hanya mengajar dari rumah ke rumah, atau di rumah mereka, atau di tempat ibadah. Mereka pun mempunyai lembaga pendidikan.

Maka, kepada guru-guru di lembaga-lembaga pendidikan itulah tiap-tiap keluarga menitipkan anak-anaknya untuk dididik. Di situlah karakter pun ditempa dan ditanamkan, yang kemudian tumbuh dan berkembang. Demikian karena di lembaga-lembaga pendidikan itulah generasi muda kita diasuh, dididik, bahkan menghabiskan usia persekolahan mereka. Harapan masyarakat terhadap lulusan pesantren, yang pada umumnya disuarakan oleh orang tua santri, haruslah memiliki akhlak yang mulia (*akhlaqul karimah*), memiliki keilmuan agama yang teguh (*tafaqquh fiddin*), menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK), dan memiliki keterampilan. Berikut wawancara dengan orang tua santri dari SMP Al-Muttaqin Kota Tasikmalaya, yang juga bertindak selaku ‘pasar’ (*market*) pesantren.

“Yang diinginkan oleh orang tua adalah bahwa anak itu harus bisa mandiri. Syukur-syukur kalau di pesantren itu diajarkan ilmu yang membuat anak mempunyai keahlian. Karena kalau tidak mandiri, tujuan menyekolahkan anak ke pesantren itu tidak sempurna, cuma masalah agama saja. Akal dan hati dipenuhi, tetapi dalam mengarungi kehidupan di masyarakat itu kurang. Sebab sekarang ini masyarakat sebetulnya mengarah pada itu... Yang diharapkan adalah apakah si anak itu bisa membantu orang tua, atau sekurang-kurangnya dia bisa mandiri.”

Harapan bahwa santri mesti mempunyai kemahiran hidup seperti disebutkan di atas barangkali bisa saja dipenuhi dengan menitipkan anak ke pesantren manapun, karena hampir semua pesantren memberi pelajaran kemahiran hidup. Yang berbeda adalah bahwa pesantren tradisional masihlah hanya memberikan kemahiran hidup yang bersifat agraris, pertanian saja. Sementara itu, perkembangan zaman memerlukan kemahiran hidup yang lain. Sebagian orang tua sudah tidak percaya lagi kepada pesantren tradisional untuk mendidik anaknya. Mereka menginginkan lebih, yaitu perubahan nasib dari petani ke profesi yang lain. Berikut salah satu wawancara dengan seorang orang tua santri dari SMP Serba Bhakti Ponpes Suryalaya, Tasikmalaya:

“Kekurangan pesantren *salafi* itu bahasa. Cita-cita saya memasukkan anak ke pesantren yang modern adalah supaya dapat bahasa Arab dan bahasa Inggris. Karena saya sendiri, orang tuanya, pengetahuan dan pekerjaannya gitu-gitu aja. Mungkin anak saya nanti bisa jadi pengajar, guru atau dosen. Selain itu, seringkali ke sini ada turis-turis asing, bolehlah anak saya nanti menjadi penerjemah. Kemarin juga ada orang Amerika, masyarakat sini gak ada yang bisa berkomunikasi. Kalau bahasa saja memang bisa di tempat lain, tetapi kita juga mengharapkan anak mendapatkan ilmu agama, makanya menyekolahkan anak ke pesantren.”

Pesantren yang mempunyai program pendidikan formal, sehingga mempunyai ijazah yang diakui oleh perguruan tinggi adalah sesuatu yang diperlukan oleh orang tua yang berpandangan modern. Sebab tanpa bisa meneruskan sekolah, pesantren dianggap hanyalah akan mematikan bakat anak. Berikut adalah salah sebuah wawancara dengan salah seorang orang tua santri dari SMP Amanah, Kota Tasikmalaya:

“Di pesantren anak saya, di situ ada alumni Gontor. Kayaknya punya nilai lebih Pak, termasuk dibandingkan dengan sekolah standard nasional, saya masih berani bersaing dengan sekolah nasional. Di pesantren yang diutamakan itu bahasa, bahasa Arab dan bahasa Inggris, sedangkan di sekolah standard nasional paling kan cuma di kelas saja pake bahasa Inggris... santri-santri bisa meneruskan sekolah dengan mengambil jurusan lain selain agama. Jadi ke pesantren itu dibekali untuk akhirat, tetapi dunhal itu juga ada.”

