



ANIEK NURHAYATI, lahir di Kediri, 7 September

1969, putri ketiga dari enam bersaudara, dari bapak *Prof. Dr. H. Bisri Affandi* (almarhum) dan ibu *Shiddiqotun Bisri*. Penulis menghabiskan masa kecil di Kediri sampai kelas 3 SD, kemudian pindah ke Surabaya dan lulus di SDN Jemur Wonosari I Surabaya pada tahun 1982, dilanjutkan SMPN 2 Surabaya (lulus 1985), dan SMAN 16 Surabaya (lulus 1988). Lulus SMA, penulis meneruskan ke Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada dan lulus 1993. Untuk Strata S2, penulis menyelesaikan studi Program Magister Ilmu-ilmu Sosial Universitas Airlangga (lulus 2002), dan tahun 2008 melanjutkan di strata S3 Program Doktor Ilmu Pertanian. Minat Sosiologi Pedesaan, Universitas Brawijaya (lulus 2012). Beberapa *shortcourse* pernah diikuti penulis diantaranya *Curriculum Development* di Canberra University (2011), *Sandwich Program* di Gottingen University (2011), *Gender Mainstreaming And Analysis* di IASTP-Austraining-Flinders University (2007), *English Course* di IASTP – Ialf Bali (2007), *Evaluation And Assesment* di IASTP, *Gender Mainstreaming For Madrasah* di UIN Sunan Kalijaga (2005). Beberapa *research* yang pernah dilakukan penulis diantaranya tentang *Radical Islamic Movement in North Coastal Area, East Java* (2013), *Marketing and Branding of IAIN Sunan Ampel* (2008) *Children Prostitution: Case Study in Kabupaten Probolinggo* (2006), *Women Empowerment in Pesantren, Multicultural Feminist Perspective: : Case Study in Pesantren Tambak Beras Jombang* (2005).

Beberapa karya penulis yang telah terbit, diantaranya *Perempuan dalam Perspektif dan Aksi, Dinamika Masyarakat Pedesaan*, dan *Konstruksi Gender pada Aktivis Perempuan Berlatarbelakang Pesantren*. Tulisannya juga muncul dalam beberapa jurnal diantaranya *Dekonstruksi feminitas Dalam Gerakan teroris di Dunia Islam, Pemetaan Gerakan Politik Islam Radikal di Wilayah Pantura (Tuban, Lamongan, Gresik) Jawa Timur dan Pesantren sebagai Institusi Total Pendidikan*.

Sedari dulu, fitrah lahirnya pesantren di Nusantara adalah berbaur dengan kehidupan masyarakat, tanpa ada penjarakan dan minim persitegangan. Pergulatan pesantren selalu akomodatif, melalui proses penciptaan, negoisasi, resistensi dan modifikasi makna-makna sosial yang menayang dan melekat di masyarakat. Disini lalu melahirkan *'insight'* dakwah yang lembut, humanis dan hampa dari kekerasan. Karenanya, munculnya pesantren yang eksklusif dan radikal sesungguhnya telah mendistorsi peran fitri pesantren. Nah, buku ini layak disambut gegap gempita lewat penelitian disertasi makin menyumbangkan *'amunisi'* pembuktian bagaimana *'Islam Nusantara'* melalui pranata pesantrennya mampu membangun peradaban keindonesiaan yang adiluhung dulu, kini dan masa mendatang.

Prof. Dr. KH. Said Aqil Siraj, MA,
Ketum PBNU dan Guru Besar Luar Biasa
Fak Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, Surabaya

Karya Dr. Aniek Nurhayati ini merupakan hasil penelitian disertasinya. Karya ini tentu menambah khasanah dan memberikan kontribusi penting bagi pemahaman lebih baik tentang perjalanan suatu pesantren di lingkungan masyarakat Jawa. Karena, karya ini mencoba mengungkap keunikan perjalanan suatu pesantren modern (*khalaf*) di lingkungan masyarakat yang sangat kental dengan *"tradisi Jawa"* dan secara geografis memiliki aksesibilitas yang rendah terhadap pusat-pusat informasi dan sosial-ekonomi. Dari judulnya, tampak jelas bahwa karya ini mengkaji pesantren dari salah satu perspektif sosiologi. Oleh karena itu, karya ini sangat menarik untuk dibaca bagi mereka yang ingin memahami, mendalami dan mengembangkan pesantren ke depan.

Prof. Dr. Ir. Kliwon Hidayat, MS
Ketua Laboratorium Komunikasi dan Pemberdayaan Masyarakat,
Fakultas Pertanian Universitas Brawijaya Malang

Buku ini memberikan kontribusi akademik yang sangat signifikan dalam kajian ilmu-ilmu sosial. Salah satu bentuk kontribusi pentingnya adalah pengisian kesenjangan teoretik tentang konstruksi pesantren modern ditengah lingkungan pedesaan melalui perspektif teori konstruksi sosial *Peter L. Berger & Thomas Luckmann* yang ditopang oleh teori kritisnya *Jürgen Habermas*. Dialektika dua teori tersebut mengantarkan penulis pada temuan teori baru yang penulis namakan sebagai *soft-constructivism*, yakni konsep tentang pesantren modern dan konsep tentang masyarakat modern di pedesaan.

Prof. Dr. Masdar Hilmy, MA,
Guru Besar Ilmu Sosiologi UIN Sunan Ampel,
Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Pondok pesantren adalah lembaga yang tidak hanya mengajar santri, tetapi lebih dari itu mendidik santri secara totalitas, mendidik dengan uswah, serta menciptakan milieu untuk menjadi seorang mujahid, da'i, pendidik yang berhasil. Dan ini dilalui pesantren tidak dengan kemewahan, tetapi dengan kesederhanaan.

Ustadz Karno M.Ag,
Pengasuh Pesantren Minhajul Muna, Ponorogo

ISBN 978-602-18131-1-9



daulatpress
aku baca aku jaya

Dr. Aniek Nurhayati

Membangun
Dari Keterpencilan

daulatpress
aku baca aku jaya

Dr. Aniek Nurhayati

Membangun Dari Keterpencilan

Soft Constructivism, Kesadaran Aktor
dan Modernitas Dunia Pesantren di Pedesaan

Buku ini sangat bermanfaat untuk memahami makna dan kedudukan pesantren di Indonesia. Pembaca buku ini bisa belajar bagaimana Islam Indonesia "berfungsi" untuk memelihara masyarakat yang harmonis.

Prof. Dr. Hisanori Kato (*Chuo University Tokyo*)

daulatpress
aku baca aku jaya

MINHAJUL MUNA adalah sebuah pesantren yang terletak di daerah pedesaan di Ponorogo yang memiliki karakteristik berbeda dibanding dengan jenis pesantren pedesaan umumnya. Sejak awal berdirinya tahun 1996, pesantren ini sudah memilih sistem pendidikan modern. Di sinilah peran dari para aktor di pesantren yaitu pimpinan pesantren, didukung oleh ustadz, ustadzah, menjadi semakin penting. Bagaimanapun, mereka harus berhadapan dengan masyarakat tradisional-Jawa, dengan kondisi pola pikir yang masih sangat tradisional didukung dengan kultur abangan yang melekat. Dalam kondisi tersebut, peran para aktor pesantren memiliki tantangan tidak mudah. Tantangan para aktor pesantren merupakan proses-proses untuk menciptakan, menegosiasikan, mempertahankan maupun memodifikasi makna-makna sosial yang ada di masyarakat.

Buku ini mendeskripsikan dan menganalisis tahapan internalisasi para aktor di pesantren dalam memahami dan memaknai tradisi, menganalisis tahapan eksternalisasi berupa produk tradisi yang diwujudkan oleh aktor pesantren, baik di masyarakat maupun di pesantren, apa yang dihasilkan dalam intersubjektivitas antara aktor pesantren dan individu-individu di masyarakat, dan bagaimana kesadaran kritis para aktor, dalam melihat pengetahuan yang terbangun di masyarakat dusun Sambi dan pendidikan Islam modern yang dijalannya, serta bagaimana mereka menginteraksikannya dengan masyarakat. Nah, *Soft constructivism* adalah temuan dari penelitian disertasi ini, yang dapat dipertimbangkan sebagai tool of analysis untuk studi sosiologis yang memiliki kemiripan setting dengan penelitian ini. *Eklektisme* dalam penggunaan teori dalam sosiologi, merupakan langkah rasional dalam membangun teori yang khas Indonesia. Dalam modernisasi di pedesaan, pesantren bisa menjadi *model agent of change*, yang mengawal modernisasi masyarakat untuk berkembang dengan prinsip-prinsip kebaikan dan mensejahterakan masyarakat. Dalam proses pembentukan masyarakat yang didasarkan atas nilai-nilai Islam, terutama di pedesaan, penelitian ini hendk membuktikan bahwa proses tersebut tidak dapat dilakukan dengan kekerasan. Dengan konstruksi yang *soft*, masyarakat lebih mengedepankan unsur kesadaran dalam menerapkan nilai-nilai Islam.

Dr. Aniek Nurhayati



Membangun Dari Keterpencilan

*Soft Constructivism, Kesadaran Aktor dan
Modernitas Dunia Pesantren di Pedesaan*

 **DAULATPRESS**
aku baca aku jaya

MEMBANGUN DARI KETERPENCILAN

Copyright © 2016 by Dr Aniek Nurhayati
All rights reserved
Hak cipta dilindungi Undang-Undang

Penyunting dan Penyelaras Aksara: Soffa Ihsan

Desain isi dan sampul: Jantiko'arts

Diterbitkan oleh
Penerbit Daulat Press Jakarta
Jl. Jatipadang Baru G3 Pasar Minggu, Jakarta Selatan
Telp. 021-78832934, Hotline: 081219091216
Email: daulatpress@yahoo.com

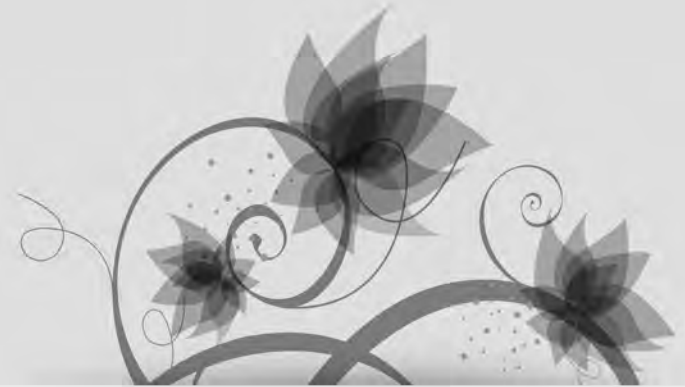
Cetakan I, Mei 2016

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan
Dr Aniek Nurhayati
Membangun Dari Keterpencilan/Dr Aniek Nurhayati
-Jakarta: Daulat Press, 2016.
xx, 368 hlm.; 14x21 cm
ISBN:

**Sanksi Pelanggaran
Pasal 72 UU Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. .000.000.00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000.00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000.00 (lima ratus juta rupiah).

MEMBANGUN DARI KETERPENCILAN
*Soft Constructivism, Kesadaran Aktor dan Modernitas
Dunia Pesantren di Pedesaan*



*Untuk suamiku dan anak-anakku tercinta,
semoga yang tertulis melampaui yang terucap,
senantiasa terpahat manfaat dalam peradaban yang
terus bergeliat menuju kemanusiaan
yang berharkat*





KATA PENGANTAR

Buku yang sampai ke tangan pembaca ini adalah hasil editing dari disertasi yang disusun penulis dalam rangka menyelesaikan studi di jenjang S3, Program Doktor ilmu Pertanian, minat studi Sosiologi Pedesaan, di Universitas Brawijaya. Kisaran tahun 2008 sampai akhir 2012, penulis *wira-wiri* Surabaya-Malang untuk kuliah program S3, dan di pertengahan sampai akhir kuliah, *wira-wiri* ditambah dengan ke lokasi penelitian, yaitu di Pesantren Minhajul Muna, Dusun Sambu, Kecamatan Ngrayun, Kabupaten Ponorogo.

Studi tentang pedesaan di Indonesia, sangat kaya untuk dieksplorasi, apalagi dalam kajian Ilmu-ilmu Sosial, termasuk sosiologi. Kajian sosiologi pedesaan, dalam kacamata penulis, menjadi kajian penting, mengingat sekitar 80% wilayah Indonesian adalah pedesaan.

Realitas sosial pedesaan memiliki warna yang beragam dan unik, tidak saja secara sosiologis, namun juga dalam aspek antropologis, politik, ekonomi, dan lainnya. Pun ketika bertemu dengan agama Islam, daerah pedesaan, terutama yang memiliki kultur Jawa yang kental, juga memiliki keunikan yang berbeda satu dengan yang lain. Kajian-kajian antropologis banyak menguak bagaimana budaya Jawa bersinggungan dengan Islam.

Hal ini yang penulis rasakan di saat masuk di dusun lokasi penelitian ini. Dengan kondisi alam yang masih terpencil (walaupun ini masih bisa diperdebatkan secara akademis), penulis dari waktu ke waktu menemukan variasi tentang bagaimana masyarakat desa ber-Islam setelah berinteraksi dengan para aktor Pesantren Minhajul Muna. Tentu bukan berarti bahwa sebelum ada pesantren, masyarakat tidak tahu tentang Islam, karena secara legal-formal, di KTP, mereka beragama Islam. Bagi penulis, ini sungguh mengejutkan, karena pembacaan sejarah yang selama ini penulis dapatkan adalah Islam masuk ke tanah Jawa telah memiliki riwayat yang panjang. Namun kenyataannya, satu tempat dan tempat lain memiliki sejarah yang berbeda. Cukup mengejutkan bahwa daerah ini mulai berinteraksi dengan Islam di tahun 90-an.

Tentu saja yang dimaksud oleh penulis adalah Islam sebagai agama yang memiliki aturan-aturan; akidah Islam sebagaimana tertera dalam Rukun Iman dan menjalankan

perintah agama yang tertera dalam Rukun Islam, serta berpedoman pada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Sekalipun demikian, masyarakat di Sambi dituntun dengan nilai-nilai Jawa. Sehingga hubungan yang baik dengan sesama terjaga oleh tuntunan budaya Jawa ini, dan sikap rendah hati serta kejujuran, amat dijunjung tinggi. Namun budaya judi dan minum (alkohol) juga sangat kuat, sesuatu yang dilarang oleh syariah Islam. Masyarakat juga mengenal syariah ini ketika pesantren mulai masuk.

Proses pemilihan lokasi penelitian, yaitu di Pesantren Minhajul Muna didasarkan atas beberapa pertimbangan; keunikan kasus; bahwa modernisasi melalui institusi pesantren modern dilakukan di dusun yang memiliki letak terpencil, kondisi masyarakat yang masih memegang teguh nilai-nilai tradisional Jawa, kondisi perekonomian masyarakat yang masih sangat tertinggal; dan pendidikan masyarakat yang masih rendah. Sebagai kajian sosiologi pedesaan, *setting* penelitian ini mencerminkan karakteristik desa yang masih menonjol.

Penulis mendapatkan lokasi penelitian setelah dalam sebuah kesempatan menengok ibu mertua dan kemudian berdiskusi dengan bu Lilik, aktivis organisasi Muslimat¹ yang mengelola Keaksaraan Fungsional (selanjutnya disingkat KF) di dusun Sambi. KF adalah program Pendidikan Luar Sekolah dari Kementerian Pendidikan

1 Muslimat adalah nama organisasi perempuan di bawah organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama.

untuk pemberantasan buta huruf, dan dilakukan dengan bekerjasama dengan organisasi kemasyarakatan, satu diantaranya Muslimat. Pelaksanaan KF di dusun Sambu dipusatkan di Pesantren Minhajul Muna. Karenanya, pada saat penulis bertemu dengan bu Lilik, penulis memutuskan meneliti–bukan Program KF–Pesantren Minhajul Muna. Cerita awal yang penulis dapatkan, pesantren yang memiliki banyak keterbatasan baik sumberdaya manusia dan infrastruktur, namun memiliki semangat untuk membangun pendidikan Islam secara modern.

Perjumpaan lewat cerita tersebut kemudian berlanjut dengan observasi awal, kemudian pencarian data, dan sampai menjelang ujian tertutup, karena pendekatan penelitian yang kualitatif, penulis datang dan pergi ke pesantren ini. Dusun Sambu, yang merupakan lokasi dari pesantren ini, merupakan salah satu dusun yang berada di desa Ngrayun, kecamatan Ngrayun, kabupaten Ponorogo. Melihat posisinya yang ada di kelurahan Ngrayun yang menjadi pusat dari kecamatan Ngrayun, perkiraan orang mungkin akan mudah untuk mengakses dusun ini. Namun nyatanya tidaklah demikian. Untuk menempuh dusun ini, waktu yang diperlukan dari Ponorogo kota. menuju desa Ngrayun ditempuh kira-kira satu jam perjalanan, dan separuh perjalanan adalah area perbukitan dan pegunungan. Tentu satu jam perjalanan tersebut jika membawa kendaraan sendiri. Untuk angkutan umum minibus tua ke arah Ngrayun, dan untuk menempuh

dengan angkutan ini tentu diperlukan waktu yang jauh lebih lama.

Dari Polsek menuju ke dusun Sambu, perjalanan masih harus naik lagi. Makanya, antara dusun Sambu dan Ngrayun (meskipun Ngrayun termasuk juga wilayah pegunungan), terdapat istilah bawah dan atas yaitu istilah yang menyebut bahwa dusun Sambu adalah orang atas karena berada di tempat yang lebih tinggi, sedangkan Ngrayun merupakan orang bawah karena berada di tempat yang lebih rendah. Akses ke dusun ini bisa dilalui dengan berjalan kaki atau mengendarai kendaraan bermotor, baik roda dua maupun empat, namun harus dikemudikan oleh orang yang biasa dengan medan yang naik dan turun dengan ketajaman dan keterjalan yang tinggi. Selain jalan naik turun tanjakan, ia berbatu (makadam) dan beberapa jalan yang harus dilewati adalah dengan bukit dan jurang yang ada di samping kiri dan kanan. Dengan medan seperti itu, perjalanan tujuh kilo menuju pesantren dari Polsek Ngrayun membutuhkan waktu kurang lebih 45 menit dengan kendaraan bermotor. Di beberapa ruas jalan, orang yang dibonceng harus turun, karena resiko terpeleset. Fenomena infrastuktur jalan yang demikian, menurut para aktor pesantren sudah harus disyukuri dibandingkan ketika pesantren belum didirikan. Jalan akses ke Ngrayun dibuat pertama kalinya sebelum pesantren dibangun dengan gotong-royong warga, bertujuan memudahkan material yang masuk

untuk pembangunan pesantren.

Suasana pedesaan dusun Sambi sangat sunyi. Sejauh mata memandang yang terlihat hanya pepohonan, perbukitan dan lembah. Pada malam hari, dapat diketahui di mana ada kehidupan melalui penerangan rumah yang terlihat cahayanya. Karena cahaya yang terlihat berjauhan satu dengan yang lain, maka dapat disimpulkan bahwa rumah-rumah di dusun Sambi berjauhan satu dengan yang lain. Di siang hari, rumah-rumah tersebut banyak yang tersembunyi di antara pepohonan dan bukit.

Berdasarkan kondisi lokasi tersebut dan observasi awal melalui perjumpaan teman-teman di Minhajul Muna, fokus penelitian ini kemudian tertuju pada aktor-aktor pesantren yang telah melakukan pembaharuan. Pilihan perspektif yang digunakan menjadi hal yang tidak mudah, karena meskipun dengan pendekatan kualitatif tidak untuk diuji melalui analisis statistik, namun ini amat penting untuk menuntun penulis dalam mengemukakan pertanyaan penelitian. Setelah semuanya telah mapan, pencarian data dilakukan berbekal pertanyaan penelitian yang diajukan.

Singkatnya, di akhir cerita penulisan data, istilah *soft constructivism* merupakan sebuah konsep yang lahir dari rekonstruksi teori, dimana rekonstruksi teori lahir dari proposisi. Adapun proposisi yang diajukan adalah *statement* yang disusun dari hasil jawaban terhadap pertanyaan penelitian, yang telah dikonfirmasi dengan

teori-teori yang ada dalam sosiologi, sekaligus didialogkan dengan penelitian-penelitian yang temanya mendekati dengan penelitian penulis.

Dengan demikian, eklektisme dalam rekonstruksi teori yang membentuk konsep tentang *soft constructivism*, tidak terhindarkan. Hal ini tidak terhindarkan dan relevan, dalam rangka melihat lebih jauh dalam konteks keindonesiaan, termasuk di dalam studi sosiologis di pedesaan. Bagaimana tidak? Para sosiolog yang mayoritas berasal dari Eropa dan Amerika, banyak mendasarkan teori mereka pada masyarakat industri maju ditengah berkembangnya kapitalisme lanjut dan pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama teknologi informasi. Ini berbeda dengan konteks sosial di Indonesia, terutama di pedesaan. Hal ini menyebabkan teori sosiologi sering “sulit” untuk diformulasikan *par excellence* dalam penelitian tentang masyarakat pedesaan di Indonesia. Di sinilah eklektisme untuk merekonstruksi teori menjadi penting. Di samping itu, dan ini sebagai hal yang terpenting, hasil dari penelitian ini adalah sumbangan kepada ilmu pengetahuan, terutama sosiologi pedesaan, agar berkembang dengan baik di Indonesia yang luas wilayah pedesaannya.

Akhirnya, penulis berharap buku ini bisa memberikan banyak manfaat bagi para pembaca, baik dosen, mahasiswa pascasarjana, maupun peminat Sosiologi Pedesaan. Penulis juga sangat berterima kasih kepada

editor buku ini, yaitu Soffa Ihsan, yang telah sudi membantu editing, memotivasi, maupun menghubungkan penulis dengan penerbit. Juga kepada mereka yang telah memberi sumbangan *endorsment*, yaitu *pertama* Prof. Kliwon yang telah membimbing penulisan disertasi, dan sungguh penulis banyak mendapat pelajaran bagaimana kerja ilmiah yang harus dilakukan oleh mahasiswa S3 dalam menulis disertasi. Tentu saja juga hal-hal lain berupa masukan-masukan untuk mendialogkan hasil penelitian ini dengan penelitian-penelitian lainnya. *Kedua*, Prof. Said Aqil Sirad, Guru Besar Luar Biasa Tasawuf untuk Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UINSA, yang disela-sela kesibukannya sebagai ketua Umum PBNU, bisa menyempatkan diri untuk sekedar membaca ringkasan buku ini dan memberikan *endorsment*-nya. Terima kasih pula pada prof. Masdar, Guru Besar UINSA di bidang Ilmu Sosiologi, yang juga menyempatkan untuk membaca dan memberikan *endorsment*. Semoga sukses mengembangkan Pascasarjana UINSA dan terus berkarya bagi ilmu pengetahuan. Dan terakhir, Ustad Karno, “sang Aktor” pesantren yang banyak membantu penulis dalam mencari data, dan terus menjaga tali silaturahmi dengan penulis pasca penulisan disertasi. Semoga proyek baru, radio Komunitas yang dikembangkan oleh pesantren, bisa melanjutkan misi modernisasi masyarakat.

Penulis juga mengucapkan terima kasih pada Keluarga: suami dan anak-anak tercinta, terima kasih untuk semua

doa, kasih sayang, dukungan dan pengertiannya untuk melepas studi di Malang; ayahanda (almarhum) yang selalu memotivasi selama menempuh studi, namun Allah telah memanggil sebelum penulis menyelesaikan studi ini; ibunda, terima kasih untuk semua doa demi doa yang telah dipanjatkan. Teman-teman di Sosiologi Pedesaan; Bu Milana, tidak akan terlupakan momen kebersamaan selama sandwich di Jerman; mbak Dyah, teman sekamar, teman diskusi, dan suka-duka menyelesaikan disertasi; Pak Jimmy, terima kasih untuk buku-bukunya; Pak Nyoman, terima kasih untuk teman dialog metodologi, juga telah menjadi teman untuk menelusuri kota Malang; Pak Bambang, Pak Yoseph, Bu Benedicta, dan Pak Taufik, terima kasih untuk semua persahabatan, keceriaan dan teman diskusi selama ini.

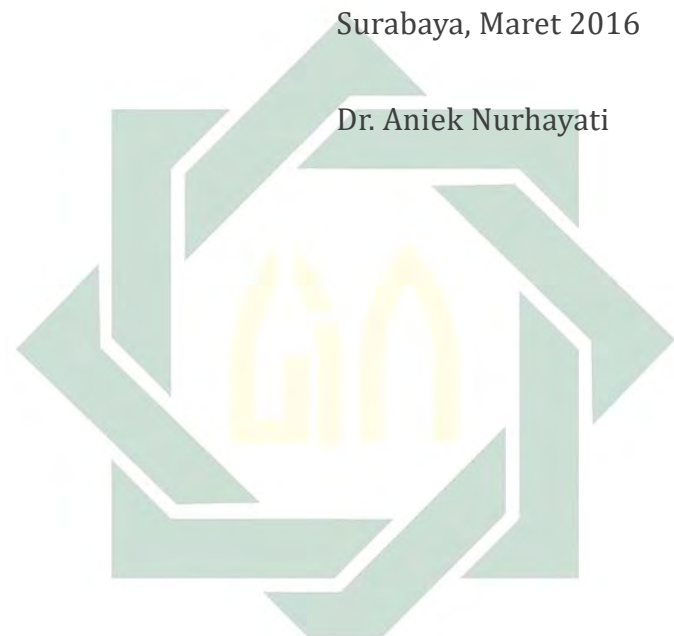
Bapak Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, teman-teman dosen; Ayu terima kasih untuk semua masukan dan bantuan penelusuran pustaka, Pak Fatoni yang memberi wawasan untuk studi Hubungan Internasional, Pak Zaky untuk masukan-masukan tentang Islam dan tradisi, Pak Inung untuk lebih memahami kabupaten Ponorogo, Pak Afdilah untuk informasinya tentang Pesantren Modern Gontor, Pak Herman yang telah memotivasi agar disertasi ini dibukukan, dik Lely, dik Holilah, Anas, pak Biy, pak Andi, dan pak Ainur, juga teman-teman dan staf di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel. Buku ini penulis dedikasikan pula

untuk fakultas tercinta.

Akhirnya, penulis menyadari, pasti tulisan ini masih terdapat kekurangan di sana-sini. Kritik membangun dari pembaca sangat diharapkan. Semoga pula dapat menginspirasi penelitian-penelitian untuk masyarakat pedesaan selanjutnya. *Wallahu a"lam.*

Surabaya, Maret 2016

Dr. Aniek Nurhayati



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI	xvii
BAB SATU PERUBAHAN DARI PINGGIRAN	3
Geliat Desa Gemintang Perubahan	3
Gambaran Awal Pesantren Minhajul Muna	10
Menderet Pertanyaan.....	16
Menjabarkan Konsep.....	18
Memasuki Setting	22
Waktu penelitian.....	25
Menghimpun Data	26
BAB DUA PONOROGO DUSUN SAMBI PESANTREN DAN AKTOR-AKTOR DI DALAMNYA	31
Profil Ponorogo dan Dusun Sambu	31
Dusun Sambu Dalam Keberagaman	36
Sejarah Berdirinya Pesantren Minhajul Muna.....	43
Visi dan Misi	46
Program Pendidikan dan Kurikulum.....	47
Tenaga Pengajar	56
Sarana dan Prasarana.....	57
Posisi Minhajul Muna diantara Pesantren di Ponorogo	58
Profil Para Aktor Pesantren	60

BAB TIGA MENGEMBAN DINAMIKA ZAMAN.....	69
Pesantren Modern; Kelahiran dan Perkembangannya .	69
Pesantren Pada Masa Awal.....	71
Sistem Pesantren Modern.....	78
Perbedaan Pola Kehidupan di Pesantren dengan Pola Kehidupan Masyarakat Umum	80
Berlangsungnya sistem nilai (value system) yang digunakan pesantren	82
Kelembagaan	93
Kurikulum.....	95
Metode	95
Pesantren sebagai Institusi Total.....	97
 BAB EMPAT MODERNITAS, TRADISIONALITAS DAN ISLAM JAWA	105
Masyarakat Modern dan Tradisional	105
Tradisi dan Kehidupan Islam Jawa.....	109
Pertemuan Islam dan Tradisi: Sinkretisme, Akulturasi, Inkulturasi.....	125
Karakteristik Masyarakat Moderen	131
 BAB LIMA MASYARAKAT DESA DAN PESANTREN DALAM PENGALAMAN AKTOR.....	141
Masyarakat Desa sebagai Dunia Awal Aktor	142
Alam dan Sosial-Ekonomi Masyarakat	142
Tradisi Masyarakat: Nglampahi Engkang Sae	159
Pesantren sebagai Dunia Pendidikan Aktor	170
Masyarakat Desa dan Pesantren dalam Identifikasi Diri Aktor	172

BAB ENAM TRADISI DALAM BINGKAI AKTOR PESANTREN	185
Membuat Tradisi Baru: Penanaman Pentingnya Pendidikan.....	185
Pendidikan Formal dan Non-Formal, Bukan Ngelmu ..	186
Sekolah Lebih Lama	187
Sekolah Lebih Awal.....	194
Mendidik Membaca, Menulis dan Menjadi Muslim	199
Ikhtiar Menjadi Desa dan Mengangkat Ekonomi Masyarakat.....	202
Penolakan dan Adaptasi.....	207
Mempertahankan Kekuatan Tradisi Jawa	216
 BAB TUJUH INTERAKSI PESANTREN DAN MASYARAKAT DALAM MEMBANGUN TRADISI	225
Tradisi dalam Pesantren dan Masyarakat	225
Pesantren: Memilih dan Menimbang	226
Corak Masyarakat di Sekitar Pesantren	239
Masyarakat Multi Dimensional.....	248
 BAB DELAPAN MENGKRITISI DAN MENKOMUNIKASIKAN TRADISI	259
Kritis itu Berawal dari Dunia Pesantren	259
Dari Kritik ke Aksi: Pembebasan dari Ketertinggalan Pendidikan dan Ekonomi	264
Pembebasan dari Tradisi Non-Islami.....	269
Tradisi dalam Komunikasi Aktor dan Masyarakat.....	272

BAB SEMBILAN MEMBANGUN	
CARA Pandang Baru.....	279
Merangkai Penetapan.....	279
Membangun Teori.....	301
Critical Constructivism.....	303
BAB SEPULUH PEMBACAAN MELALUI	
SOFT CONSTRUCTIVISM	309
Soft Constructivism dalam Studi Sosiologi	313
Tipe Ideal Soft Constructivism	320
BAB SEBELAS MEMBINGKAI CATATAN AKHIR	
Implikasi Teoritis.....	335
Implikasi Praktis.....	336
GLOSARIUM	340
INDEKS.....	346
DAFTAR PUSTAKA	356



Bab satu

Perubahan dari Pinggiran



BAB SATU

PERUBAHAN DARI PINGGIRAN

Geliat Desa Gemintang Perubahan

Dalam studi tentang agama dan masyarakat, agama memiliki posisi yang sangat signifikan terhadap perubahan sosial terutama pada masyarakat pedesaan. Pada umumnya, perubahan tersebut berlangsung secara bertahap dan berkesinambungan tergantung pada aktor penggerakannya. Demikian halnya yang terjadi di Indonesia, agama sebagai kekuatan untuk menyatukan masyarakat dalam melakukan perubahan sosial mempunyai sejarah yang panjang.

Dalam proses perubahan tersebut, agama memiliki karakteristik tersendiri yaitu; *Pertama*, agama membutuhkan mediasi objek untuk menerjemahkan pesan-pesan yang terkandung dalam ajarannya. Konsekuensinya,

harus ada upaya untuk memberikan ruang agama bagi potensi sosial-budaya dalam melakukan gerakan keagamaannya. *Kedua*, ada berbagai dimensi agama yang cara interpretasinya membutuhkan seperangkat pengetahuan agama yang cukup, tanpa itu maka tidak *legitimate* dalam menerjemahkan ajaran agama. Posisi yang pertama diwakili kelompok tradisional, dan posisi yang kedua diwakili kelompok modernis (Akhyat, 2004: 30). Dalam perjalanan sejarah, kelompok tradisional dan modern telah mengisi dinamika keberagaman masyarakat Islam di Indonesia.

Agama dalam masyarakat desa menjadi bagian tak terpisahkan dari seluruh proses perubahan sosial. Dalam sejarahnya, gerakan sosial di pedesaan telah terobsesi dengan bentuk-bentuk sakralisme, seperti gerakan protes di pedesaan abad XIX dan XX dengan hadirnya tokoh-tokoh kharismatik, lalu munculnya gerakan-gerakan keagamaan *salafiyah*, proses sosial politik di tingkat desa, serta gerakan *jihad* yang sering dipahami salah. Ini setidaknya membuktikan bahwa agama masih dianggap sebagai bagian dari sejarah di pedesaan. Melalui pertimbangan agama sebagai *theosocial dynamite* (peletup teologi sosial) bagi desa, maka sebenarnya konstruksi desa melalui paradigma agama sudah mengalami pemekaran-pemekaran jauh sebelum desa itu sendiri terbentuk.¹

1 Sebagai contoh, munculnya desa-desa Kristen di Ngoro, Jawa Timur dan desa-desa Kristen di sekitar daerah onderneming (perkebunan) di Jawa

Pada masyarakat pedesaan yang berbasis Islam, posisi pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam dan lembaga sosial memiliki peranan yang sangat signifikan dalam perubahan sosial. "*Pesantren were previously identical to "school of people" and "school of life" especially in rural area.*"² Peran penting pesantren di pedesaan juga dikemukakan oleh A'la (2006: 2-3):

Secara substansial, pesantren merupakan institusi keagamaan yang tidak mungkin bisa dilepaskan dari masyarakat, khususnya masyarakat pedesaan. Lembaga ini tumbuh dan berkembang untuk masyarakat dengan memposisikan dirinya sebagai bagian dari masyarakat dalam pengertiannya yang transformatif. Dalam konteks ini, pendidikan pesantren pada dasarnya merupakan pendidikan yang sarat dengan nuansa transformasi sosial.

Hal tersebut, sekaligus juga memperkuat bahwa keberadaan pesantren mempunyai reputasi tersendiri sebagai lembaga pendidikan yang bercirikan agama Islam. Dengan dua karakteristik yang ada, Sri Haningsih³

Tengah. Juga munculnya desa-desa pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur pada zaman kolonial merupakan bagian yang tak terpisahkan dari elemen agama dalam perubahan sosial di pedesaan. Bahkan dalam kronikel peristiwa di atas, telah menunjukkan supradesa. Bahkan pula, dengan sifat universal agama, dimungkinkan adanya jaringan global yang melampaui kekuatan-kekuatan apapun di desa. Lihat Akhyat, 2004

2 Diambil dari *Introduction* hasil penelitian Yohanes Slamet Purwadi dan Ferry Muhammadiyah Siregar, *Socio-Cultural Functions of Pesantren in Dealing with Modernity*, diunduh dari ernpendis.depag.go.id, diunduh 1 Juli 2009

3 Sebagaimana dikutip dalam Sri Haningsih, *Peran Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam di Indonesia*, dalam *Jurnal Pendidikan Islam el-Tarbawj* No.1. Vol. 1. 2008

dalam penelitiannya menyebutkan dua peran strategis pesantren, yaitu mencetak kader ulama yang mendalami ilmu agama, dan pada saat yang sama mengetahui, terampil dan peduli pada persoalan keumatan, *faqih fi 'ulum al-din* dan *faqih fi mashalih al-ummah*. Semua rambu-rambu yang mengatur kegiatan dan batas-batas perbuatan *halal-haram*, *wajib-sunnah*, baik-buruk, dan sebagainya, dipulangkan kepada hukum agama, dan semua kegiatan dipandang dan dilaksanakan sebagai bagian dari ibadah keagamaan. Dengan kata lain, semua kegiatan kehidupan selalu dipandang dalam struktur relevansinya dengan hukum agama. Hal ini terkait dengan tujuan pendidikan pesantren yang ingin menciptakan dan mengembangkan kepribadian muslim, yaitu kepribadian yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan, berakhlak mulia, bermanfaat bagi masyarakat atau berkhidmat kepada masyarakat dengan jalan menjadi kawula atau abdi masyarakat dan rasul; yaitu menjadi pelayan masyarakat sebagaimana kepribadian Nabi Muhammad (mengikuti *sunnah* Nabi), mampu berdiri sendiri, bebas dan teguh dalam kepribadian, menyebarkan agama atau menegakkan Islam dan kejayaan umat Islam ditengah-tengah masyarakat (*'izzul Islam wal Muslimin*), dan mencintai ilmu dalam rangka mengembangkan kepribadian Indonesia. Idealitas pengembangan kepribadian yang ingin dituju ialah kepribadian muhsin⁴, bukan sekedar muslim.