Perkembangan selanjutnya adalah Kemdikbud dan Kemenag membantu proses modernisasi pesantren. Kemdikbud dan Kemenag menawarkan pihak pesantren sistem sekolah dan madrasah mereka untuk dijadikan tolak ukur pendidikan. Sekolah dan madrasah itu pun mengeluarkan ijazah yang dapat dipakai oleh lulusannya untuk mencari pekerjaan. Berikut wawancara dengan Pengawas Sekolah di Tasikmalaya.

“Sebenarnya pesantren itu sudah bagus modalnya dari segi perbaikan akhlak. Tinggal bahwa pesantren itu harus mengikut zaman, yaitu bahwa lembaga pendidikan bisa mengeluarkan ijazah yang dapat dipakai dalam lapangan pekerjaan formal. Karena legalitas formal itu sudah banyak dituntut oleh berbagai lapangan pekerjaan. Itulah maka pihak pemerintah memberikan peluang pesantren untuk membuka sekolah atau madrasah. Bahkan bagi

mereka yang belum membuka sekolah atau madrasah pun, pemerintah menawarkan paket-paket A, B, C yang menyetarakan sekolah atau madrasah tadi.”

Untuk mendapat ijazah tersebut, pihak pesantren mau tidak mau mesti menerima 100 persen semua kurikulum yang dijadikan standard. Bagi pesantren-pesantren yang mempunyai sekolah atau madrasah, mata pelajaran yang bersifat kepesantrenan hanyalah disampaikan ketika di luar waktu sekolah.

Dalam kenyataannya, kemudian, banyak pesantren yang mengadakan sekolah seperti SMP, SMA dan SMK. Setidaknya begitulah pengakuan Kyai Fauzi dari Al-Masthuriyah, Kab. Sukabumi. Menurutnya, pesantren semakin ramai dan bergairah setelah adanya sekolah-sekolah; yang terakhir dengan didirikannya SMP yang mendapatkan pembinaan Kemdikbud. Hal itupun diakui oleh Ust. Mustiali, Wakasek SMP Al-Syafi'iyah di kabupaten yang sama. Menurut beliau, “para orang tua, terutama yang datang dari Jakarta, menuntut pembukaan sekolah di pesantren ini.”

Sekolah berbasis pesantren memang sudah banyak berkembang tumbuh di masyarakat. Hal itu kebanyakannya merupakan respon pihak pesantren dan masyarakat pada umumnya atas perkembangan zaman yang menuntut diapresiasinya ilmu-ilmu kemodernan. Namun, apresiasi itu tentu berbeda-beda dari segi pelaksanaannya. Demikian karena pihak pesantren pun berbeda-beda dari segi kemampuan dan resepsinya atas pendidikan model sekolah. Dari sini muncullah respon dari pihak pemerintah. Bagi mensukseskan pendidikan tersebut Kemdikbud dan Kemenag membantu memberikan fasilitas pendidikan seperti buku-buku, laboratorium, dan bangunan. Bantuan pemerintah tersebut memang diperlukan oleh pesantren-pesantren yang menyelenggarakan sekolah atau madrasah. Namun ada di antara pihak pesantren yang tidak mau menerima bantuan tersebut dengan alasan-alasan tertentu.

Dalam apresiasinya terhadap pesantren yang mendirikan sekolah, pihak pemerintah telah melakukan kajian dan menyiapkan berbagai macam proyek untuk membantu kelancaran sekolah berbasis pesantren. Pemerintah (Kemdikbud, *Panduan Pelaksanaan Penyaluran dan Pemanfaatan Bantuan Pembinaan SMP Berbasis Pesantren*, 2012) mengakui bahwa Sekolah Berbasis Pesantren (SBP) adalah sekolah yang mengintegrasikan keunggulan sistem pendidikan sekolah dan pesantren. Pada tataran implementasinya, SBP menitikberatkan pada: (a) peningkatan keimanan, ketakwaan, dan akhlak mulia serta kemandirian dalam hidup (b) pengembangan kemampuan akademik dan keterampilan. Pilihan memadukan sistem sekolah dan Pesantren ini diambil setelah melihat dan mengamati secara seksama mutu pendidikan yang dilahirkan oleh masing-masing sistem. Secara umum, pesantren dan sekolah merupakan dua satuan pendidikan yang masing-masing memiliki

keunggulan yang berbeda satu sama lain. Bila mereka berjalan sendiri-sendiri, ada potensi dan kekuatan pendidikan yang pemanfaatannya kurang optimal. Namun bila kedua unggulan itu dapat disatukan, maka akan lahir sebuah kekuatan pendidikan yang komprehensif untuk melahirkan anak Indonesia yang unggul.