4 Pesantren menginginkan santrinya memiliki ketakwaan *muhsin*, diatas

Begitulah pesantren merupakan suatu komunitas tersendiri. Kyai, ustadz, santri dan pengurus pesantren hidup bersama dalam satu area, berlandaskan nilai-nilai agama Islam, lengkap dengan norma-norma dan kebiasaan-kebiasaannya sendiri, yang secara eksklusif berbeda dengan masyarakat umum yang mengitarinya. Dengan nilai-nilai yang dianut inilah membuat pesantren memiliki sub-kultur tersendiri. Menyitir Wahid (2008), pesantren dan kultur lokal sebagai "*disperate as oil and water*"

Setakat dengan itu, Rahardjo (1995: 18-19), dengan mencontohkan pesantren modern Gontor, menyebutkan bahwa pesantren Gontor merupakan pesantren modern dan besar di Indonesia, namun juga tidak dapat dikatakan sebagai pesantren yang tumbuh dan berkembang dengan masyarakat di sekitarnya. Sebabnya, pesantren

derajat muslim dan mukmin. **Muslim** adalah orang yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat dan berjanji melaksanakan syariat Islam dengan baik, mendirikan sholat, melaksanakan ibadah puasa, membayar zakat dan melaksanakan ibadah haji bagi yang mampu. **Mukmin** adalah orang yang betul-betul beriman kepada Allah dengan segala konsekwensinya. Sesuai dalam QS Al Anfal ayat 2-4 "*Sesungguhnya orang Mukmin itu adalah apabila disebut nama Allah bergetar hatinya, apabila dibacakan ayat-ayat Allah bertambah keimanannya, dan mereka bertawakal kepada Allah. Dan mereka mendirikan sholat, serta menafkahkan sebagian rizqi yang Kami anugerahkan kepada mereka. Itulah orang yang sebenar-benarnya beriman, bagi mereka itu akan Kami angkat derajatnya, Kami ampuni dosa-dosanya, dan Kami berikan kepadanya rizqi yang mulia.*" **Muhsin** adalah orang yang dalam hidupnya selalu berbuat baik, tidak mau menyakiti hati orang lain (berakhlak mulia. Lihat Elan Sumarna, *Kaitan antara Islam, Iman dan Ihsan*, dalam <http://file.upi.edu>, diunduh pada 1 Juli 2012.

ini memiliki tugas utama untuk memberi sumbangan pada pendidikan nasional dan perkembangan Islam di dunia. Dengan demikian, pesantren membebaskan anak-didiknya dari sesuatu yang bersifat praktis, karena tugas membangun desa adalah tugas pemerintah.

Pendapat berbeda dikemukakan oleh Mastuhu (1994: 57-63), bahwa selain sebagai lembaga pendidikan, pesantren juga sebagai lembaga sosial. Pesantren menampung anak dari segala lapisan masyarakat muslim, tanpa membedakan tingkat sosial ekonomi orang tuanya. Bahkan beberapa diantaranya gratis, terutama bagi anak-anak, yatim piatu dan dari keluarga miskin lainnya. Sebagai lembaga penyiaran agama, masjid pesantren juga berfungsi sebagai masjid umum, yaitu sebagai tempat belajar agama dan ibadah bagi masyarakat umum. Masjid pesantren sering dipakai untuk menyelenggarakan majelis taklim (pengajian), diskusi-diskusi keagamaan, dan sebagainya, oleh masyarakat umum (Mastuhu 1994: 57-63).

Namun, apabila dianalisis lebih lanjut, maksud dari pendapat Wahid (2008) bahwa pesantren terpisah dari masyarakat adalah dalam hal norma-norma kehidupan. Sementara Rahardjo (1995) melihat keterpisahan pesantren dengan masyarakat sekitar terlihat pada kemegahan dan kebesaran sebuah pondok pesantren yang berada di lokasi masyarakat yang masih bergulat dengan kemiskinan. Sedangkan, lembaga sosial yang dimaksud

oleh Mastuhu (1994) adalah pemberian pesantren untuk fasilitas umum peribadatan dan pengajian yang diperlukan oleh masyarakat.

Berdasarkan model pendidikannya, pesantren di Indonesia secara umum dibagi menjadi tiga, yaitu; pesantren tradisional (*salafiyah*), modern (*khalafiyah*) dan pesantren perpaduan antara modern dan tradisional (Mahfud; 2006; 16). Sedangkan jika ditinjau secara kuantitas, keberadaan pesantren tradisional jauh lebih banyak bila dibandingkan dengan jenis pesantren *khalafiyah* dan pesantren terpadu. Hadari⁵ dalam *Some Notes on the Improvement of Pesantren in Indonesia* mengungkapkan data kuantitas:

In terms of its quantity, there are in the current period 14.067 pesantrens all over Indonesia and 3.149.374 students (santris). 2 Among these, more than 8.000 pesantrens are 'pesantren salafi' in the sense that these pesantrens only provide the teaching of religious subject matters which are elaborated in kitab-kitab kuning ('yellow' books). Meanwhile, the rest is considered as pesantren non-salafi in which the students not only learn religious teachings, but also natural sciences like biology, physics, chemistry and mathematics and social sciences as well as languages in formal schools such as junior and senior high schools (SMP/MTs and SMA/MA) that are available within or outside the pesantren

5 Amin Hadari adalah Direktur Pendidikan Pesantren Diniyah Departemen Agama. Tulisan tersebut termuat dalam *International Journal of pesantren Studies*, vol. 2 no. 2., 2008

Catatan Hadari tersebut mempertegas bahwa mayoritas basis pesantren terutama yang bercorak tradisional di Indonesia masih didominasi di daerah-daerah pedesaan. Namun, seiring dengan perkembangan dan perubahan masyarakat, dari masa ke masa varian pesantren juga ikut berkembang dan menjadi lebih beragam dengan konteks yang berbeda.⁶ Demikianlah, pesantren dengan segala varian dan karakteristik yang melekat, keberadaannya selalu memiliki sesuatu yang menarik untuk dikaji lebih dalam.

Gambaran Awal Pesantren Minhajul Muna

Pesantren yang saya pilih sebagai fenomena dalam penelitian ini adalah pesantren dengan karakteristik modern yang berada di pedesaan. Keberadaan di pedesaan ini menjadi bermakna karena situasi pedesaan yang tergambar adalah dusun Sambi, yang keberadaannya lebih terisolir dibandingkan dusun lain di desa Ngrayun, dengan infrastruktur yang tidak memadai, ekonomi masyarakat yang masih lemah, dan budaya tradisional yang masih dikembangkan, serta banyaknya masyarakat yang berpendidikan rendah. Ini merupakan tantangan bagi pimpinan dan para guru di pesantren, bagaimana modernitas dibangun di sekolah yang penuh dengan

⁶ Varian tersebut diantaranya adalah pesantren mahasiswa (sebagai tempat kos alternatif bagi mahasiswa), pesantren narkoba (untuk penyembuhan pengguna narkoba), maupun pesantren hafidz Qur'an (khusus bagi yang ingin menghafal Al-Qur'an)

keterbatasan ini. Permasalahannya adalah bagaimana aktor-aktor di pesantren, yaitu pemimpin dan para guru mengkonstruksi para murid sesuai dengan prinsip modernitas pesantren.

Demikianlah, Minhajul Muna adalah nama sebuah pesantren yang terletak di pelosok pedesaan yang memiliki karakteristik berbeda jika dibanding dengan jenis pesantren pedesaan yang telah ada pada umumnya.

Perbedaan pesantren yang modern dengan tradisional juga berkaitan dengan metode pengajaran. Di Pesantren Minhajul Muna, metode yang digunakan adalah berbasis pada sistem pengajaran modern, memiliki ciri khas dengan prioritas pendidikan pada sistem sekolah formal, dan penekanan pada kualitas bahasa terutama bahasa Inggris dan bahasa Arab modern (lebih spesifik pada *speaking/muhawarah*). Realitas tersebut yang menjadikannya berbeda, terlebih selama ini *mindset* yang berkembang dalam masyarakat adalah mayoritas pesantren yang berada di daerah pedesaan selalu identik dengan pesantren *salafiyah*, dimana kultur yang dikembangkan adalah kultur yang berbasis pada metode dan karakteristik literatur tradisional yang cenderung toleran dan akomodatif dengan kebudayaan setempat serta tata nilai yang mengutamakan beribadah sebagai pengabdian. Kenyataannya, kondisi tersebut berbalik lurus dengan yang ada pada pesantren Minhajul Muna, dimana kultur yang dikembangkan adalah kultur pesantren modern

(*khalaf*) yang sangat berlawanan arus dengan karakter dan budaya keseharian masyarakat pedesaan yang ada. Betapa tidak, pesantren dengan *notabene* berada di daerah yang sangat terpencil telah mampu mengembangkan pendidikan Islam dengan konsep pendidikan modern melalui tingkatan pada jenjang Madrasah Tsanawiyah (setingkat SMP) dan Madrasah Aliyah (setingkat SMA).

Pada tingkatan Sekolah Dasar (SD) atau Madrasah Ibtidaiyah, pesantren Minhajul Muna memutuskan tidak membuka di level tersebut. Di samping sumber daya yang terbatas, sekitar 500 meter dari pesantren telah ada SD Negeri. Walau demikian, di level pendidikan taman kanak-kanak (TK), pesantren Minhajul Muna telah memiliki lembaga pendidikan yang mengadopsi sistem pembelajaran modern, yaitu dengan menggunakan sistem Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD). Di pesantren Minhajul Muna juga terdapat lembaga sekolah *Diniyah* (pengajaran ilmu-ilmu agama Islam) yang juga merupakan lembaga pembelajaran unggulan, yang dimulai di sore hari. Murid-murid *Diniyah* adalah anak-anak yang sekolah di SD Negeri, namun ingin memperdalam aspek keagamaannya, yaitu membaca dan menulis Al-Qur'an dan tuntunan-tuntunan Islam lainnya.

Pesantren Minhajul Muna didirikan tahun 1996, diawali pengajian di mushola kecil di rumah penduduk⁷

⁷ Penulis belakangan mengetahui bahwa musholla yang dijadikan pendidikan agama anak-anak adalah musholla milik pak Amin, pemimpin

sejak tahun 1992. Sejak awal berdirinya, pesantren ini sudah memosisikan bukan sebagai pesantren tradisional, tetapi telah memilih model pendidikan modern. Modernitas pesantren Minhajul Muna dapat dilihat pada sistem pengajaran dengan menggunakan kurikulum yang mengikuti standar dari pemerintah (UNAS), dan rujukan mengadopsi model pembelajaran pesantren modern, seperti pesantren modern Gontor yang merupakan pioner jenis pesantren modern di Indonesia. Jika ditelusuri, hal tersebut sebenarnya juga tidak terlepas dari latar belakang yang dimiliki oleh pemimpin pesantren dan beberapa ustadz yang merupakan alumni pondok pesantren modern Gontor dan beberapa pesantren modern di Ponorogo, seperti Ar-risalah, Darul Istiqomah, dan Ngabar, yang banyak mengacu pada sistem pendidikan di Gontor.

Apabila dilihat dari alumni yang dihasilkan, Pesantren Minhajul Muna patut berbangga dengan menorehkan catatan prestasi. Hal ini dapat dibuktikan dengan jumlah kelulusannya selama ini selalu mencapai 100% baik ditingkatan Madrasah Aliyahnya maupun di MTs-nya. Disamping itu, prestasi lain adalah beberapa alumninya bisa memasuki perguruan tinggi bahkan ada yang mendapatkan beasiswa ke Mesir. Ini merupakan prestasi yang luar biasa jika melihat latar belakang lingkungan

Pesantren Minhajul Muna saat ini.

pesantren, yang tumbuh dan berkembang di masyarakat dengan kondisi geografis yang terbatas.

Secara geografis, Pesantren Manhajul Muna berlokasi di dusun Sambu, desa Ngrayun, kecamatan Ngrayun, kabupaten Ponorogo. Meski posisinya berada di desa Ngrayun yang menjadi pusat kecamatan, dusun Sambu berada di lokasi yang lebih terisolir dikarenakan faktor letak geografis pegunungan yang berbukit-bukit. Sementara itu, lokasi pesantren sendiri terletak di lereng pegunungan yang akses menuju ke sana melewati perbukitan dengan keadaan jalan yang masih *makadam* (jalan dari batu yang disusun). Jalan tersebut sekaligus merupakan satu-satunya akses utama menuju ke dusun.

Dusun Sambu sendiri merupakan dusun yang sangat luas, yang kerap kali membuatnya banyak luput dari radar pantauan desa. Faktor tersebut pula yang menjadikan pergerakan roda ekonomi dusun Sambu sangat terbatas dan lambat, jika dibanding dengan dusun yang ada di bawah. Walaupun dapat dilalui oleh kendaraan bermotor dan truk, tetapi hanya orang yang sekitar dan terbiasa saja yang dapat mengaksesnya. Karenanya, kebanyakan penduduk setempat banyak yang memilih menempuh jalan kaki walau harus menempuh jarak yang sangat jauh kurang lebih 7 km. Beberapa perempuan yang menjual hasil kebunnya di pasar Ngrayun, dengan *gendongan* hasil pertanian yang bisa mencapai 30-40kg menjadi kenyataan perjuangan memikul beban keseharian.

Saat ini, kondisi akses jalan ke desa Ngrayun jauh lebih bagus setidaknya jika dibanding dengan beberapa tahun yang lalu ketika saya untuk pertama kali berkunjung ke lokasi pesantren. Akses jalan utama sudah dibangun dengan model dua beton setapak walaupun belum sampai ke atas, paling tidak sedikit memudahkan sarana transportasi warga dan diharapkan akan mampu menggerakkan ekonomi masyarakat. Dan kini, dusun Sambu sudah naik peringkat menjadi desa.

Mayoritas masyarakat dusun Sambu dalam kesehariannya memiliki rutinitas *ngarit* (mencari rumput atau ilalang untuk diberikan pada ternak). Seperti halnya masyarakat pedesaan pada umumnya, kebanyakan warga merupakan petani tradisional. Hasil komoditi pertanian adalah ketela pohon, ubi jalar, *empon-empon* (kunyit, jahe, temulawak) dan cabai. Beras menjadi makanan pokok yang mahal bagi beberapa warga mengingat keadaan geografi yang tidak memungkinkan untuk ditanami padi. Untuk sehari-harinya, makanan pokok sebagian penduduk adalah *tiwul* (berbahan dasar ketela). Jarak antara satu rumah dengan rumah lainnya sangat berjauhan dan biasanya dipisahkan bukit dan *tegal* (kebun). Bangunan rumah penduduk rata-rata masih berbahan dasar kayu ataupun bambu, dan hanya beberapa saja yang rumah yang bertembok semen. Di belakang rumah warga, umumnya terlihat satu-dua ekor kambing peliharaan.

Keadaan ekonomi wali murid yang hampir semuanya sebagai petani tradisional dengan kondisi lahan dan hasil yang terbatas, mendorong kebijakan Pesantren Minhajul Muna untuk tidak memungut biaya pendidikan alias gratis. Untuk menjalankan kegiatan pendidikan, pesantren hanya mengandalkan bantuan dari para donatur dan pemerintah. Donatur terdiri dari donatur tetap setiap bulan dan donatur tidak tetap. Pihak Pemerintah juga memberikan bantuan dalam bentuk BOS.

Menderet Pertanyaan

Pada awalnya yang *mumbul* dalam benak saya adalah rasa kepenasaran tentang pesantren yang berada di pelosok pedesaan, namun memiliki keistimewaan. Seiring tatapan, jatuhlah pilihan pada Pesantren Minhajul Muna yang memiliki banyak keterbatasan baik sumberdaya manusia dan infrastruktur, namun memiliki semangat untuk membangun pendidikan Islam secara modern.

Tak pelak, fakta-fakta yang ada pada Pesantren Minhajul Muna menyodokkan tanya, tentang upaya yang dilakukan oleh aktor-aktor pesantren dalam rangka modernisasi terhadap masyarakat. Di sinilah peran dari para aktor di pesantren, yaitu pimpinan pesantren, yang juga didukung oleh ustadz, ustadzah, menjadi semakin penting untuk diteliti lebih mendalam. Bagaimanapun, mereka harus berhadapan dengan masyarakat yang ada, dengan kondisi pola pikir yang masih sangat tradisional didukung dengan kultur *abangan* yang melekat. Berdasarkan

kondisi tersebut, peran para aktor untuk mengkonstruksi keadaan masyarakat menjadi lebih modern yang tentunya memiliki tantangan tidak mudah.

Permasalahan utama yang saya angkat dalam penelitian ini berusaha untuk menjawab beberapa hal. *Pertama*, dalam tahapan internalisasi, bagaimana para aktor di pesantren memahami dan memaknai tradisi, kondisi sosial ekonomi masyarakat dusun Sambu, sekaligus pesantren modern yang menjadi pendidikan mereka. *Kedua*, dalam tahapan eksternalisasi, bagaimana produk tradisi yang diekspresikan oleh aktor pesantren. *Ketiga*, dalam tahapan objektivasi, realitas objektif apakah yang dihasilkan dalam intersubjektivitas antara aktor pesantren dan individu-individu di masyarakat untuk membangun tradisi di masyarakat. *Keempat*, bagaimana kesadaran kritis para aktor, dalam melihat pengetahuan yang terbangun di masyarakat dusun Sambu dan pendidikan Islam modern yang dijalannya, serta bagaimana mereka menginteraksikannya dengan masyarakat.

Saya melakukan penelitian ini untuk melengkapi penelitian yang sudah ada sebelumnya, yaitu tentang interaksi pesantren dan masyarakat. Orisinalitas penelitian ini terletak pada bagaimana para aktor mengkonstruksi modernisasi (dalam dialektika konstruksi realitas sosial) pada pesantren dan masyarakat pedesaan, dengan didukung oleh kesadaran kritis aktor melalui proses

modernisasi tersebut.

Saya menyadari bahwa penelitian ini memiliki keterbatasan. Secara teknis, penelitian ini dilakukan dalam kurun waktu tertentu, sehingga hal-hal yang menyangkut sejarah dari wilayah dan aktor-aktor yang ada di dalamnya tidak diungkapkan secara mendalam, namun dilihat oleh penulis sesuai dengan kebutuhan data.

Penelitian ini berfokus pada unit analisis tentang individu, yaitu aktor pesantren dan individu-individu di masyarakat. Pesantren dan masyarakat dilihat dalam konteks untuk melihat aktor sebagai penggerak perubahan. Dengan demikian, yang menyangkut struktur, fungsi dan sistem yang ada di masyarakat tidak digali secara mendalam, dan dipakai dalam konteks untuk mendukung pembahasan penelitian ini.

Menjabarkan Konsep

Ada beberapa konsep yang dipakai dalam penelitian ini:

Pertama, saya merujuk pada konsep tentang konstruksi realitas secara sosial tentang dialektika internalisasi, eksternalisasi dan objektivasi. Internalisasi adalah proses aktif dari aktor untuk menyerap dunia sosial yang ada di sekitarnya, baik berupa nilai dan norma yang ada dalam kultur sosial dan agama. Artinya, masyarakat adalah bagian dari individu. Dalam internalisasi, saya menyoroti tentang internalisasi primer dan internalisasi sekunder. Sementara, eksternalisasi merujuk pada

aktor sebagai *co-producer* pada dunia sosial dan dirinya sendiri. Dalam penelitian ini, eksternalisasi merupakan wujud yang diekspresikan para aktor di pesantren dalam memoderenkan pesantren dan masyarakat sekitarnya. Saya menggarisbawahi tentang bagaimana aktor menciptakan, memodifikasi dan mempertahankan tradisi. Objektivasi merujuk pada dunia intersubjektivitas aktor. Dalam internalisasi, saya melihat bagaimana kesadaran kritis aktor beroperasi, dan pada intersubjektivitas, saya merujuk pada tindakan komunikatif.

Kedua, dengan meminjam konsep kesadaran kritis dalam pemikiran Jurgen Habermas, yaitu kemampuan individu untuk merefleksikan dalam bentuk mempertanyakan pengetahuan yang telah berwatak ideologis, diyakini secara *a priori*, yaitu begitu saja, sulit diubah dan dianggap memiliki kebenaran. Setelah mempertanyakan dan menemukan kebenaran, kesadaran kritis bergerak ke pembebasan dalam bentuk aksi, kemudian diinteraksikan dalam intersubjektivitas.