Kemdikbud (2012) menilai keunggulan yang dikembangkan dalam SBP adalah nilai-nilai keunggulan yang dimiliki oleh sistem pesantren dan keunggulan yang dimiliki oleh sistem persekolahan. Nilai unggul yang dimiliki sistem pesantren adalah kekuatannya dalam pengembangan akhlak mulia dan pembinaan kepribadian, sedangkan nilai unggul yang dimiliki sistem sekolah adalah kekuatannya dalam pengembangan mutu akademis. Hal ini diakui oleh Kyai Baihaqi dari Pesantren Darul Falah, Cihampelas, Bandung Barat. Menurutnya, setelah adanya sekolah, pesantren menjadi lebih maju, sehingga penduduk sekitar pun akhirnya banyak yang menyekolahkan anaknya ke pesantren tersebut, karena banyaknya anak yang mesantren dari luar daerah. “Akhirnya,” demikian Kyai Baihaqi, “pesantren pun membuka SMP yang kedua, khusus untuk para penduduk sekitar.”

Untuk mendorong pencapaian tujuan yang diharapkan, berbagai langkah telah diambil dalam bentuk bantuan pemenuhan ketersediaan sumber daya pendidikan, seperti bantuan pembangunan RKB dan ruang belajar lainnya, alat pembelajaran, workshop pengembangan KTSP, bantuan pembinaan SBP, bantuan pengembangan SBP. Upaya-upaya tersebut merupakan bagian dari pelaksanaan lima misi Direktorat Pembinaan SMP Dirjen Dikdasmen Kemdikbud, yaitu Ketersediaan, Keterjangkauan, Kualitas, Kesetaraan dan Kepastian memperoleh layanan pendidikan yang bermutu (5 K).

Demikianlah sehingga, diakui oleh Pemimpin Pesantren Al-Fattah, Gunung Halu, Bandung Barat, bahwa dengan berdirinya sekolah di pesantrennya, apalagi banyak kegiatannya, santri-santri semakin banyak yang datang dan bermukim di pesantren. Hal ini sangat berkaitan erat dengan tujuan dunia (yaitu pandai untuk hidup *survival*) dan tujuan akhirat (yaitu memahami ilmu agama) yang dilaksanakan secara bersamaan di pesantren tersebut.

Selain kemahiran keagamaan, kemahiran yang bersifat keduniaan seperti kemahiran vokasi, kewirausahaan dan teknologi pun dipelajari dan diajarkan di pesantren. Yang membedakannya adalah tujuan dari pesantren itu sendiri.

Pesantren-pesantren tradisional seperti Miftahul Huda dan Asy-Syahidiyah di Tasikmalaya menjalankan program yang bersifat pertanian, penternakan, perkebunan, dan pertukangan. Di

pesantren-pesantren tersebut selalu diadakan latihan (*workshop*) dan bekerja terus di ladang (magang). Oleh karena itu, gaya pendidikannya adalah belajar sambil bekerja (*learning by doing*).

Metode belajar secara praktis pun dilakukan dalam bidang kewirausahaan. Kegiatan yang berkaitan dengan pengembangan ekonomi tersebut dijalankan agar pondok pesantren mempunyai kegiatan yang dapat menunjang kegiatan operasionalnya. Kegiatan produktif yang diselenggarakan oleh pesantren meliputi koperasi, Wartel (warung telekomunikasi), usaha dalam bidang agrobisnis (jual beli hasil pertanian), dan perdagangan umum. Bagi keseluruhan kegiatan tersebut, santri-santri dilibatkan untuk belajar mengurusnya. Berikut adalah wawancara dengan santri senior di Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya, Tasikmalaya:

“Di sini santri dididik kemahiran lain selain kemahiran keagamaan: santri membantu dewan kiai ke sawah atau di toko. Jadi dipelajari supaya bisa. Selain tani, perdagangan, radio, dan sebagainya. Tetapi tidak semua santri harus belajar bekerja karena keterbatasan bidang pekerjaan. Di radio saja hanya 6 orang.... Pada tahun 2006 ada yang memberi mesin membuat kain atau pemintal benang, tapi kurang terorganisir dan santri padat pelajaran. Jadi begitulah santri pagi masuk, habis duhur ada pelajaran lagi. Jadi dari pagi sampai siang ada yang koilulah (tidur), ada yang kerja, ada yang belajar sendiri.”

Begitu juga dengan kemahiran teknologi. Teknologi yang ada seperti komputer diperkenalkan kepada para santri untuk dipelajari walaupun dilakukan secara bergiliran. Skenario ini demikian karena kekurangan fasilitas teknologi di pesantren.

Keberadaan pendidikan keterampilan di pesantren-pesantren tradisional dan modern sesungguhnya merupakan pendidikan sampingan (ko-kurikulum). Yang berbeda adalah fokus kokurikulum tersebut. Misalnya, di pesantren-pesantren tradisional, kemahiran hidup yang ditawarkan kepada santri adalah kemahiran hidup di pedesaan seperti masalah pertanian. Sementara itu, di pesantren-pesantren modern, kemahiran hidup sudah mengarah kepada gaya profesionalisme hidup di perkotaan seperti latihan jurnalistik, kemahiran berbahasa Inggris, kemahiran berdebat dan retorika, dan lain-lain. Namun begitu, semua kemahiran hidup tersebut masihlah bersifat kokurikulum. Berikut wawancara dengan Kepala Sekolah SMP Al-Muttaqin, Kota Tasikmalaya.

“Kalau yang saya tahu itu ya, rata-rata kultur lulusan pesantren adalah berdiri sendiri. Mereka realistis dalam arti begini, mereka itu lebih baik bisa kerja dari cari kerja. Kalau saya dengar perkataan mereka, ‘*ah keur naon sakola luhur-luhur ari ngan saukur neangan gawe mah, sarjana ge loba nu nganggur*’ [‘ah buat apa sekolah tinggi-tinggi kalau hanya buat cari kerja mah, sarjana juga banyak yang menganggur’]. Keinginan mereka kemudian adalah menciptakan lapangan kerja. Jadi sebarannya bervariasi. Makanya kita tidak mengukur, lulusan pesantren bisa apa, bisa segalanya gitu. Jadi mereka itu masalah teknis teknologi itu ya ngikut aja. Kalau musimnya tani ya tani, kalau musimnya administrasi ya

administrasi, jurnalistik ya jurnalistik, bahasa Inggris ya bahasa Inggris. Yang jelas saya lihat lulusan pesantren mempunyai semangat hidup yang tinggi.”

Kemudian, mengenai latihan keterampilan yang didukung pelaksanaannya oleh Kemdikbud, telah sangat membantu sekolah-sekolah. Berdasarkan wawancara langsung dengan para Kepala Sekolah dan tutor-tutor keterampilan di SMP-SMP Berbasis Pesantren Kabupaten Sukabumi, Provinsi Jawa Barat, didapatkan bahwa program-program yang sudah diusulkan sebelumnya untuk Tahun 2015 itu sudah dilaksanakan dengan sebaik-baiknya di sekolah-sekolah. Para guru juga mengatakan bahwa keberadaan program pembinaan itu sangat membantu para guru dalam mengajar kepada para siswanya yang notabene sekaligus santri. Begitu pula, peralatan pendidikan itu sangat membantu para siswa dalam memahami dan menguasai pelajaran keterampilan, untuk menjadi bekal mereka kelak di kemudian hari.

Kondisi peralatan keterampilan masih bagus, masih dipakai, dan ditempatkan di gedung dengan baik. Secara umum, tidak ada kesulitan dari pihak sekolah dalam memanfaatkan peralatan Keterampilan Siswa Berbasis Pesantren dari Pemerintah Pusat Tahun 2015. Namun demikian, hampir kebanyakan keterampilan di SMP-SMP BP Kab. Sukabumi bersifat tata boga, kecuali SMP Az-Zainiyah yang bersifat tata busana. Dalam hal tata boga, kebanyakan lebih terfokus pada kripik singkong, kecuali SMP Al-Masturiyah yang membuat produk berbahan jagung, yaitu emping jagung dan puding jagung. Kripik singkong yang diproduksi oleh SMP Al-Bashry dan SMP As-Syafi'iyah pun tidak mau ketinggalan di bidang kreativitas, mereka membuat kripik singkong berbagai rasa seperti rasa asin, rasa manis, rasa pedas, bahkan rasa keju. Khusus SMP Al-Bashry, anak-anak santri bisa pula memproduksi *cheese stick* (baca: sistik).