Ketiga, konsepsi tentang pesantren modern, yaitu hal-hal yang memberikan karakter utama yang melekat pada pesantren modern jika dibanding dengan pesantren tradisional, yaitu;

1. Secara fisik, pesantren modern lebih lengkap jika dibandingkan dengan pesantren tradisional. Disamping masjid, rumah kyai atau ustadz, pondok, madrasah dan atau sekolah umum, terdapat pula

bangunan-bangunan fisik lainnya sebagai penunjang seperti; perpustakaan, dapur umum, rumah makan umum, kantor administrasi, unit usaha, koperasi, rumah penginapan tamu, dan sebagainya.

2. Pada aspek non-fisik, terjadi suatu perubahan secara non fisik dimana sikap pesantren semakin terbuka menerima perubahan yang terjadi di luar pesantren. Pesantren yang dikesankan sebagai gejala pedesaan, mengalami perubahan menjadi gejala urban (perkotaan), kesan konservatif berubah menjadi liberal, pola kepemimpinan *kyai centris* berubah menjadi pola kolektif dalam bentuk yayasan dan organisasi.
3. Pada aspek manajemen kelembagaan, banyak pesantren yang sudah memiliki badan hukum yayasan dan berkembang mendirikan madrasah formal mulai tingkat dasar (MI), menengah (MTs) dan Menengah Atas (MA). Sedangkan dari sisi kegiatan, sudah mengembangkan aktifitas ekonomi seperti koperasi simpan pinjam yang didirikan, unit usaha dan lainnya.
4. Kurikulum menjadi bagian yang amat penting dalam pesantren modern. Modernisasi yang dilakukan pesantren mengacu pada pembentukan kreativitas dan daya kritis santri seperti yang semula menggunakan sistem *halaqoh* dan sorogan yang menekankan aspek kognitif serta memandang santri untuk mandiri.

5. Mengadopsi metode pendidikan modern, khususnya dalam kandungan kurikulum, teknik dan metode pengajaran dan sebagainya.

Keempat, Masyarakat pedesaan dalam konteks di sini adalah masyarakat pedesaan Islam di Ponorogo (Jawa pedalaman) yang masih mengadopsi nilai-nilai budaya Jawa tradisional.

Kelima, saya menggunakan konsep modern yang menyatakan bahwa masyarakat yang memiliki prinsip Individualisme, diferensiasi, Rasionalitas, ekonomisme, dan perkembangan. Selanjutnya, saya juga mengambil konsep tentang analisis kepribadian modern dengan ciri-ciri sebagai berikut:

1. Kesiapan menerima pengalaman baru dan keterbukaan terhadap inovasi dan perubahan.
2. Kesiapan untuk mendengar pendapat pihak lain maupun mempertahankan pendapat
3. Orientasi khusus terhadap waktu
4. Kepercayaan terhadap kemampuan diri sendiri dan bersama orang lain untuk menata hidupnya menghadapi tantangan
5. Berencana mengantisipasi dan menata kegiatan masa depan yang diarahkan untuk mencapai tujuan individual maupun kemasyarakatan
6. Mempercayai keteraturan kehidupan sosial yang dapat diramalkan sehingga memungkinkan untuk

memperhitungkan tindakan yang akan diambil.

7. Rasa keadilan dalam berbagi, yakni kepercayaan bahwa ganjaran akan diterima lebih menurut aturan ketimbang menurut tingkah laku, dan struktur ganjaran akan diperoleh menurut keterampilan dan derajat partisipasi
8. Minat dan nilai tinggi diletakkan pada pendidikan formal dan sekolah
9. Menghormati martabat orang lain, termasuk orang yang berstatus rendah.

Memasuki Setting

Mengapa Pesantren Minhajul Muna? Pemilihan lokasi penelitian ini didasarkan atas beberapa pertimbangan: (1) Keunikan kasus; bahwa modernisasi melalui institusi pesantren modern dilakukan di dusun yang memiliki letak yang lebih terisolir dibandingkan dusun lainnya di desa Ngrayun; (2) Kondisi masyarakat yang masih memegang teguh nilai-nilai tradisional Jawa; (3) Kondisi perekonomian masyarakat yang masih sangat tertinggal; dan 4) Pendidikan masyarakat yang masih rendah. Sebagai kajian sosiologi pedesaan, *setting* penelitian ini mencerminkan karakteristik desa yang masih menonjol.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Creswell (1998; 15) mengartikan penelitian kualitatif sebagai suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metode yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Pendekatan ini dipilih karena

saya melakukan studi yang mendalam tentang tema yang diangkat dalam penelitian. Menurut Denzin (2007:101), pendekatan kualitatif mengimplikasikan penekanan pada proses dan pemahaman. Saya memberi perhatian tentang bagaimana realitas dikonstruksi, hubungan yang lekat antara saya dengan yang diteliti, sembari mencari jawaban atas pertanyaan bagaimana pengalaman sosial diciptakan dan diberikan makna.

Adapun tahapan-tahapan penelitian kualitatif ini adalah meliputi tahapan *invention*, *discovery*, *intepretation*, dan *explanation* bisa dijalankan secara bersamaan selama proses penelitian. Dalam penelitian ini, *invention* dilakukan dalam rangka pengumpulan data untuk membuat rancangan penelitian atau proposal disertasi. Tahap ini saya lakukan pada pertengahan 2009 sebelum menulis proposal disertasi.

Pada tahap *discovery*, saya melakukannya pada akhir 2010 sampai awal 2012, yaitu September 2010, April 2011, Maret 2012, April 2012, dan dua kali di bulan Mei 2012. Sedangkan tahapan *intepretation* adalah pelaksanaan evaluasi dan analisis terhadap data-data yang terkumpul, termasuk melakukan *check and recheck*, *cross check* dan diskusi bersama teman dan pembimbing. Semua proses tersebut lakukan beriringan dengan tahap diskusi. Artinya, setelah mendapatkan data, peneliti langsung menindaklanjuti dengan langkah *intepretation*.

Sedangkan tahap terakhir adalah tahap *explanation*, dilakukan pada saat penyusunan laporan penelitian. Data dan informasi yang diperoleh, direduksi kemudian segera dianalisis. Karena penelitian ini berjenis penelitian kualitatif, maka data dan informasi yang terkumpul sedapat mungkin ditinjau dari berbagai pendekatan dan memperhatikan konsep serta teori yang bisa dijadikan alat untuk menjelaskan gejala yang diteliti, mencari tahu mengapa gejala yang dikaji muncul ke permukaan. Dan yang lebih penting lagi adalah memprediksi apakah gejala yang diteliti akan mengalami pengulangan kejadian di masa mendatang, yang memungkinkan lahirnya teori baru dengan penjelasan yang lebih baru pula.

Tantangan para aktor ataskonstruksi untuk modernisasi pesantren dan masyarakat merupakan proses-proses untuk menciptakan, mempertahankan menegosiasikan dengan memodifikasi makna-makna sosial yang ada di masyarakat. Karenanya, menarik untuk dilihat, bagaimana para aktor pesantren memaknai pengalaman mereka, baik di masyarakat tempat mereka tinggal, dan di dunia pesantren modern tempat pendidikan mereka, yang kemudian membentuk identitas diri atau jati diri mereka. Dengan identitas diri tersebut, bagaimana produk tradisi yang dibangun oleh aktor dan bagaimana intersubjektivitas di antara aktor dan individu dalam masyarakat menghasilkan realitas objektif masyarakat pasca didirikannya pesantren, menarik untuk diteliti

lebih lanjut.

Penelitian ini terfokus pada konstruktivisme, yaitu bagaimana konstruksi modernitas oleh para aktor pesantren pada masyarakat dusun Sambu dan di pesantren yang didasarkan atas nilai-nilai Islam. Dalam konstruksi ini pula, penting untuk melihat aspek-aspek kesadaran kritis dari para aktor berkaitan dengan pengetahuan dalam pengalaman yang selama ini ada dalam masyarakat dusun Sambu.

Waktu penelitian

Penelitian ini saya lakukan sejak pertengahan 2009 sebelum menulis proposal disertasi hingga 2012. Sampai pada akhir penelitian ini tercatat sudah 5 kali saya mengunjungi dan tinggal di lokasi penelitian. Datang dilokasi pertama kali pada 16 Juli 2009, sebagai tahapan *pre-research*. Dengan didampingi bu Lilik, aktivis Muslimat, saya berangkat dari Ponorogo kota dengan kendaraan roda empat pagi hari sampai di pemberhentian terakhir, yaitu Polsek Ngrayun setelah menempuh perjalanan kurang lebih 45 menit. Selanjutnya, saya mengunjungi lokasi penulisan yang kedua kalinya selama tiga hari setelah ujian proposal. Tepatnya pada 27-29 September 2010. Untuk ketiga kalinya, saya tinggal di lokasi selama sepuluh hari pada bulan April 2011

Saya kembali ke lokasi penulisan dan tinggal selama tiga hari pada 23-25 Maret 2012, untuk melihat perkembangan terakhir pesantren sebelum menyelesaikan *draft* disertasi.

Sebelum ke lokasi sehari sebelumnya, saya juga sempat berkunjung ke pondok Pesantren Modern Gontor. Hal ini saya anggap penting, karena selama ini kiblat Pesantren Minhajul Muna adalah Gontor. Selanjutnya, saya kembali ke lokasi penelitian untuk mengambil data-data yang kurang bersama tim BAZ, dua minggu setelah kunjungan yang ke-4. Akhir Mei, kembali saya ke lokasi untuk mengamati dan wawancara pada masyarakat. Tujuan kembali ke lokasi adalah untuk konfirmasi, pengayaan data tentang masyarakat, disamping juga pada bulan ini adalah musim hajatan, dimana saya ingin melihat seni tayub secara langsung.

Menghimpun Data

Sebagai suatu kajian yang menggunakan penelitian kualitatif, maka penelitian ini lebih menekankan proses daripada hasil, serta cenderung melibatkan hubungan kepercayaan antara saya sebagai peneliti dan informan. Pengumpulan data dilakukan dalam berbagai *setting*, sumber dan cara. Berdasarkan ketiga hal tersebut, dalam penelitian ini, saya menghimpun data-data melalui tiga cara atau teknik, yaitu wawancara, observasi, dan dokumentasi. Wawancara dilakukan dengan percakapan dua orang, yaitu antara peneliti dan informan. Menurut Champhion (2009; 305), wawancara ini juga menjadi teknik penelitian yang paling sosiologis dari teknik-teknik penelitian sosial, karena bentuknya bukan berasal dari interaksi verbal dan responden. Tujuan wawancara

adalah untuk memperoleh konstruksi tentang orang, kejadian, aktifitas organisasi, perasaan, motivasi, serta pengetahuan seseorang. Wawancara juga dimaksudkan untuk menggali pendapat, persepsi, pengetahuan, pengalaman, dan penginderaan seseorang.

Dalam penelitian kualitatif, teknik wawancara dikenal sebagai *in-depth interview*, yaitu wawancara mendalam, untuk mendapatkan data secara mendalam. Melalui *in-depth interview*, saya melakukan wawancara dengan sikap empati, yang membedakan *interview* dalam penelitian kuantitatif. Saya juga melakukan observasi dan mendokumentasikannya dalam *field notes* dan foto, yang kemudian ditelusuri konsep yang relevan sebagai literatur pendukung.

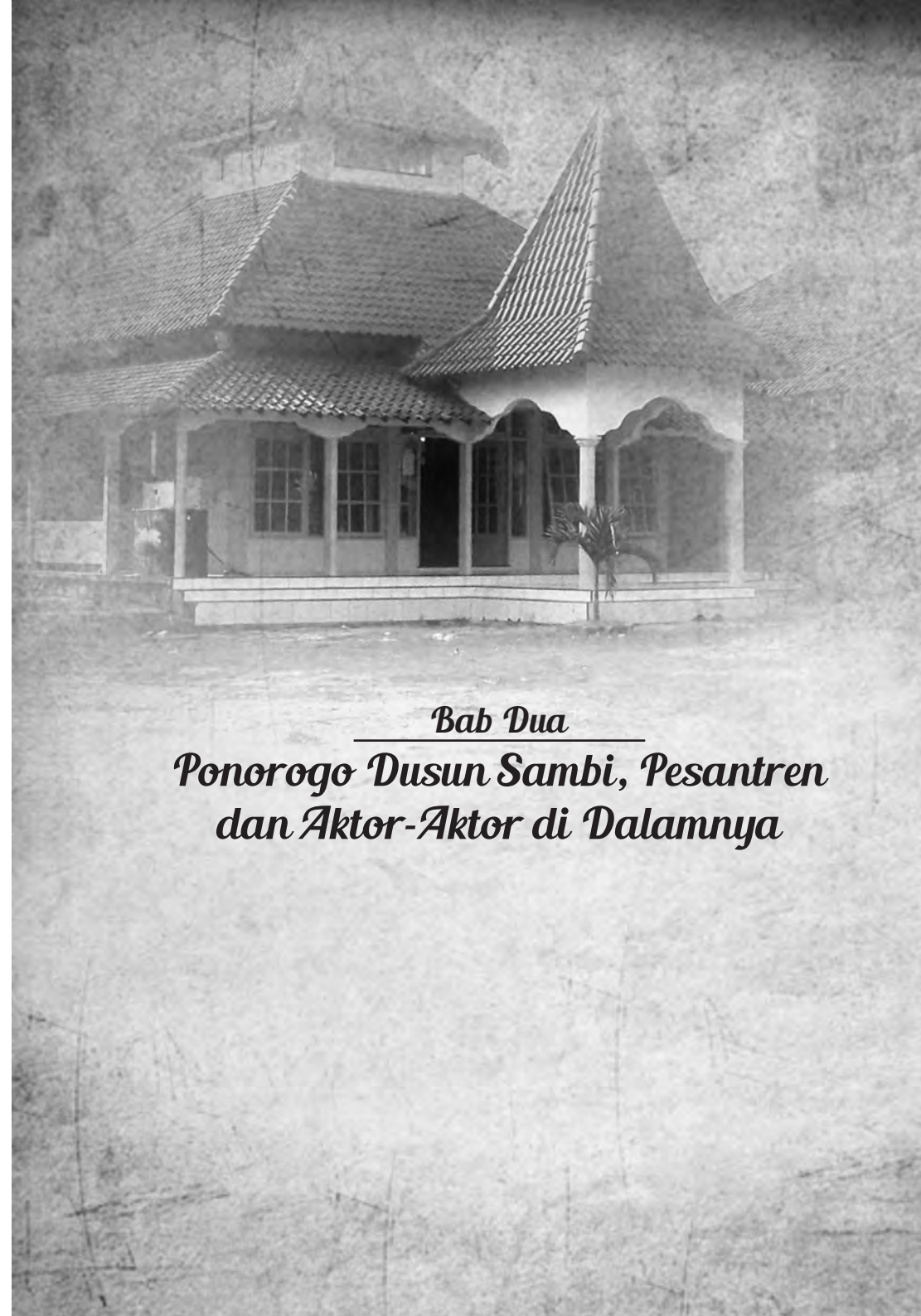
Dalam penelitian ini, jenis wawancara yang digunakan adalah wawancara tidak terstruktur. Maksudnya, dalam tiap wawancara, saya tidak menggunakan instrumen terstandar atau pedoman wawancara yang bersifat baku. Dengan pertimbangan saya ingin melakukan komunikasi secara langsung dengan informan secara mendalam dan bersifat pribadi. Sebagai informan dalam penelitian ini mulai dari pimpinan pondok pesantren, ustadz dan ustadzah, serta masyarakat sekitar.

Saya selalu menggunakan catatan berupa buku catatan atau alat perekam agar semua keterangan terdokumentasikan. Setelah kegiatan wawancara selesai lalu dilakukan pencatatan lapangan. Untuk memilah dan

memilih data-data penting yang ada atau membaca dan menganalisis ulang transkrip yang telah di peroleh.

Di samping teknik “konvensional” sebagaimana yang disebutkan di atas, saya juga menggunakan komunikasi *via* seluler ke subjek penelitian untuk konfirmasi hal-hal yang diperlukan untuk melengkapi data. Selain itu pula, konfirmasi yang tidak konvensional juga saya lakukan lewat jejaring dengan *facebook*.

Penelitian ini menggunakan pengamatan langsung, karena saya hadir sendiri dalam proses pengamatan. Observasi dilakukan dengan cara memasuki, mengamati, dan sekaligus berpartisipasi aktif dalam kegiatan tertentu. Kegiatan tersebut antara lain berupa kegiatan saya untuk tinggal di Pesantren Minhajul Mina selama beberapa hari guna mengamati kegiatan sehari pesantren dan lingkungannya..



Bab Dua *Ponorogo Dusun Sambi, Pesantren dan Aktor-Aktor di Dalamnya*



BAB DUA PONOROGO DUSUN SAMBI PESANTREN DAN AKTOR-AKTOR DI DALAMNYA

Profil Ponorogo dan Dusun Sambu

Pesantren Minhajul Muna terletak di Dupo, Sambu, Ngrayun, kabupaten Ponorogo. Ponorogo¹ yang dikenal

¹ Sejarah berdirinya wilayah ini bermula dari Raden Bathoro Katong. Di dalam buku *Babad Ponorogo* yang ditulis oleh Poerwowidjojo diceritakan bahwa asal-usul nama Ponorogo bermula dari kesepakatan dan musyawarah antara Raden Katong, Ki Ageng Mirah, dan Joyodipo pada hari jumat malam bulan purnama. Bertempat di tanah lapang dekat gumuk (wilayah Katongan sekarang). Di dalam musyawarah tersebut disepakati bahwa kota yang akan didirikan nanti dinamakan “Pramana raga” yang akhirnya lama kelamaan menjadi Ponorogo. Terbentuklah budaya Ponorogo yang baru. Ponorogo (dahulu Kadipaten Ponorogo) adalah tanah perdikan di bawah kekuasaan kerajaan Demak Bintoro, sebuah kerajaan Islam pertama di tanah Jawa ini. Bersama Ki Ageng Mirah, Raden Batoro Katong bahu-membahu membangun kadipaten ini, terlebih lagi dalam sisi religiusitas. Pengaruh Islam berkembang dengan pesat. Hal ini dapat dibuktikan dengan tumbuh suburnya pesantren-pesantren sebagai pusat pengembangan agama Islam. Pesantren-pesantren tersebut (baik salafiyah maupun modern) menyebar hampir di seantero wilayah ini, Beberapa pesantren diantaranya pesantren Gebangtinar, Pondok Modern

dengan julukan *Kota Reog* atau *Bumi Reog* adalah salah satu kabupaten di provinsi Jawa Timur. Kabupaten ini terletak pada koordinat 111° 17' - 111° 52' BT dan 7° 49' - 8° 20' LS dengan ketinggian antara 92 sampai dengan 2.563 meter di atas permukaan laut dan memiliki luas wilayah 1.371,78 km². Kabupaten Ponorogo terletak di bagian barat provinsi Jawa Timur dan berbatasan langsung dengan provinsi Jawa Tengah atau lebih tepatnya 200 km arah barat daya dari ibu kota provinsi Jawa Timur. Pada tahun 2010 berdasarkan hasil Sensus Penduduk, jumlah penduduk Kabupaten Ponorogo adalah 855.281 jiwa. (<http://jv.wikipedia.org/>).

Berkaitan dengan pesantren di Jawa Timur, selain Jombang, Ponorogo dikenal sebagai Kota Santri karena memiliki banyak pondok pesantren, dengan jumlah santrinya sekitar 25.745 jiwa. Salah satu pesantren yang paling terkenal adalah Pondok Modern Darussalam Gontor yang terletak di desa Gontor, yang berada di kecamatan Mlarak. Kebesaran Pesantren Gontor juga berpengaruh terhadap tumbuh dan berkembangnya pondok pesantren yang ada disekitarnya. Termasuk diantaranya adalah

Gontor, dan Wali Songo menjadi pusat studi Islam terkemuka. Berdasarkan hal di atas, dapatlah kita tarik implikasi pencitraan Ponorogo sebagai kota santri, lengkap dengan elemen kebudayaannya. Poros ini berdampingan mesra dengan komunitas seni reog beserta elemennya yang "sebenarnya" kontradiktif. Lihat Andry Deblenk, *Ponorogo sebagai Representasi Budaya*, dalam <http://www.pawargo.com/2011/03/ponorogo-sebagai-representasi-budaya.html>, diunduh 31 mei 20012

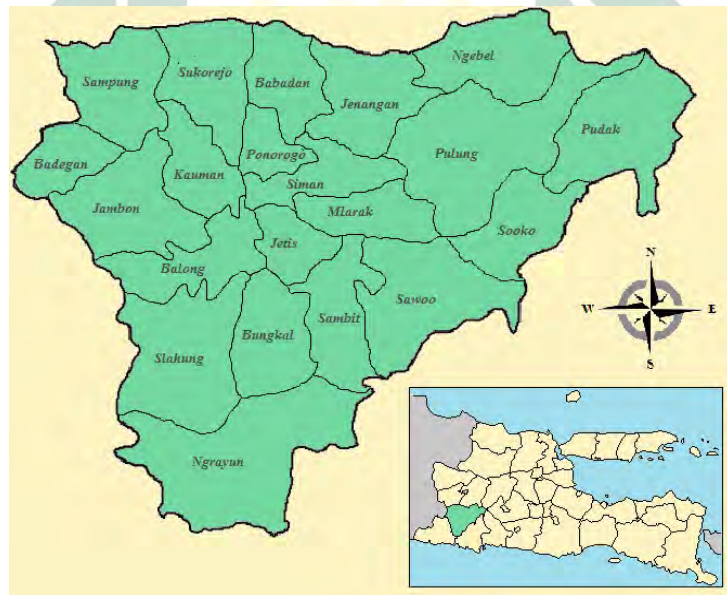
Pesantren Minhajul Muna.

Selain tumbuh kembangnya pesantren, Ponorogo dikenal sebagai kota Reog yang identik dengan budaya kanuragan. Reog Ponorogo adalah kesenian yang sangat terkenal. Beberapa waktu lalu, seni ini menggemparkan tanah air, karena klaim dari Malaysia sebagai pemilik kesenian ini.

Seni Reog sangat fenomenal di Ponorogo, sehingga seni ini juga menjadi pusat perhatian dari peneliti. Penelitian Sugandi dan Bambang Harmanto (2008) memberi fokus pada fonologi bahasa warok. Warok memiliki gaya bahasa yang khas, yaitu intonasi nada tinggi, diucapkan dengan mantap dan disertai gerak tubuh yang meyakinkan. Dalam bahasa keseharian, gaya bahasa ini sulit berkembang.

Seiring waktu, penetrasi Islam di kalangan warok mulai berkembang di Ponorogo. Setidaknya hal ini diteliti oleh Kurnianto dan Nurul Iman (2009), yang menyorot citra negatif warok yang terkenal sebagai peminum dan melakukan penyimpangan seksual. Dengan dimotori oleh dua kyai besar dari Ar-risalah (Kyai Makshum) dan Gontor (kyai Syukri), saat ini dikembangkan pertunjukan Reog bernuansa Islam. Pertunjukan Reog bernuansa Islam dimulai dengan tembang bahasa Arab dan Jawa tentang pentingnya keimanan. Demikian pula, pada saat ini mulai berkembang para warok yang mendalami Islam dalam kehidupannya, sehingga mereka memberi warna pada pertunjukan Reog itu sendiri.

Namun seni Reog yang merupakan pertunjukan kolosal ini, tidak berkembang di dusun Sambi. Di dusun ini yang lebih berkembang adalah tayub. Sebagaimana daerah lain yang masih teguh memegang tradisi leluhur, keberadaan tayub dalam khasanah kebudayaan masyarakat pedesaan masih eksis, meski secara kuantitas pertunjukkan dan kelompok-kelompok seniman yang berkiprah didalamnya mulai menurun seiring dengan perkembangan zaman. Pergeseran ini tidak terlepas dari penilaian minor terhadap pelaku dan penikmat kesenian tayub yang cenderung di katakan 'saru' dan dikesankan 'jauh' dari norma keagamaan, dan puncaknya terjadi pada era 1965-an.



Peta Kecamatan di Kabupaten Ponorogo²

Secara geografis, dusun Sambi terletak di Desa Ngrayun kecamatan Ngrayun Kabupaten Ponorogo yang tepat + 40 Km dari kota Ponorogo dan + 7km arah selatan Kecamatan Ngrayun. Dusun Sambi masih dalam wilayah Desa Ngrayun, dan dusun ini dikelilingi perbukitan dan pegunungan. Mayoritas penduduknya adalah petani. Adapun batas-batas wilayah dusun Sambi adalah sebelah selatan desa Sendang sebelah timur desa Temon dan sebelah barat desa Bausan Lord an sebelah utara adalah dusun Tanjung. Dusun Sambi dihuni + 2.896 jiwa laki-laki dan perempuan. Jumlah rumah di dusun Sambi + 680 rumah dan jumlah KK + 820. Luas wilayah dusun Sambi + 1.200 ha yang terdiri dari pemukiman, perkebunan, dan sawah. Dusun Sambi terdiri dari 20 Rt. Sejak tahun 1961, dusun Sambi memiliki 2 kepala dusun, yaitu Yodi: 1961-2003 dan Suwarno: 2003 sampai sekarang.

Lembaga-Lembaga Pendidikan Formal di dusun Sambi adalah: TK PKK Nurul Ilmi Sambi, TK Minhajul Muna, SDN I Ngrayun, SDN III Ngrayun, MTs Minhajul Muna, MA Minhajul Muna, dan Pesantren Minhajul Muna. Adapun lembaga-lembaga pendidikan non formal adalah Madrasah Diniyah Minhajul Muna, TPA Al-Jihad Ganen, TPA Abdullah al-Hasan Petung-Petung, dan TPA Darul Istiqomah Dopo. Dusun ini juga memiliki lembaga-

² Peta Kecamatan diunduh dari http://jv.wikipedia.org/wiki/Gambar:Ponorogo_map.png

lembaga kemasyarakatan: Kelompok Tani Suka Makmur Prapatan, Kelompok Tani Suka Maju Sambi, Kelompok Tani Sekar Gading, Kelompok Tani Suka maju II, Karang Taruna Sambi Makmur, Kelompok Yasinan masing-masing RT putra dan putri.

Aset-aset yang dimiliki oleh dusun Sambi adalah tempat ibadah berupa masjid dan musholla, 2 Lokasi tanah bengkok sawah, balai dusun Sambi. Saluran Irigasi yang ada di dusun Sambi adalah irigasi sawah lokasi Koni yang terletak di Plapar dan irigasi Sawah lokasi Plandaan yang terletak Kaliwungu. Di dusun Sambi terdapat beberapa pembangkit listrik, yaitu PLTA Koni, PLTA Nglengkong, PLTA Sambi Tengah, PLTA Tanggung, PLTA Benduk, PLTA Dungkajang, dan PLTA Karanganyar.

Tentang infrastruktur jalan di Dusun Sambi meliputi Rabat 30 %, Makadam 30%, dan Jalan Tanah 40 %. Di sektor pertanian, dusun Sambi memiliki potensi penanaman ketela, padi, kunyit jahe, temu lawak dan empon-empon. Di sektor peternakan, potensi yang berkembang adalah kambing, sapi, serta perikanan lele, nila dan mujair.

Dusun Sambi Dalam Keberagaman

Kehidupan sosial bermasyarakat dusun Sambi masih merepresentasikan khas pedesaan yang segala sesuatunya masih diputuskan bersama secara musyawarah. Sebagai contoh, ketika ada perbaikan jalan utama, masyarakat dusun bermusyawarah agar prosesnya berjalan lancar

dengan kesepakatan bahwa untuk sementara jalan ditutup bagi semua kendaraan dalam jangka waktu 3 hari dan hanya diperbolehkan pejalan kaki saja. Keputusan tersebut tidak berjalan sepihak, melainkan melalui proses musyawarah yang berjalan alot dengan semua warga. Demikian halnya, ketika warga berkeinginan untuk mengajukan pemekaran desa, semuanya diputuskan bersama-sama dengan semua warga.

Seperti masyarakat pedesaan lainnya, keseharian kehidupan masyarakat dusun Sambi masih sangat sederhana. Mereka jauh dari gaya hidup modern yang identik dengan budaya konsumtif dan penggunaan barang-barang berteknologi tinggi. Televisi merupakan hiburan yang hanya dimiliki beberapa warga saja. Sinyal alat telekomunikasi seperti telepon genggam pun masih sulit. Alat bantu untuk bercocok tanam sebagai petani juga masih menggunakan peralatan yang sederhana ditambah dengan lahan terbatas. Listrik masuk ke dusun Sambi baru 2 tahun yang lalu (terhitung saat saya melakukan penelitian), dan sebelumnya warga memanfaatkan sumber tenaga air dengan kapasitas tenaga voltase yang sangat terbatas.

Dari aspek pendidikan, mayoritas warga dusun Sambi adalah tamatan Sekolah Dasar (SD). Saya mendapatkan informasi dari organisasi Muslimat yang pernah menangani program Keaksaraan Fungsional, yang mengungkapkan beberapa warga terutama perempuan,

tidak pernah mengenyam pendidikan. Fakta inilah yang membuat dusun Sambi mendapatkan program bantuan *melek huruf* dari Kementerian Pendidikan, yaitu KF (Keaksaraan Fungsional).

Selain kondisi ekonomi dan geografis, penting pula untuk melihat tradisi masyarakat dusun Sambi. Tradisionalitas yang masih menonjol pada masyarakat dusun Sambi, merupakan bagian dari tradisionalitas masyarakat Islam di Jawa pedalaman (Mataraman). Jawa Mataraman atau disebut sebagai daerah kejawen adalah wilayah yang hingga akhir perang Diponegoro masih secara langsung berada di bawah pemerintahan kerajaan Surakarta, Yogyakarta, Pakualaman dan Mangkunegaran. Daerah ini juga mewakili daerah bertradisi Jawa yang masih murni. Wilayah Mataraman terletak di wilayah selatan pulau Jawa dengan batas Barat, Banyumas dan batas Timur, Jombang.³ Karakteristik orang Jawa yang paling menonjol—sebagaimana diungkapkan oleh Mulder (2010)—adalah dimensi-dimensi simbolik dan mistis. Mulder (2010:3) menuliskan orang Jawa dan dunia mistis sebagai berikut:

Bagi kebanyakan dari mereka, kebatinan atau dimensi pusat kehidupan adalah sisi yang paling menarik. Acapkali mereka

3 Lihat Laksono, *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan*, (Yogyakarta, KEPEL: 2009), hal. 4-5. Sebagaimana dijelaskan oleh Laksono, batas geografi wilayah Mataraman memiliki penafsiran yang berbeda diantara para pakar. Kano (1980) berpendapat bahwa batas Timur wilayah Mataraman adalah Jombang, sedangkan Geertz (1963) berpendapat Pasuruan.

melihatnya sebagai intisari kebudayaan mereka. Segala sesuatu tidaklah seperti yang terlihat, tetapi memiliki hakikat yang tersembunyi yang mempesonakan mereka. Mereka tenggelam dalam keasyikan mendiskusikan makna simbolik wayang yang didasarkan pada mitologi Mahabarata. Mereka sibuk berspekulasi tentang kekuatan-kekuatan terselubung, entah itu roh atau manipulasi politik secara sembunyi-sembunyi. Mereka gemar sekali menjelaskan simbolisme *slametan*, praktik keagamaan, berbagai kejadian, perhitungan hari, dan hal-hal sejenis. Pendek kata, dimensi-dimensi simbolik dan mistis kehidupan merupakan bidang penting yang menarik.

Dikotomi Jawa Mataraman dan Pesisir juga terjadi pada corak masyarakat Islam di kedua wilayah tersebut. Masyarakat Islam Pesisir digambarkan sebagai lebih puritan⁴ daripada Islam di wilayah Mataraman⁵. Hal

4 Islam Puritan adalah golongan umat Islam yang mencoba memurnikan agama dari unsur-unsur yang bukan Islam. Golongan puritan ini lebih pada gerakan pemurnian Islam yang berupaya melakukan pencarian terhadap kemurnian ajaran Islam. Terdapat dua tema pokok yang tampak dalam gerakan purifikasi itu: *Pertama*, sumber ajaran Islam (Al-Qur'an dan Sunnah) menjadi obyek garapan yang sangat penting untuk dikembalikan sebagai rujukan utama dalam kehidupan beragama. Ini berarti bahwa kehidupan beragama semakin dekat menuju ke arah "established Islam" dari pada "populer Islam". *Kedua*, semangat kebebasan individual untuk memanfaatkan akal pikiran dengan segala konsekuensinya menjadi semakin tinggi. Hal ini mutlak diperlukan bagi usaha dinamisasi ajaran Islam. Dalam perkembangannya purifikasi ini tidak hanya ditujukan untuk menghilangkan *tabayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*. Upaya purifikasi dalam perkembangan Islam kontemporer terkait dengan berbagai wacana global, seperti terorisme, moderatisme, *Islamic local knowledge*, dan gerakan fundamentalisme-radikal.

5 Sebagaimana dikutip dari makalah Nur Syam, *Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam Di Tengah Perubahan Sosial*, disajikan dalam Annual Islamic Conference, Bandung, 2008. Dinyatakan pula dalam makalah tersebut bahwa gambaran ini tidak sepenuhnya benar, mengingat bahwa di Indonesia—khususnya Jawa—varian-varian Islam itu dapat dilihat sebagai realitas sosial

tersebut dapat dilihat dengan berkembangnya organisasi Islam Muhammadiyah– yang merupakan representasi Islam modern dan puritan-lebih berkembang di wilayah Pesisir Jawa, seperti Lamongan dan Tuban. Sementara itu, Nahdlatul ulama–yang merupakan representasi Islam tradisional–lebih berkembang di wilayah Jawa Mataraman.

Karakter *abangan*⁶ yang dianut masyarakat dusun Sambu atau masyarakat yang hidup di sekitar lingkungan Pesantren Minhajul Muna seperti digambarkan di atas, dalam beberapa hal masih sangat kuat. Karakter yang melekat pada penduduk desa di saat pesantren belum didirikan adalah *abangan*. *Abangan* merujuk pada pemeluk Islam di Jawa, yakni mereka yang tidak begitu memperhatikan perintah-perintah agama Islam (terutama *syariat*) dan kurang teliti dalam memenuhi

yang memang unik. Sehingga ketika seseorang berbicara tentang Islam pesisir pun tetap ada varian-varian Islam yang senyatanya menggambarkan adanya fenomena bahwa Islam ketika berada di tangan masyarakat adalah Islam yang sudah mengalami humanisasi sesuai dengan kemampuannya untuk menafsirkan Islam. Demikian pula ketika berbicara tentang Islam pedalaman, hakikatnya juga terdapat varian-varian yang menggambarkan bahwa ketika Islam berada di pemahaman masyarakat, maka juga akan terdapat varian-varian sesuai dengan kadar paham masyarakat tentang Islam.

6 *Abangan* dalam konteks ini merujuk pada buku *The Religion of Java* karangan Clifford Geertz yang berarti sebutan untuk golongan penduduk Jawa Muslim yang mempraktekkan Islam dalam versi yang lebih sinkretis bila dibandingkan dengan golongan santri yang lebih ortodoks. Istilah tersebut berasal dari kata bahasa Jawa yang berarti merah, dan *Abangan* dianggap lebih cenderung mengikuti sistem kepercayaan lokal yang disebut adat daripada hukum Islam murni (*syariat*).

kewajiban-kewajiban agamanya. Meskipun secara formal (misalnya di KTP), mereka mengaku dirinya sebagai seorang penganut Islam. Karakter masyarakat *abangan* (Mataraman) bisa dilihat pada warga dusun Sambu dalam menjalani kehidupan keseharian mereka, yaitu memadukan unsur-unsur kepercayaan yang ada dalam Islam, Hindu, Budha dan unsur-unsur budaya asli lainnya. Gambaran ritual dan kepercayaan tersebut dapat dilihat dalam beberapa prosesi warga seperti; *Nyadranan*, *Sadakah Bumi*, *Slametan*, *Tayuban*, dan lain-lain.

Ritual *Nyadran* dan *Sedekah Bumi* merupakan praktek kepercayaan upacara warga yang umum dilakukan kaum *abangan*, termasuk masyarakat dusun Sambu. Kedua ritual tersebut bertujuan untuk mensyukuri keselamatan yang telah diberikan Yang Maha Kuasa dan mendoakan arwah para leluhur serta berdoa agar hasil pertanian akan melimpah sekaligus *tolak bala* (menolak kesialan dan bahaya). Jika ditelusuri, *nyadran* sendiri berasal dari kata bahasa Jawa “*Sadran*” yang berarti bulan *Ruwah*, *Sya’ban* (hitungan pertanda kalender bulan dalam Jawa Islam). Sedangkan *Nyadran* itu merupakan kultur rutin sebagian besar masyarakat Jawa setiap tahun pada bulan dan hari yang telah ditentukan. Upacara ini merupakan penghormatan kepada leluhur dan bisa juga menjadi bentuk syukuran massal atau upacara *tolak bala* (menolak bencana). Di dusun Sambu jika ada warga yang bermimpi buruk, disarankan juga melakukan ritual *nyadran*.

Di wilayah Jawa pedalaman, ritual *nyadran* lazim dilakukan di pemakaman menjelang bulan puasa (*Sya'ban*). Adapun prosesi ritual *Nyadran* diawali dengan membakar kemenyan, melakukan ziarah makam keluarga dengan menabur bunga, dan diakhiri dengan *slametan* secara bersama-sama atau ritual persembahan. Sesembahan tersebut bisa berupa beragam makanan sesaji khas Jawa seperti tumpeng, ayam, nasi merah, pisang setan dan lainnya. Warga yang mayoritasnya petani, meyakini bahwa sesaji yang mereka persembahkan tersebut nantinya akan mendatangkan berkah dari Sang Yang Maha Kuasa. Untuk acara *tolak bala* desa, biasanya warga melakukan ritual tabur bunga di perempatan jalan atau tempat-tempat yang dianggap keramat oleh warga dan diiringi dengan ritual bakar kemenyan.