Namun, hampir semua pihak sekolah meminta pembinaan lain, terutama pelatihan guru-guru, latihan siswa, dan peralatan sekolah yang dapat memacu prestasi di bidang Matematika dan IPA. Dengan itu diharapkan akan dapat mengirimkan peserta ke olimpiade-olimpiade. Demikian itu karena peralatan keterampilan yang ada telah mampu membantu siswa dalam memperdalam dan memperluas wawasan pelajaran tentang kehidupan, terutama wirausaha. Untuk mereka yang berada di pedesaan atau di perkotaan yang berasal dari keluarga yang kurang beruntung, hal ini dipandang sangat maju. Untuk itu, para kepala sekolah menginginkan program pembinaan dan keterampilan untuk siswa SMP berbasis pesantren ini untuk tetap dilanjutkan. Dan untuk tujuan ini subsidi dari Pemerintah Pusat sangat diharapkan.

Menurut para kepala sekolah SMP BP di Kabupaten Sukabumi, para siswa sangat bergairah ketika mereka belajar di luar kelas, yaitu misalnya dengan belajar keterampilan. Kegairahan seperti ini memang membuat mereka lebih bersemangat lagi dalam melakukan Kegiatan Belajar Mengajar

(KBM) di sekolah. Mereka katakan, “seperti segar kembali.” Pihak pengelola sekolah sendiri tidak mempunyai kendala dalam menjalankan semua aktivitas yang berhubungan dengan pembinaan SMP Berbasis Pesantren. Namun, ada hal-hal yang disarankan untuk kebaikan program tersebut di sekolah-sekolah SMP BP di Sukabumi, yaitu diantaranya:

- 1) Diperlukan program tingkat mahir untuk kelas VIII dan terampil untuk kelas IX. Demikian karena selama ini hanya melakukan keterampilan tingkat dasar.
- 2) Supaya program pembinaan dilanjutkan karena hal itu membantu kemandirian pesantren dan kemampuan siswa untuk pada saatnya nanti terjun ke masyarakat dan dunia usaha.
- 3) Diperlukan adanya pelatihan untuk para tutor, apabila ada perkembangan baru baik dalam produksi maupun pemasaran.
- 4) Diusulkan supaya ada pelatihan pertukangan untuk santri putera. Demikian karena keterampilan tata boga dan busana lebih ditekuni oleh santri puteri.
- 5) Diteruskan kerja sama dengan pihak-pihak yang dapat memelihara kelangsungan pembinaan SMP Berbasis Pesantren, seperti dengan pihak Kemdikbud, Kementerian Agama, dan lain-lain atau melakukan terobosan baru dengan melakukan kerjasama dengan Kementerian Pertanian atau Perindustrian.

Walhasil, tentang keterampilan ini Pesantren Suryalaya menegaskan sebagai pemenuhan tujuan hidup, yaitu santri harus mempunyai kualitas sebagai wakil Allah di muka bumi (Khalifah) yang bisa berbuat banyak untuk kelangsungan hidupnya; tetapi tidak boleh melupakan posisi manusia sebagai hamba Allah (Abdullah). Keduanya harus dijalankan secara sekaligus, tidak separuh-separuh (*Satu Abad Pondok Pesantren Suryalaya*, 2005).