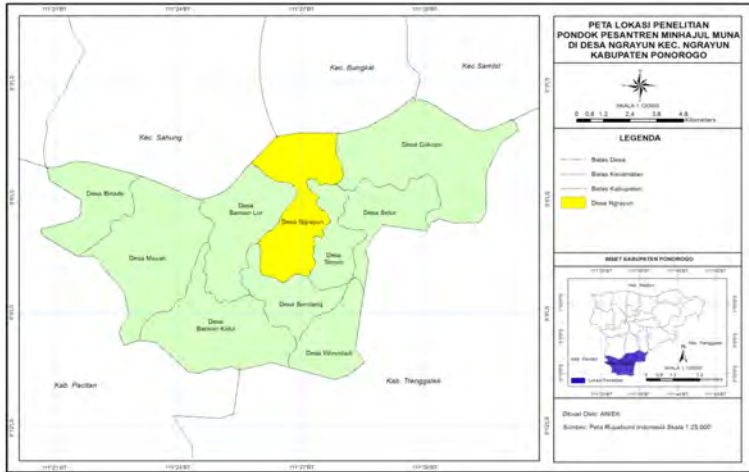
Sedangkan *tayuban* atau biasa disebut *kledean*, merupakan budaya untuk merayakan kebahagiaan biasanya dalam hajatan perkawinan, panen raya atau kemenangan tertentu. Tradisi tarian Jawa pedalaman tersebut masih menjadi tradisi yang kuat di dusun Sambu. Biasanya, prosesi *tayuban* ini selalu diiringi dengan acara minum *arak* (sejenis minuman memabukkan) yang secara jelas bertentangan dengan *syariah* Islam. Bagi warga dusun Sambu, *tayuban* yang diiringi dengan minum *arak* merupakan hal biasa, karena telah membudaya. Karena ketidaktahuan atau karena sudah menjadi tradisi yang melekat kuat, bagi sebagian warga minuman *arak* adalah

sama dengan sejenis minuman biasa seperti kopi dan teh yang tidak dilarang oleh agama.

Jika melihat berbagai fenomena masyarakat dusun Sambu di atas, menunjukkan bahwa potret antara penduduk desa tradisional dengan karakter budaya *abangan* yang masih mengakar kuat. Bilamana kemudian dipadukan dengan keberadaan pondok pesantren yang bercorak modern, maka ini menjadi suatu fenomena yang sangat kontras. Namun faktanya, dusun ini terlihat tenang dan tidak terjadi konflik sosial-keagamaan.

Sejarah Berdirinya Pesantren Minhajul Muna

Minhajul Muna merupakan sebuah Lembaga Pendidikan Islam yang berbentuk Pondok Pesantren. Pondok Pesantren ini berdiri di atas tanah wakaf yang berlokasi di Dukuh Dusun Sambu Desa Ngrayun kecamatan Ngrayun Kabupaten Ponorogo Propinsi Jawa Timur arah selatan dari kota Ponorogo kurang lebih 30 km dari pusat kota.



Peta Desa Ngrayun Kecamatan Ngrayun

Pada awal berdirinya, Pesantren Minhajul Muna terilhami oleh sekelompok anak-anak yang mengaji di musholla Darul Istiqomah Dopo Sambu, desa Ngrayun, kecamatan Ngrayun, Kabupaten Ponorogo. Pengajian tersebut akhirnya berkembang menjadi suatu pengajaran yang lebih terarah, karena pelajaran atau materinya tidak hanya mengaji Al-Qur'an, namun ditambah dengan Fiqh Akhlak, Bahasa Arab, permainan dan lain-lain, yang kemudian diformalkan menjadi TPA.

Melihat perkembangan yang sedemikian pesat, dan minat anak-anak sekitar masjid untuk belajar mengaji sedemikian besar, sehingga musholla yang dijadikan sentral seluruh kegiatan dan aktivitas sudah tidak mencukupi lagi, maka pengajaran dipindahkan dan

dititipkan di rumah-rumah sekitar. Melihat keadaan yang seperti ini, menggugah hati para alumni pesantren yang merasakan pengalaman agama di pondok pesantren. Mereka berkomitmen untuk mengajar secara lebih intensif dan lebih terarah. Dimulai oleh oleh ustadz Aminuddin, ustadz Imam Anshori, ustadz Nurkholis, ustadz Syaifuddin, dan ustadz. Parlan. Mereka berlima mendeklarasikan pengajaran TPA dirubah menjadi pengajaran sistem pondok pesantren. Perubahan ini dimulai pada tahun 1992 dengan nama "Minhajul Muna" yang berarti "jalannya cita-cita". Pendirian ini diilhami dengan sejarah pondok pesantren dimana santri datang untuk belajar, kemudian baru membuat bangunan yang permanen maupun yang semi permanen.

Melihat perkembangan murid dan kepercayaan masyarakat yang muncul, untuk meningkatkan pelayanan dan sistem pengajaran di pesantren, maka ustadz Aminuddin (Pak Amn) yang saat itu masih dalam masa pengabdian di pondok Modern Ar-Risalah Slahung dan dan dalam studi di ISID Gontor (Institut Studi Islam Darussalam), akhirnya pulang dan mengintensifkan sistem yang ada, dengan dibantu para bapak guru yang berasal dari Pondok Modern Ar-Risalah Slahung. Seiring berjalannya waktu dan bertambahnya usia pondok yang ke. 5 tahun, maka pada tahun 1997 diresimikan oleh bapak pimpinan pondok Modern Ar-Risalah, yaitu Drs. KH. Ma'shum Yusuf.

Karena di Pesantren Minhajul Muna belum ada sekolah formal, sementara banyak masyarakat sekitar yang membutuhkan, maka didirikanlah sekolah yang setingkat dengan SMP, yaitu MTs dengan materi penggabungan materi pesantren dan materi Kementerian Agama. Seturut waktu, Pesantren Minhajul Muna berpacu dalam mendidik santri untuk mengenyam pendidikan ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu setingkat dengan SMA. Maka pada tahun 2003, Pesantren Minhajul Muna membuka jenjang MA yang masih menggabung dengan Pesantren Ar-Risalah Slahung.

Demi meningkatkan kualitas pembelajaran, Pesantren Minhajul Muna mengirimkan beberapa alumninya untuk belajar di pesantren lain dan perguruan tinggi, agar setelah lulus dapat mengabdikan di pesantren. Tercatat beberapa pengajar dan alumni yang dititipkan oleh pesantren untuk melanjutkan sekolah atau kuliah di STAIN Ponorogo, Pesantren Modern Gontor, maupun di beberapa pesantren yang lain.

Visi dan Misi

Selaras dengan latar belakang berdirinya pesantren, Pesantren Minhajul Muna memiliki Visi yang diembankan yaitu; *“Terwujudnya Pondok Pesantren yang unggul dalam IMTAQ dan IPTEK serta berakhlakul karimah”*. Sedangkan Misinya adalah;

1. Mencapai terbentuknya peserta didik yang beriman bertaqwa, berakhlakul karimah, cakap, percaya diri,

cinta tanah air dan berguna bagi nusa dan bangsa serta senantiasa mendapat ridho dari Allah SWT.

2. Menyiapkan generasi muslim yang memiliki dasar ilmu pengetahuan dan teknologi serta membekali ketrampilan berbahasa Arab sebagai kunci untuk membuka dan mengembangkan wawasan yang lebih luas.
3. Menumbuhkembangkan sikap dan amaliyah agama Islam serta meningkatkan mutu pendidikan sesuai dengan tuntutan masyarakat dan perkembangan.

Program Pendidikan dan Kurikulum

Pendidikan yang diselenggarakan Pesantren Minhajul Muna, yaitu mulai dari tingkat Taman Kanak-Kanak hingga tingkat Aliyah, sebagai berikut :

1. Taman Kanak-kanak Minhajul Muna.
2. Madrasah Diniyah Awaliyah.
3. Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah
 - Madrasah Tsanawiyah Minhajul Muna
 - Madrasah Aliyah.
4. Program Tahfidzul Qur'an

Data-data murid Pesantren Minhajul Muna dapat dilihat dalam tabel berikut ini;

- a. Pendidikan Formal
 - Taman Kanak-kanak (PAUD)

Jumlah Siswa TK Pesantren Minhajul Muna

No	Kelas	Jenis Kelamin		Jumlah
		Laki-laki	Perempuan	
1	Nol Kecil	5	3	8
2	Nol Besar	7	6	13
Jumlah		12	9	21

b. Madrasah Tsanawiyah

Jumlah Siswa Madrasah Tsanawiyah Pesantren Minhajul Muna

No	Kelas	Jenis Kelamin		Jumlah
		Laki-laki	Perempuan	
1	Kelas VII	12	14	26
2	Kelas VIII	12	13	25
3	Kelas IX	12	9	21
Jumlah		36	36	72

Di Pesantren Minhajul Muna, Madrasah Tsanawiyah memiliki murid paling banyak. Hal ini disebabkan jauhnya SMP Negeri yang harus ditempuh oleh anak-anak di dusun Sambi. Kelas 7-9 Madrasah Tsanawiyah setara dengan kelas 1-3 KMI (*Kulliyatul Muallimin al-Islamiyah*)

c. Madrasah Aliyah

Jumlah Siswa Madrasah Aliyah Pesantren Minhajul Muna

No	Kelas	Jenis Kelamin		Jumlah
		Laki-laki	Perempuan	
1	Kelas X	5	8	13
2	Kelas XI	6	3	11
3	Kelas XII		5	5
Jumlah		11	16	29

2. Pendidikan Non Formal; Madrasah Diniyah Awwaliyah

Jumlah Siswa Diniyah Awwaliyah Pesantren Minhajul Muna

No	Kelas	Jenis Kelamin		Jumlah
		Laki-laki	Perempuan	
1	Kelas I	10	6	16
2	Kelas II	7	12	19
3	Kelas III	6	13	19
4	Kelas IV	8	5	13
Jumlah		31	36	67

Siswa Diniyah adalah siswa yang murni belajar agama di sore hari di pesantren, dan di siang hari mereka sekolah di SD yang berada dekat pesantren. Para siswa Diniyah dibimbing oleh siswa Tsanawiyah dan Aliyah Minhajul Muna, sekaligus untuk praktek mengajar bagi siswa-siswi Tsanawiyah dan Aliyah.

Kurikulum Pendidikan Pondok Pesantren Minhajul Muna mulai dari tingkat TK, MTs, KMI (MTs-MA) didesain dengan memadukan antara kurikulum Departemen Agama dan kurikulum pondok pesantren. Dalam rangka meniti tujuan melahirkan kader-kader muslim yang saleh dan intelek, mempunyai dedikasi loyalitas dan sumber daya manusia mumpuni serta mampu menjadi perekat umat, maka Pesantren Minhajul Muna menerapkan tata tertib atau disiplin yang ketat, diantaranya:

1. Absensi di setiap mata pelajaran/mata kuliah di setiap kegiatan pesantren termasuk kegiatan ekstra kurikuler dalam rangka kedisiplinan.
2. Kewajiban bercakap dengan bahasa Arab dan Inggris serta mengikuti kajian-kajian Islam.
3. Santri juga diwajibkan belajar Al-Qur'an dan menghafalkannya yang diistilahkan dengan *one day one ayat*, dengan maksud dan tujuan:
 - Sebagai alat efektif untuk men-*shohih*-kan dirinya kelak.
 - Sebagai bekal/materi dakwah yang senantiasa melekat dibenak da'i.

- Sebagai dasar untuk membuka ilmu-ilmu yang akan dipelajari pada jenjang yang lebih tinggi
- Sebagai bekal bagi santri yang akan melanjutkan ke lembaga pendidikan yang mensyaratkan Tahfidzul Qur'an, bahkan studi keluar negeri pada masa yang akan datang.

Diharapkan dari kegiatan tersebut, alumni Pesantren Minhajul Muna bisa menyibukkan diri membaca al-Qur'an dan menghafalnya. Sedangkan untuk menunjang kreativitas dan ketrampilan para santrinya, juga diadakan kegiatan ekstra kurikuler antara lain: komputer, pramuka, *Muhadhoroh* (pidato 3 bahasa) Tilawah al-Qur'an, Tahfidzul Qur'an, praktek mengajar, seni musik, dll.

Ada falsafah pesantren yang sangat penting yang selalu didoktrinkan kepada para santri sebagai pedoman dalam kehidupan sehari-hari mereka. Falsafah tersebut terkenal dengan sebutan "Panca Jiwa Pondok Modern". Falsafah ini sebenarnya diadopsi dari Pesantren Gontor yang dijadikan kiblat Pesantren Minhajul Muna dalam penyelenggaraan pendidikan.

K.H. Imam Zarkasyi, salah seorang pendiri Pesantren Modern Gontor memiliki pandangan bahwa hal yang paling penting dalam pesantren bukanlah pelajarannya semata-mata, melainkan juga jiwanya. Jiwa itulah yang akan memelihara kelangsungan hidup pesantren dan menentukan falsafah hidupnya. Kelima panca jiwa tersebut

adalah: Keikhlasan, Kesederhanaan, Kesanggupan menolong diri sendiri (*self help*) atau berdikari (berdiri diatas kaki sendiri), *ukhuwah islamiyah*, dan jiwa bebas. Panca Jiwa inilah yang menjadi falsafah hidup Pondok Modern Gontor. Falsafah tersebut juga didoktrinkan pada semua aktor yang ada di Pesantren Minhajul Muna. Falsafah *Panca Jiwa Pesantren* tersebut dapat dia dijabarkan dalam;

Jiwa Keikhlasan

Artinya, *sepi ing pamrih* (tidak karena didorong keinginan untuk memperoleh keuntungan tertentu), semata mata untuk *ibadah*. Hal ini harus meliputi segenap suasana pesantren. Dan apabila sudah terjalin jiwa keikhlasan antara kyai, guru serta santri, maka akan terdapat suasana hidup yang harmonis antara *Kyai yang disegani* dan *Santri yang taat* dan penuh cinta serta hormat dengan segala keikhlasan. Dengan jiwa keikhlasan ini diharapkan bahkan diwajibkan bagi setiap santri untuk mengerti dan menyadari arti *Lillah*, arti *beramal*, arti *taqwa* dan arti *ikhlas*. Sebagaimana yang tersurat dalam Surat al An'am ayat 162-163: "*Katakanlah, sesungguhnya, sholatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanya untuk Allah, Tuhan semesta Alam (62). Tiada sekutu bagi-Nya, dan demikian Itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada Allah)*".

Jiwa Kesederhanaan,

Jiwa kesederhanaan ini mengandung arti agung, dan bukan berarti pasif (bahasa Jawa *nrimo*) dan bukan berarti suatu kemiskinan ataupun kemelaratan. Tetapi mengandung unsur kekuatan atau ketabahan hati, penguasaan diri dalam menghadapi perjuangan hidup dengan segala kesulitan. Dari balik jiwa kesederhanaan inilah, maka akan terpancar jiwa besar, berani maju terus dalam menghadapi perjuangan hidup dan pantang mundur dalam segala keadaan. Selain itu juga akan tumbuh dari jiwa keikhlasan ini mental/karakter yang kuat yang menjadi syarat bagi suksesnya perjuangan dalam segala kehidupan. Sebagaimana yang terekam dalam Q.S at-Takatsur ayat 1-2; .."*Bermegah-megahan telah melalaikan kamu. Sampai kamu masuk ke dalam kubur.*" **Dan juga QS. Al-A'raf- 31;**"*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*"

Jiwa Kesanggupan menolong diri sendiri (self help) atau Kemandirian

Jiwa ini merupakan senjata ampuh dalam pendidikan di dalam pesantren modern. Berdikari bukan saja berarti dalam arti bahwa santri selalu belajar dan berlatih mengurus segala kepentingannya sendiri, tetapi juga pesantren itu sendiri dengan tidak pernah menyandarkan

kehidupannya kepada bantuan atau belas kasihan orang lain. Hal inilah yang dinamakan sama-sama memberikan iuran dan sama-sama memakai. Tetapi tentu saja hal ini tidaklah kaku dengan tidak menerima bantuan dari orang yang hendak membantu. Hal ini sesuai dengan Hadits sebagaimana termaktub dalam kitab Bukhori;

Dari Abi Abdillah (Zubair) bin Awwam *Radhiyallahu 'anhu*, ia berkata: Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya, seorang diantara kalian membawa tali-talinya dan pergi ke bukit untuk mencari kayu bakar yang diletakkan di punggungnya untuk dijual sehingga ia bisa menutup kebutuhannya, adalah lebih baik daripada meminta-minta kepada orang lain, baik mereka memberi atau tidak”. (HR Bukhari, no. 1471).

Jiwa Ukhuwah Islamiyah yang demokratis antara santri

Kehidupan di pesantren yang berjalan selama 24 jam harus diliputi suasana persaudaraan akrab, sehingga segala kesenangan dirasakan bersama dengan jalinan persamaan agama. Jiwa ukhuwah ini tidak hanya berlaku ketika seorang santri tersebut masih menimba ilmu di pesantren, akan tetapi jiwa ukhuwah ini ditujukan kepada persatuan ummat ketika sudah menjadi alumni. Dari jiwa ukhuwah ini, K.H. Ahmad Sahal berwasiat kepada siswa kelas enam yang telah menyelesaikan pelajaran mereka di kelas VI KMI Pondok Modern Gontor: *Jadilah anak-anakku perekat umat; dan fahamilah benar-benar arti perekat umat*. Hal ini sesuai yang terkandung dalam QS. Al-Hujurat:.

“Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertaqwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.”

Jiwa Bebas

Arti bebas disini dititikberatkan pada perbuatan berpikir dan berbuat, bebas menentukan masa depannya. Dengan prinsip jiwa bebas ini, para santri harus bebas dalam memilih dan menentukan jalan hidupnya di masyarakat kelak, dengan jiwa besar dan optimis dalam menghadapi kesulitan. Jiwa bebas ini jangan sampai diartikan dalam arti yang negatif. Seperti kebebasan yang keterlaluhan (liberal), sehingga kehilangan arah, tujuan dan prinsip. Karenanya, arti bebas disini harus dikembalikan kepada aslinya, yaitu garis-garis disiplin yang positif dengan penuh tanggungjawab, baik didalam kehidupan pesantren dan masyarakat. Semboyan pesantren yang terangkum dalam *Panca Jiwa Pondok Modern* harus dihidupkan dan dipelihara serta dikembangkan dengan sebaik-baiknya. Sebagaimana yang terkandung dalam Al-Kahfi ayat 29);

“Dan katakanlah: “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir”. Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat

yang paling jelek.”

Dari ungkapan *Panca Jiwa Pondok* yang selalu menjiwai kehidupan di pesantren, mempunyai peran yang sangat penting dalam menjalankan pendidikan di pesantren modern. Karena pesantren modern lebih mementingkan pendidikan daripada pengajarannya. Inilah juga yang diadopsi oleh Pesantren Minhajul Muna dan telah menjiwai keseluruhan unsur-unsur yang ada hingga menjadi falsafah atau prinsip pesantren.

Tenaga Pengajar

Para ustadz/guru di Pesantren Minhajul Muna berasal dari berbagai pesantren di Ponorogo antara lain, ISID Gontor, Unmuh Insuri, pesantren modern dan Perguruan Tinggi Islam, Pondok Modern Gontor, Ar-Risalah, Wali Songo Ngabar, Darul istiqomah dan alumni Pesantren Minhajul Muna yang berjumlah 23 guru/pengajar.

Data Identitas Guru Pondok Pesantren Minhajul Muna

No	Nama Lengkap	P/L	Tempat Lahir	Tanggal Lahir	Pendidikan Terakhir	Alamat
1	Aminuddin, S. Pd. I	L	Ponorogo	25/04/1968	S - 1	Ngrayun
2	Kusbini	L	Ponorogo	25/01/1972	D - 3	Ngrayun
3	Jarwan	L	Ponorogo	13/02/1970	MA	Ngrayun
4	Sadimin	L	Ponorogo	05/04/1976	D - 2	Ngrayun
5	Rosida	P	Ponorogo	27/01/1980	D - 3	Ngrayun

6	Darno, S. Pd. I	L	Ponorogo	16/02/1979	S - 1	Ngrayun
7	Sukarno, S. Pd. I	L	Ponorogo	09/09/1981	S - 1	Ngrayun
8	Siswanto	L	Ponorogo	01/10/1982	MA	Bungkal
9	Imanu Adi Subekti, S. Pd. I	L	Lampung	17/04/1982	S - 1	Bungkal
10	Suhardi, S. Ag	L	Ponorogo	07/07/1974	S - 1	Ponorogo
11	Sutarno	L	Ponorogo	01/02/1987	D - 3	Ngrayun
12	Mulyono	L	Ponorogo	10/08/1986	D - 3	Ngrayun
13	Siti Yuliana, Am. Pd	P	Ponorogo	19/05/1984	D - 2	Ngrayun
14	Surati	P	Ponorogo	07/09/1986	MA	Ngrayun
15	Sukeni	P	Ponorogo	27/07/1984	MA	Bungkal
16	Rohman	L	Ponorogo	31/10/1987	STM	Ngrayun
17	Imam Sholihin	L	Ponorogo	14/05/1987	MA	Ngrayun
18	Kabul Efendi	L	Ponorogo	19/07/1989	MA	Ngrayun
19	Imam Safi'i	L	Ponorogo	29/07/1989	MA	Ngrayun
20	Purwanto	L	Ponorogo	09/09/1988	MA	Ngrayun
21	Sumitri	P	Ponorogo	12/05/1988	MA	Ngrayun
22	Suratin	P	Ponorogo	27/02/1988	MA	Ngrayun
23	Wiwik Widiarti	P	Ponorogo	29/03/1989	D - 2	Ngrayun

Sumber data : diambil dari Administrasi Pesantren Minhajul Muna diambil Maret 201

Sarana dan Prasarana

Walaupun dalam bentuk yang masih sederhana, sebagai lembaga yang menyelenggarakan pendidikan, Pesantren Minhajul Muna selalu berupaya untuk melengkapi fasilitas dan sarana prasarana guna mendukung proses

belajar mengajar. Sarana/Prasarana yang telah dimiliki Lembaga Pendidikan Minhajul Muna adalah;

1. Tanah yang masih belum dipakai untuk bangunan : 5000 M2
2. Bangunan yang masih belum digunakan : 2000 M2
3. Bangunan masjid
4. Banguna pondok
5. Bangunan dan infrastruktur beserta pelengkap penunjang yang berupa sekolah Mts, Aliyah dan Pondok Pesantren
6. 20 unit komputer
7. Alat-alat pengajaran

Posisi Minhajul Muna diantara Pesantren di Ponorogo

Secara keseluruhan, kabupaten Ponorogo tercatat di Kapontren Kementrian Agama RI memiliki 91 pondok pesantren yang tersebar di 17 kecamatan, baik pesantren yang menerapkan sistem *salaf* maupun *khalaf*. Keseluruhan jumlah santri yang ada di Kabupaten Ponorogo adalah sekitar 25.745 santri. Dalam perjalanannya, keseluruhan pesantren tersebut secara aktif menawarkan dan menyelenggarakan pendidikan Islam bagi masyarakat. Termasuk Pesantren Minhajul Muna. Adapun total keseluruhan tenaga pengajar di pesantren kabupaten Ponorogo adalah 3615 guru yang hampir dua kali lipatnya lebih adalah tenaga honorer.

Di Ngrayun sendiri terdapat 3 pondok pesantren, yaitu Pesantren Syukrun Nikmah (daerah Gamping Selur), Pesantren Minhajul Muna (Daerah Depo, Sambi Ngrayun) dan Pesantren Al Falah (Bonkandang Baosan Lor) dengan total seluruh santri sekitar 178 santri. Para santri tersebut terdiri 81 orang merupakan jenis santri tidak mukim dan 97 mukim. Sementara itu, guru yang tercatat di ketiga pondok pesantren di Ngrayun berjumlah 85 orang dan semuanya merupakan guru honorer alias guru swasta.

Berikut ini sebaran data-data tabel santri, guru, dan lokasi pesantren yang tersebar di Kabupaten Ponorogo yang diambil dari Kapontren Kementrian Agama RI data thn 2011.

REKAP DATA PONDOK PESANTREN PER KECAMATAN SE KABUPATEN PONOROGO

NO	NAMA KECAMATAN	JUMLAH	PROSENTASE
1	Ngrayun	3	3,3 %
2	Slahung	4	4,4 %
3	Sambit	1	1,1%
4	Sawoo	1	1,1 %
5	Pulung	3	3,3 %
6	Mlarak	10	10,2%

7	Siman	4	4,4%
8	Jetis	6	6,6%
9	Balong	3	3,3%
10	Kauman	3	3,3%
11	Jambon	7	7,8%
12	Badegan	1	1,1%
13	Sampung	4	4,4%
14	Sukorejo	6	6,7%
15	Ponorogo	16	17,6%
16	Babadan	16	14,3%
17	Jenangan	6	6,7%
	JUMLAH	91	100%

Sumber: Data diambil dari Kapontren Kab. Ponorogo

Profil Para Aktor Pesantren

Penelitian ini memberi fokus pada bagaimana kelima aktor pesantren melakukan modernisasi di masyarakat. Karenanya, saya merinci profil mereka sebagai berikut:

Pertama. Pak Amnudin atau Pak Amn, 44 tahun, adalah pimpinan Pesantren Minhajul. Pak Amn menghabiskan masa kecilnya di dusun Sambu. Mengenal Islam secara tidak sengaja, justru saat orang tuanya mengirimnya untuk *ngelmu* di Pacitan. Merasa terpanggil untuk

mendalami Islam, Pak Amn meneruskan sekolahnya di KMI pesantren Ar-Risalah, Slahung, Ponorogo. Saat ini, beliau tinggal di rumah yang bergandengan bangunannya dengan pesantren. Beliau memiliki seorang istri dan empat orang anak. Dalam penelitian ini, Pak Amn memberikan informasi yang sangat signifikan, karena posisinya sebagai pimpinan pesantren. Beberapa informasi yang diberikan pada saya adalah tentang pengenalannya pada Islam, proses pembangunan pesantren, perkembangan pesantren, dan kegamangannya tentang tradisi kesenian yang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam yang terus berkembang di dusun Sambu. Pak Amn yang bernama lahir Katimin, juga sangat antusias untuk bercerita tentang ternak maupun kebun, dua usaha yang dijalaninya, di samping mengembangkan pesantren.

Kedua, Ustadz Sfd, 40 tahun. Menghabiskan masa kecil di Sambu, Ustadz Sfd berlatar belakang Aliyah dari Pesantren Darul Istiqomah. Bersama-sama Pak Amn, Ustad Sfd kemudian bahu membahu dengan teman-teman yang lain untuk mendirikan Pesantren Minhajul Muna. Saat ini, Ustadz Sfd menetap di Sambu kembali, setelah pernikahannya yang kedua dengan perempuan dari dusun Sambu. Pada saat pernikahannya yang pertama, Ustadz Sfd dikaruniai seorang anak, dan saat itu Ustad Sfd menetap di desa Baosan Lor. Ia lebih banyak membantu ustadz Amin di pesantren dalam hal menjadi imam sholat 5 waktu di masjid pesantren. Ia juga aktif

menjaga santri yang menetap di pesantren, dan menjadi wakil Pak Amn dalam pengembangan pesantren. Selain mengajar, Ustad Sfd juga mendalami pekerjaannya sebagai pranata acara untuk hajatan Jawa. Dari Ustad Sfd, saya banyak mendapatkan data tentang jumlah siswa di Minhajul Muna; tantangan dan kesulitan dalam proses pendidikannya. Ia juga memberikan informasi tentang pengembangan dusun menjadi desa, maupun tradisi masyarakat.

Ketiga, ustadz Sukarno atau Ustadz Skr, 31 tahun. Ia adalah murid angkatan pertama pendidikan Islam yang kala itu masih dilaksanakan dengan menumpang di rumah penduduk. Ustadz Skr, yang menonjol dibanding teman-temannya saat itu, dititipkan oleh Pak Amn untuk mengikuti pendidikan di Pesantren Gontor. Selesai mengikuti pendidikan KMI di Gontor, ia meneruskan di ISIID Gontor sambil membantu Pak Amn mengembangkan pesantren. Melihat potensinya untuk mengembangkan pesantren, Pak Amn menjodohkannya dengan perempuan dari Sambu, agar supaya lebih mengikatnya dan tidak pergi dari dusun ini. Saat ini, Ustadz Skr menetap di rumahnya yang sangat sederhana, sebagaimana rumah warga lainnya, bersama dua orang anaknya. Dari Ustadz Skr, saya banyak mendapatkan informasi tentang pengembangan pesantren melalui jaringan yang dimilikinya dari teman-temannya di Pesantren Gontor. Ia banyak membuat proposal dan mengirimkannya ke instansi pemerintah

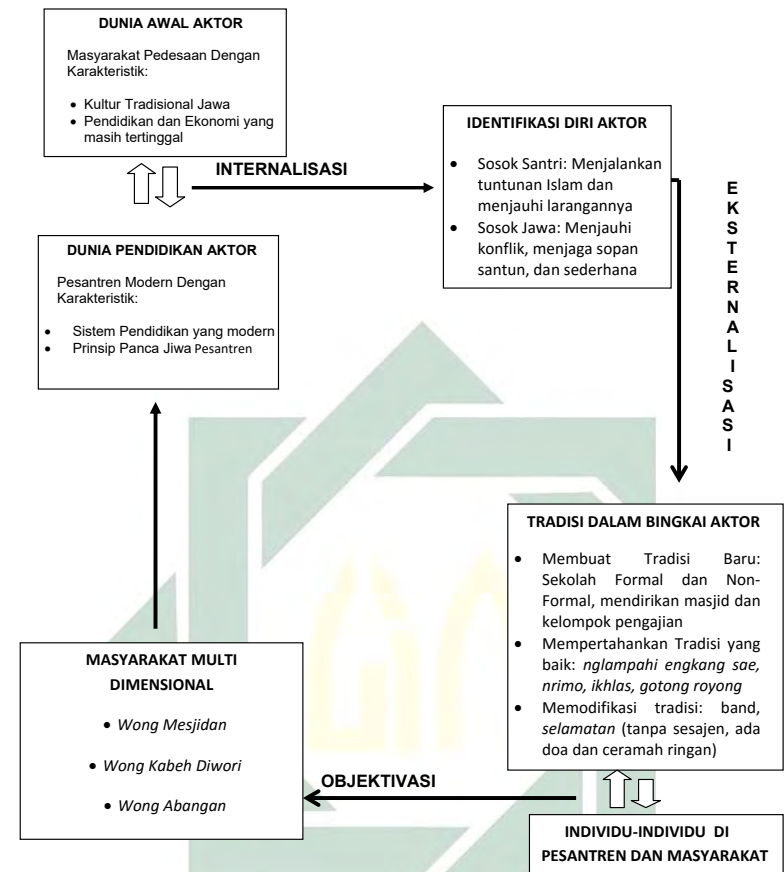
maupun lembaga swasta, dalam rangka mengembangkan pesantren. Selain sebagai guru, Ustadz Skr juga takmir masjid Abdullah al-Hasan dan Ketua Ranting PKS (Partai Keadilan Sejahtera) kecamatan Ngrayun.

Keempat, Ustadzah Rsd, 32 tahun. Diantara kelima aktor, Ustadzah Rsd adalah satu-satunya yang bukan berasal dari dusun Sambu. Suaminya, Gunardi, yang menjadi guru di SDN Ngrayun 3—sekitar 1 km dari pesantren—adalah warga dusun Sambu. Setelah menyelesaikan pendidikannya di sekolah dasar, Ustadzah Rsd meneruskan pendidikannya di Pesantren Ar-risalah. Setelah menikah, ia diajak Pak Amn untuk membantu mengajar di pesantren. Ia memiliki dua anak dan tinggal di dusun Sambu. Ustadzah Rsd yang telah menyelesaikan S1nya di Ponorogo, banyak mengajar mata pelajaran umum. Di penelitian ini, Ustadzah Rsd banyak memberikan informasi tentang masyarakat dan program KF, tempat ia banyak berkiprah.

Kelima, Mbak Smt, 24 tahun. Ia adalah alumni Aliyah Minhajul Muna. Ia menghabiskan masa kecilnya hingga dewasa di dusun Sambu. Setelah lulus, Pak Amn memintanya untuk mengajar di TK Minhajul Muna, dan telah empat tahun waktunya dihabiskan untuk mengajar anak-anak TK. Ia kemudian meneruskan pendidikan di jenjang S1 PGTK (Pendidikan Guru TK) di Surabaya. Pada sore hari, ia mengajar pendidikan Diniyah untuk anak-anak yang sekolah umum di pagi harinya. Mbak Smt sehari-harinya tinggal di pesantren, dengan tugas menjaga

santri perempuan yang menetap di pesantren. Dari Mbak Smt, saya mendapatkan informasi banyak hal. Selama penelitian, ia yang mengantar saya untuk melakukan observasi, wawancara ke masyarakat, memberi informasi tradisi yang ada dan berkembang, serta mengkonfirmasi hal-hal yang belum jelas di lapangan.

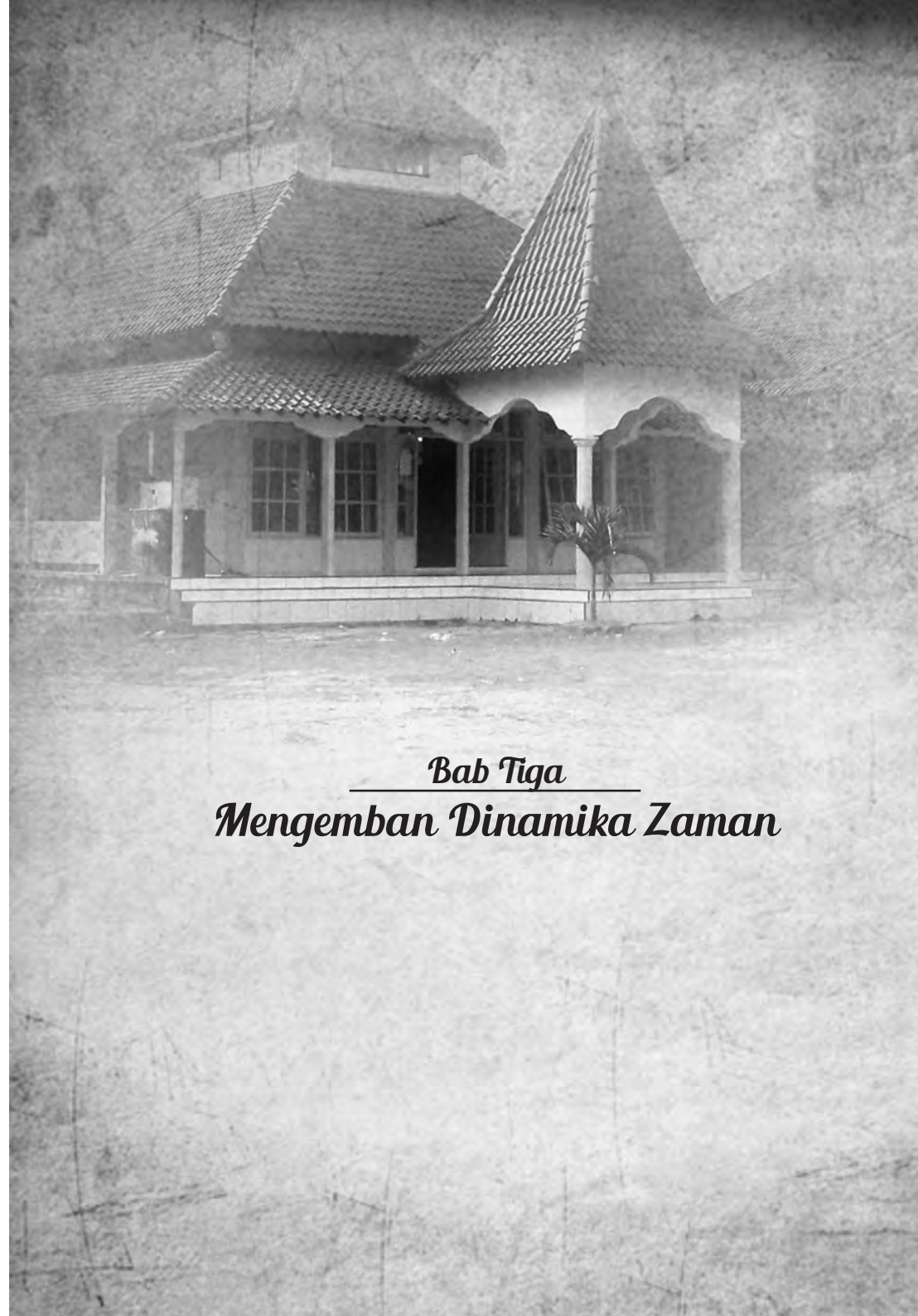
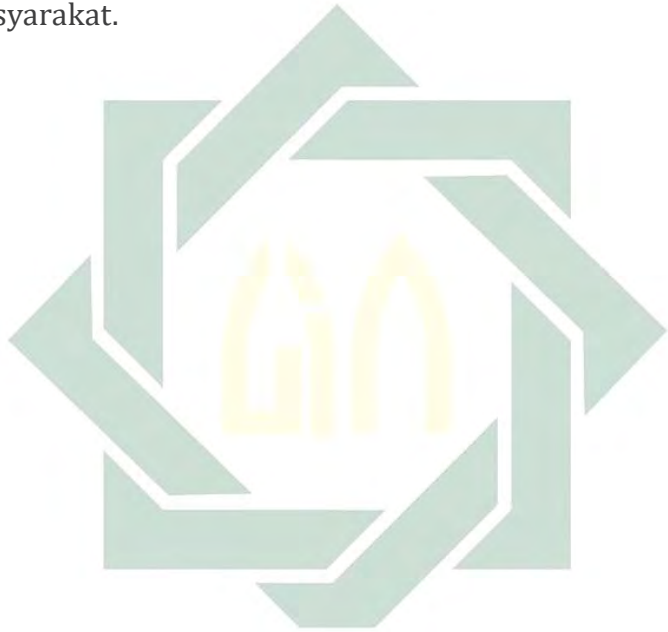
Kelima aktor pesantren tersebut terlibat dalam wawancara secara mendalam dengan saya. Wawancara berkait dengan konstruk mereka dalam memoderenkan masyarakat maupun pesantren. Saya juga melakukan wawancara terhadap masyarakat yang diwakili oleh bu Sks, Pak Swd, Pak Kyd, Bu Smr, Eff, dan Pak Sdk. Konstruksi yang bersifat dialektik tersebut, saya gambarkan sebagai berikut:



Gambar Dialektika Konstruksi Aktor Pesantren

Dari sini, saya fokus melihat kesadaran kritis aktor pesantren, yang ada pada aktor pesantren dalam proses konstruksi tersebut. Berdasarkan data di lapangan, saya melihat bahwa kesadaran kritis tersebut ada di dalam tiga tahapan baik internalisasi, eksternalisasi, maupun objektivasi. Pada tahapan internalisasi, kesadaran kritis

didapatkan dari sosialisasi sekunder. Pada eksternalisasi, bentuk kesadaran kritis ada pada upaya pembebasan masyarakat dalam ketertinggalan pendidikan dan ekonomi, maupun tradisi yang non-Islami. Adapun dalam tahapan objektivasi, terdapat pada tindakan komunikatif dalam interaksi intersubjektivitas diantara aktor pesantren dan subjek yang ada di pesantren dan masyarakat.