Demikianlah, dengan bantuan berbagai pihak, lembaga pendidikan agama seperti pesantren pun dapat memberi semangat kepada para santrinya untuk mempunyai karakter tidak pantang menyerah, optimis, dan bekerja keras. Tidak heran jika kemudian, nantinya, pesantren tidak hanya mampu melahirkan ulama saja, malah bisa pula memunculkan orang yang mampu bekerja dalam berbagai bidang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Kadir, Emo Kastama. 1990. *Inabah Suryalaya*, Tasikmalaya: Serbabakti.
- Abdullah, Taufik. 1986. "The Pesantren in Historical Perspective," in Abdullah, Taufik and Siddique, Sharon (eds.), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Albrecht, Karl. 1978. *Successful Management by Objectives: An Action Manual*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. & Englewood Cliffs.
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. 1989. *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Mizan Bandung.
- Ali, Fachry. 1986. *Refleksi Faham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*, Jakarta, Gramedia.
- AMIDA (Himpunan Alumni Miftahul Huda). 2008. *Draf Musyawarah Kerja (Muker) Ke-30 Tahun 1429 H/2008 M*, Tasikmalaya: Manonjaya.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1990. *Language and Power. Exploring Political Culture in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, [1972].
- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia. Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Atlas Provinsi*, 2006.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Tasikmalaya, *Kabupaten Tasikmalaya Dalam Angka*, 2008.
- Badan Pusat Statistik Tahun 2004. *Hasil Pemutakhiran dalam Rangka Pemilihan Presiden Tahun 2004*.
- Beckhard, Richard. 1969. *Organization Development*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Bertalanffy, Ludwig von. 1973. *The General Systems Theory*, New York: G. Braziller.
- Boeke J.H. 1942. *The Structure of Netherlands Indian Economy*, New York; Institute of Pacific Relations.
- Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean-Claude. 1977. *Reproduction in Education, Society, and Culture*, London and Beverly Hills: Sage.
- Bruinessen, Martin van. 1999. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Budiman, Arief. 1994. "From Lower to Middle Class: Political Activites Before and After 1988" In David Bouchier and John Legge (eds.), *Democracy in Indonesia 1950s and 1990s*, Melbourne: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1994, hal. 289-235.

- Cahyono, Heru. 1992. *Peranan Ulama dalam Golkar 1971-1980: dari Pemilu sampai Malari*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Chua, Yan Piaw. 2006. *Metode Penyelidikan*, Kuala Lumpur: Mc Graw Hill.
- Dawi, Amir Hasan. 1999. *Pentorian Sosiologi dan Pendidikan*, Tanjong Malim, Perak, Malaysia: Quantum Books.
- Depag R.I., 2006. *Statistik Pendidikan Agama dan Keagamaan Tahun Pelajaran 2005-2006*, Jakarta: Bagian Data dan Informasi Pendidikan, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Departemen Agama.
- Depdikbud. 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Dhofier, Zamakhsari. 1983. *Tradisi Pesantren, Kajian tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, Jakarta.
- Epley, Jennifer L. 2015. "Weber's Theory of Charismatic Leadership: The Case of Muslim Leaders in Contemporary Indonesian Politics," in *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 5, No. 7; July 2015.
- Feillard, André. 1997. "Traditionalist Islam and the State in Indonesia: The Road to Legitimacy and Renewal," dalam Hefner, Robert W. and Patricia Horvatic, eds., *Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, hal. 129-153, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kijaji: the Changing Roles of a Cultural Broker," dalam *Comparative Studies in Society and History*, Vol. II, No. 2.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*, Basicbooks, HarperCollins Publishers.
- Haedari, Amin & Hanif, Abdullah. 2006. *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*. Jakarta: IRD Press.
- Haedari, Amin. 2006. *Transformasi Pesantren: Pengembangan Aspek Pendidikan, Keagamaan dan Sosial*. Editor: Muhammad Adib, Jakarta: Lekdis & Media Nusantara.
- Hefner, R. W. 2000. "Profiles in Pluralism: Religion and Politics in Indonesia" in Silk, M. (Ed.), *Religion on the International News Agenda*, Hartford, CT: The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life.
- Hefner, Robert W. 1993. "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesia Middle Class," *Indonesia*, Number 56 (October) 1993.
- Hefner, Robert W. 1995. "Islamization and Democratization in Indonesia." dalam Hefner, Robert W. and Patricia Horvatic (eds.), *Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hefner, Robert W. 1997. "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries Among Indonesian Muslims," *Indonesia*, Number 64 (October) 1997.

- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Huse, Edgar F. 1979. *The Modern Manager*, New York: West Publishing Company.
- Kahin, George McTurnan. 1970. *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell Paperbacks, Cornell University Press, Ithaca and London, [1952].
- Koontz, Harold; O'Donnell, Cyril; and Weihrich, Heinz. 1986. *Essentials of Management*, New York: McGraw-Hill.
- Korten, David C. and Alfonso, Felipe B. (eds.). 1981. *Bureaucracy and the Poor: Closing the Gap*, Singapore: McGraw-Hill International Book Company, Copyright by Asian Institute of Management, Makatai, Metro Manila, Philippines.
- Kuntowijoyo. 1985. "Muslim Kelas Menengah Indonesia 1910–1950: Sebuah Pencarian Identitas," *Prisma* No. 11, 1985, hal. 35–51.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam. Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Laporan Bulanan Maret 2009*. 2009. Tasikmalaya: Pondok Pesantren Miftahul Huda Manonjaya.
- Lauer, Robert H. 1973. *Perspectives on Social Change*. Boston: Allyn and Bacon, Inc.
- Liddle, R. William. 1996a. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55, No. 3 (August): 1996, hal. 913-934.
- Liddle, R. William. 1996b. *Leadership and Culture in Indonesian Politics*. Sydney: Allen&Unwin.
- Ma'arif, A. Syafi'i. 1993. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish, dkk. (ed.). 1994. *Ensiklopedi Islam, Jilid IV*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Penerbit Mizan, Bandung.
- Mahasin, Aswab. 1984. "The Santri Middle Class: An Insider's View," *Prisma*, English Edition, February.
- Mansurnoor, Iik Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Materi Rapat Anggota Tahunan (RAT) Kopontren Cipasung Tahun Buku 2008*. 2009. Tasikmalaya: Cipasung.
- McVey, Ruth. 1989. "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam J.P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge Universty Press, [1983].
- Manajemen Tahapan Proses Pencapaian Target Dakwah*. 2008. Tasikmalaya: Pondok Pesantren Cipasung.
- Morrish, Ivor. 1978. *The Sociology of Education: An Introduction*, Unwin Education Books, Series Editor: Ivor Morrish, London: George Allen & Unwin, (1972), 2nd edition.

- Mustari, Mohamad, and M. Taufik Rahman. 2010. *Peranan pesantren dalam pembangunan pendidikan masyarakat desa*. MultiPress.
- Naisbitt, John. 1990. *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*. New York: Avon Books.
- Nakamura, Mitsuo. 1993. *The Emergence of Islamizing Middle Class and the Dialectics of Political Islam in the New Order of Indonesia: Preludes to Informations of the ICMI*. A paper presented at Honolulu's seminar on "Islam and the Social Construction of Identities: Comparative Perspective on Southeast Asian Muslim," 4–6 August 1993.
- Neher, Clark. D. 1981. *Politics in Southeast Asia*, Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company, Inc.
- Noer, Deliar. 1984. *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.
- Ohmae, Kenichi. 1991. *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New World Order*. Boston, MA: Harvard Business Review.
- Parsons, Talcott. 1963. *Structure and Process in Modern Societies*. New York: The Free Press of Glencoe, (1960), 2nd Edition.
- Parsons, Talcott. 1971. *The System of Modern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. & Englewood Cliffs.
- Patton, Michael Quinn. 2002. *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 3rd edition, London: Sage Publications, (1990).
- Pengembangan dan Peningkatan Dakwah, Tabligh, dan Ceramah*. 2005. Tasikmalaya: Pondok Pesantren Cipasung.
- Poloma, Margaret M. 1979. *Contemporary Sociological Theory*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc..
- Pondok Pesantren Miftahul Huda*. 2008. Leaflet, Tasikmalaya: Yayasan Pesantren Miftahul Huda.
- Poston, W. K., Jr., Stone, M. P., and Muther, L. 1992. *Making Schools Work: Practical Management of Support Operation*, Vol. 7, Thousand Oaks, California: Corwin Press.
- Praja, Juhaya S. 1990. "TQN Pondok Pesantren Suryalaya dan Perkembangannya pada Masa Abah Anom (1950-1990)" dalam Harun Nasution, *Thoriqot Qodiriyyah Naqsabandiyyah: Sejarah, Asal-Usul, dan Perkembangannya*, Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubaroqiyyah.
- Prasodjo, Sudjoko (et.al.). 1982. *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*. Jakarta: LP3ES, cetakan ketiga, (1974).
- Profil Miftahul Huda*. 2009. Tasikmalaya: Pondok Pesantren Miftahul Huda Manonjaya.
- Program Pengembangan Agribisnis Melalui Penerapan Teknologi Tepat Guna di Lingkungan Pondok Pesantren Cipasung*, Tasikmalaya: Koperasi Pondok Pesantren Cipasung, 2009.

- Rahardjo, M. Dawam (ed.). 1995. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES).
- Rahman, M. Taufiq. 2011. *Glosari Teori Sosial*. Bandung: Ibnu Sina Press.
- Ramage, Douglas E. 1995. *Politics in Indonesia. Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London and New York: Routledge.
- Republika*, 21 Februari 1999.
- Republika*, 4 Nopember 1998.
- Ricklefs, M.C. 1981. *A History of Modern Indonesia*, Asian Histories Series: MacMillan.
- Riggs, Fred W. 1975. *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society*, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Risalah Sosialisasi Bibit Padi Hibrida "Bernas"*. 2009. Tasikmalaya: Koperasi Pondok Pesantren Cipasung.
- Salkind, Neil J. 2000. *Exploring Research*, 4th edition, New Jersey, US: Prentice Hall, (1991).
- Samson, Allan. 1970. "A Conception of Politics and Ideology in Contemporary Indonesian Islam" in Karl D. Jackson, *Political Power and Communication in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Schumacher, E.F. 1973. *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. London: Blond & Brggs Ltd.
- Schwarz, Adam. 1994. *Nation in Waiting. Indonesia in the 1990s*, Sydney: Allen & Unwin.
- Sikand, Yoginder. 2008. "Voices for Reform in Indian Madrasas," in Noor, Farish A.; Sikand, Yoginder; van Bruinessen, Martin; *The Madrasa in Asia: Political Activism and International Linkages*, Amsterdam: Amsterdam University Press & ISIM Series on Contemporary Muslim Societies.
- Soedjatmoko. 2001. *Kebudayaan Sosialis*. Jakarta: Melibas.
- Soenarjo, dkk. 1986. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an dan Terjemahannya, Kementerian Agama RI.
- Stalcup, R. J. 1968. *Sociology and Education*, Columbus, Ohio: C. E. Merrill.
- Sukamto. 1999. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Sumarsono, Tatang. 1998. *Sajadah Panjang Bimbo. 30 Tahun Perjalanan Kelompok Musik Religius*, Mizan: Penerbit Mizan.
- Syahid, Achmad (ed.). 2003. *Pesantren dan Pengembangan Ekonomi Umat: Pesantren Al-Ittifaq dalam Perbandingan*. Jakarta: Pekapontren Depag R.I.
- Team Penyusun BKP3, *Peranan Pondok Pesantren dalam Pembangunan*, Jakarta: Paryu Barkah, tt.

Tempo, 3 Januari 1987.

Tempo, 8 Desember 1990.

Tjokroamidjoyo, Bintoro. 1982. *Pengantar Pemikiran tentang Teori dan Strategi Pembangunan Nasional*, Jakarta: Gunung Agung.

Toffler, Alvin. 1970. *Future Shock*. New York: Bantam Books.

Tohir Sh., H. Asep Moh. (ed.). 1999. *Sisi Lain Pesantren Miftahul Huda*, Tasikmalaya: Yayasan Pesantren Miftahul Huda.

Ulil Abshar-Abdalla. 2000. "Kegelisahan Kiai Desa di Kota Metropolitan Jakarta," dalam *BASIS*, Nomor 03-04, Tahun Ke-49, Maret-April 2000, Yogyakarta, Indonesia.

Ummat No. 9 Thn. I, 30 Oktober 1995/Jumadil Akhir 1416H.

Ummat, 19 Februari 1996.

Vatikiotis, Michael R.J. 1996. *Political Change in Southeast Asia, Trimming the Banyan Tree*, London and New York: Routledge.

Wahid, Abdurrahman. 1995. "Pesantren Sebagai Sub Kultur" dalam Rahardjo, M. Dawam, (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.

Wahid, Abdurrahman. 1979. *Bunga Rampai Pesantren*, CV. Dharma Bakti, Jakarta.

Wasistiono, Sadu dan Tahir, M. Irwan. 2006. *Prospek Pengembangan Desa*. Bandung: Fokusmedia dan Lembaga Kajian Manajemen Pemerintahan Daerah.

Weber, Max. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, Transl. and ed. G. Roth and C. Wittich, New York: Bedminster Press, [1921].

Wehrich, Heinz. 1985. *Management Excellence: Productivity Through MBO*. New York: McGraw-Hill Book Company.

Wertheim, W.F. 1975. *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change*, W. van Hoeve LTD – The Hague Bandung, [1956].

Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren-Islamische bildung in Sozialen Wandel*, Disertasi Doktors de Philosophie pada Johan Wolfgang Goethe Universitat, Frankfurt, Jerman, 1983. Diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Butche B. Soendjojo, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.