Bab Tiga
Mengemban Dinamika Zaman

BAB TIGA

MENGEMBAN DINAMIKA ZAMAN

Pesantren Modern; Kelahiran dan Perkembangannya

Selama ini pengertian pesantren¹ secara definitif belum bisa diberikan batasan yang tegas, karena berkaitan

1 Secara terminologi, **pesantren** berasal dari kata *santri* dengan awalan “pe” dan akhiran “an” berarti tempat tinggal para santri. Pesantren berasal dari kata *santri* yaitu seseorang yang belajar agama Islam sehingga dengan demikian pesantren memiliki arti sebagai tempat orang berkumpul untuk belajar agama Islam. Pesantren adalah suatu lembaga pendidikan Islam Indonesia yg bersifat “tradisional” untuk mendalami ilmu tentang agama Islam dan mengamalkan sebagai pedoman hidup keseharian. Secara garis besar dalam “Kamus Besar Bahasa Indonesia”, pesantren diartikan sebagai asrama tempat santri atau tempat murid-murid belajar mengaji. Sedangkan secara istilah, pesantren adalah lembaga pendidikan Islam dimana para santri biasa tinggal di pondok (asrama) dengan materi pengajaran kitab-kitab klasik dan kitab-kitab umum bertujuan untuk menguasai ilmu agama Islam secara detil serta mengamalkan sebagai pedoman hidup keseharian dengan menekankan penting moral dalam kehidupan bermasyarakat.

sifat dari pesantren yang sangat fleksibel. Fleksibilitas pesantren berangkat dari adanya karakter dan ciri-ciri yang melekat padanya, yang memberikan identitas secara komprehensif. Munculnya berbagai varian baru yang ada dalam pesantren menjadikan pengertiannya mengikuti karakter dan tipologi dari pesantren tersebut. Kalau pada tahap awal pesantren diberi makna dan pengertian sebagai lembaga pendidikan tradisional, tetapi saat sekarang pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional tak lagi selamanya benar.

Dari masa ke masa, pesantren berkembang secara paralel. Pesantren berasal dari masa sebelum Islam serta mempunyai kesamaan dengan Buddha di dalam bentuk asrama. Sedangkan dalam perspektif sejarah, lembaga pendidikan yang banyak berbasis di pedesaan ini telah mengalami proses perjalanan sejarah yang panjang sejak sekitar abad ke XVIII hingga sekarang. Sejalan dengan perjalanan waktu, pesantren sedikit demi sedikit maju tumbuh dan berkembang sejalan dengan proses pembangunan serta dinamika masyarakatnya. Hal ini menunjukkan bahwa adanya upaya-upaya yang telah dilakukan oleh pesantren dalam mendinamisasi diri selajur dengan tuntutan dan perubahan masyarakatnya. Di sisi lain, pesantren juga mengalami berbagai macam hambatan dan kendala, hal ini berkaitan dengan masa dan sistem yang berlaku pada saat itu. Tahapan-tahapan perkembangan dan perubahan pesantren tersebut

menurut Asrohah (1999: 143) meliputi :

Pesantren Pada Masa Awal

Pendidikan Islam sejalan dengan masuknya Islam di Indonesia. Berdasarkan beberapa bukti yang ada, Islam masuk ke Indonesia pada abad ke VII dibawa oleh para pedagang dan mubaligh dari Arab. Daerah yang pertama kali dimasuki adalah di Sumatera di daerah Baros. Sedangkan kerajaan Islam yang pertama adalah Pasai. Kedatangan Islam tersebut ternyata juga ikut andil dalam mencerdaskan penduduk Indonesia. Karakter tersebut dapat dibuktikan dengan bagaimana rakyat melawan penjajah melalui gerakan-gerakan yang diawali dari pesantren.

Berdasarkan bukti-bukti yang ada, memang belum ada kepastian kapan dan dimana pertama kali pesantren itu didirikan. Walaupun demikian, setidaknya ada bukti pada abad XV M pesantren telah didirikan oleh penyebar agama Islam, di antaranya Wali Songo. Dalam menyebarkan agama Islam mereka mendirikan masjid dan asrama untuk santri-santrinya. Dalam *Babad Tanah Jawi* dijelaskan bahwa di Ampel Denta, Sunan Ampel telah mendirikan lembaga pendidikan Islam sebagai tempat *ngelmu* untuk pemuda Islam. Demikian halnya dengan Sunan Giri, menurut Robson yang dikutip oleh Asrohah (1999: 143), masyarakat telah mencari *ngelmu* dan *ngaos* kepada Sunan Ampel yang kemudian mendirikan lembaga pendidikan di Giri.

Secara tradisional, ada sejenis pesantren di Minangkabau yang disebut *surau*, dan yang pertama kali digunakan sebagai pendidikan Islam adalah yang didirikan Syekh Burhanuddin (1646-1961) setelah berguru pada Abdul Raib bin Ali (Yunus, 1996: 18). Lembaga pendidikan Islam setara dengan pesantren dan madrasah di Aceh dinamakan dengan *dayah*. Keberadaan *Dayah* di Aceh hampir ditemui di setiap *ulebalang* (kampung). Baik *dayah* maupun *surau* pada abad ke XVIII M sudah mapan eksistensinya, dan melalui lembaga-lembaga tersebut, pendidikan Islam diajarkan dan telah mengakar kuat di tradisi pendidikan Indonesia.

Perkembangan lembaga pesantren Indonesia yang bercorak modern ditandai dan diikuti dengan adanya lembaga pendidikan formal berupa madrasah. Pondok pesantren (*surau*) yang pertama kali membuka lembaga formal ialah pesantren “Tawalib” di Padang Panjang pada tahun 1921 M di bawah pimpinan Syekh Abdul Karim Amrullah, ayah dari Buya Hamka. Dilanjutkan pesantren dan madrasah di Jambi 1913, oleh Abdul Shomad, alumni Mekah. Sedangkan di Aceh, pesantren *plus* madrasah yang pertama tahun 1930, yaitu pesantren “Sa’adah Adabiyah” oleh Tengku Muhammad Beureureh.

Di Jawa, Tebuireng yang didirikan oleh K.H Hasyim Asy’ari pada tahun 1899 merupakan pondok pesantren formal pertama yang telah memberikan pengetahuan pendidikan agama dan umum. Nama madrasah nya

salafiyah. Kemudian menyusul Pesantren Tambak Beras di Jombang oleh KH Wahab Hasbullah dan pondok pesantren Rejoso Peterongan oleh K.H Thamim. Demikian halnya dengan Pesantren Modern Gontor 1926 oleh K.H Zarkasy dan KH Sahal. Sebelumnya ada juga pesantren sejenis yang telah didirikan di Solo oleh KH Munawir pada tahun 1905 dengan nama Madrasah Memba’ul Ulum yang didukung oleh Hadipati Sosrodiningrat dan dibiayai Keraton Yogyakarta. Ada juga beberapa jenis pesantren modern yang didirikan oleh organisasi Islam seperti Muhammadiyah di Solo, Al Khoiriyah dan Al-Irsyad di Jakarta, yang selanjutnya pesantren tersebut juga berkembang secara pesat.

Pesantren Masa Kolonial

Pemerintah Belanda mulai menjajah Indonesia pada tahun 1619, yaitu ketika Jan Pieter Coen menduduki Jakarta (Zuhairiniini: 1995:147). Kemudian kolonial Belanda satu demi satu menduduki wilayah Nusantara dan wilayah jajahannya semakin meluas. Kehadiran Belanda tidak hanya mengeksploitasi kekayaan alam Indonesia, tetapi juga menekan politik dan kehidupan rakyat. Penetrasi Belanda menghancurkan elemen-elemen kehidupan perdagangan rakyat, dan kegiatan umat Islam dalam politik dan segala aktivitas umat Islam yang berkaitan dengan kehidupan beragama ditekan (Asrohah: 1999:150). Tekanan tersebut kemudian

berdampak juga pada penyelenggaraan pendidikan di pesantren, sehingga menjadikan ulama-ulama dan guru-guru ikut berjuang mengangkat senjata melawan kolonial. Akibatnya, banyak dari mereka -para ulama dan guru-kehilangan konsentrasinya dalam menyelenggarakan pendidikan.²

Pada pertengahan abad ke XIX, pemerintah Belanda mulai menyelenggarakan pendidikan model Barat yang diperuntukkan bagi orang Belanda dan sekelompok kecil orang Indonesia (terutama yang pro dengan kolonial). Semenjak itu juga ikut tersebar model pendidikan rakyat, yang juga bermanfaat buat umat Islam. Selanjutnya, pemerintah Belanda juga memberlakukan politik etis (*Ethische Politik*), yang mendirikan dan menyebarkan pendidikan sampai pedesaan (Steenbrik, 1986: 24). Tujuan didirikan sekolah untuk pribumi ini adalah dalam rangka mempersiapkan pegawai-pegawai yang bekerja untuk Belanda. Dengan adanya model pendidikan modern tersebut sekaligus mengesampingkan pada pendidikan pesantren, dimana lulusan pendidikan tradisional termasuk pesantren tidak diakui oleh pemerintah Belanda. Hal tersebut kemudian diperkuat dengan surat edaran Gubernur J van Den Capallen kepada para Bupati:

2 Sebagai contoh di Aceh, dengan dikuasainya kota-kota di Belanda membuat rakyat Aceh termasuk para kyai, ulama, guru dan uleebalang menyingkir bergerilya di hutan-hutan. Padahal sebelumnya mereka itu mengajar di di dayah, meunasah, atau rangkang dan memberikan ceramah-ceramah keagamaan pada penduduk.

Dianggap penting untuk secepat mungkin mengadakan peraturan pemerintah yang menjamin meratanya kemampuan membaca dan menulis bagi penduduk pribumi agar bisa lebih mudah untuk dapat menaati undang-undang dan hukum negara”.....Apakah tuan Bupati tidak sepaham dengan kami bahwa pendidikan yang berguna adalah sejenis pendidikan yang sesuai dengan rumah tangga desa...

(Zuhairini: 1998:148-149)

Kehadiran surat edaran tersebut mendapat kecaman dan perlawanan dari para kaum ulama dan golongan santri. Mereka beranggapan bahwa program pendidikan modern Belanda adalah alat penetrasi kebudayaan Barat ditengah perkembangan lembaga pendidikan Islam. Para ulama dan santri juga mencemaskan sistem pendidikan kolonial karena sekolah-sekolah ini akan melahirkan kaum intelektual pribumi yang sekuler dan membela kebudayaan Barat, dan hal ini diprediksi akan menjauhkan umat Islam pada agamanya. Karenanya, muncul fatwa dari ulama yang menyatakan: “*Barang siapa yang menyerahkan anaknya ke sekolah yang didirikan Belanda, anak itu akan menjadi kafir*” (Yaqub, 2006: 330).

Kendati demikian, menurut Asrohah (1999:154), ada sisi positif pendidikan model Barat yang selanjutnya memberikan kontribusi bagi perkembangan pendidikan Islam dan kemajuan masyarakat terjajah. Orang-orang pribumi yang belajar di sekolah Belanda menjadi mengenal sistem pendidikan modern, seperti sistem kelas, pemakaian meja dan bangku, metode belajar

mengajar modern dan ilmu pengetahuan. Selain itu, mereka juga mengenal surat kabar dan majalah yang bermanfaat untuk mengikuti perkembangan zaman. Dari sini, lahirlah wawasan rasional untuk mendorong melakukan perubahan diberbagai bidang termasuk bidang pendidikan Islam pesantren. Inilah yang menjadikan cikal bakal pembaharuan pendidikan Islam di berbagai daerah.

Pesantren Pasca Kemerdekaan

Ada angin segar bagi perkembangan pendidikan Islam dan pesantren di Indonesia setelah kemerdekaan. Pesantren secara formal sudah mulai mendapatkan tempat dan perhatian dari pemerintah. Hal tersebut ditandai dengan adanya sistem pendidikan nasional yang diupayakan oleh Pemerintah RI dengan memberi penghargaan tinggi bagi pendidikan agama Islam termasuk lembaga pendidikan Islam yang sudah ada. Sebagaimana dalam keputusan Badan Pekerja Komisi Nasional Pusat (BPKNP) pada tanggal 22 Desember 1945 "*dalam memajukan pendidikan dan pengajaran di langgar-langgar berjalan terus dan di perpesat...*" lebih lanjut BPKNP juga menyarankan agar lembaga pendidikan madrasah dan pondok pesantren mendapat perhatian dan bantuan dari pemerintah, karena madrasah dan pesantren pada hakekatnya adalah suatu alat dan pendidikan dan pencerdasan rakyat jelata yang sudah berakar pada masyarakat Indonesia (Asrohah, 1999:155).

Selanjutnya, pada tahun 1946 melalui Panitia Penyelidik Pengajaran Republik Indonesia (PPPRI) menyarankan agar pondok pesantren mendapatkan bantuan untuk memodernisasikan lembaga pesantren. Dalam laporannya: *Bahwa pengajaran yang bersifat pondok pesantren dan madrasah perlu untuk dipertinggi dan dimodernisasi dan diberikan bantuan biaya dan lain-lainnya.* Pada tahun 1950, eksistensi pendidikan agama mendapatkan posisi yang sangat kuat dan mendapatkan rumusan hukum sebagai komponen pendidikan Nasional. Hal ini dituangkan dalam Undang-Undang Pokok Pendidikan dan Pengajaran dan Rumusan Komisi pembaharuan Nasional (Zuhairini: 236). Kedua ketetapan tersebut sampai sekarang masih berlaku sekaligus menjadikan pendidikan Islam telah terintegrasi secara dengan pendidikan Nasional.

Pesantren kemudian menanggapi kebijakan pemerintah dengan mengadakan perubahan terhadap pola pendidikannya agar selaras dengan pendidikan nasional. Dalam hal ini, pemerintah tidak memaksakan pesantren mengadakan modernisasi secara radikal, tetapi dengan membangkitkan inisiatif pesantren sendiri untuk bersikap responsif terhadap perkembangan masyarakat di sekelilingnya. Secara bertahap, akhirnya pesantren mampu menyesuaikan dan menempatkan diri pada posisi yang penting dalam sistem pendidikan nasional.

Oleh karena itu, kebijakan mendasar pemerintah terhadap pesantren adalah menempatkan sistem pendidikan pesantren sebagai sub sistem dari pendidikan nasional, sehingga pesantren merupakan bagian dari sistem yang berkembang di Indonesia yang diakui keberadaannya menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Hal ini, disebabkan pesantren memiliki peranan penting dalam pelaksanaan pendidikan nasional. Minimal ada tiga peranan penting pesantren dalam pelaksanaan pendidikan nasional, yaitu: peranan instrumental, peranan keagamaan, dan peranan memobilisasi masyarakat.³

Sistem Pesantren Modern

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam memiliki sistem tersendiri yang diterapkan dalam proses belajar mengajar. Sistem tersebut sangat erat kaitannya dengan elemen-elemen pembentuk pesantren. Arifin (1999:32) mendefinisikan sistem pesantren sebagai sarana yang berupa perangkat organisasi yang diciptakan untuk mencapai tujuan pendidikan yang berlangsung dalam pesantren. Adapun elemen dasar dari pesantren menurut Dhofir, terdiri dari *pondok*, *masjid*, *santri*, *kyai*, dan *kitab* (Dhofir, 1982: 44). Kelima elemen tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pondok* adalah tempat dimana

³ Lukman Hakim, *Arab Pengembangan Pendidikan Pesantren dalam Bingkai Sistem Pendidikan Nasional*, dalam *Tajdid*, Jurnal Ilmu-ilmu Agama Islam dan Kebudayaan

para santri bermukim bersama dan dibawah petunjuk dan bimbingan *kyai*. Masjid⁴ adalah tempat beribadah para kyai dan santri dan belajar kitab.

Sementara itu, *santri* yang belajar di pesantren dibagi menjadi dua, yaitu santri *kalong* (murid yang berasal daerah sekitar atau tetangga desa) dan santri *mukim* (murid yang datang dari luar desa dan tinggal di pesantren)⁵. *Kyai*⁶ adalah pemimpin agama atau ulama pesantren yang memiliki kharismatik dan otoritas terhadap pesantren. *Kyai* inilah yang kemudian banyak

⁴ Secara etimologis, masjid berasal dari kata *sajada*, yang berarti “patuh”, “taat”, serta “tunduk dengan penuh hormat dan takzim”. Sedangkan secara terminologis, masjid adalah tempat melaksanakan aktifitas manusia yang mencerminkan kepatuhan kepada Allah.

⁵ Selain dua istilah santri di atas, dalam dunia pesantren dikenal juga istilah “santri kelana”. Santri kelana adalah santri yang pindah belajar dari satu pesantren ke pesantren lain untuk memperdalam ilmu pengetahuan yang menjadi keahlian dari seorang kyai. Setelah pesantren mengadopsi sistem madrasah, tradisi santri kelana kini mulai ditinggalkan.

⁶ Kyai atau pengasuh pondok pesantren merupakan elemen yang sangat esensial dari suatu pesantren. Ia seringkali merupakan pendirinya. Sudah sewajarnya bahwa pertumbuhan pesantren semata-mata bergantung kepada kemampuan kyainya. Menurut asal usulnya, perkataan kiyai dalam bahasa Jawa dipakai untuk tiga jenis gelar yang saling berbeda: Sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat, umpamanya: “kiyai Garuda Kencana” dipakai untuk sebutan Kereta Emas yang ada di Kraton Yogyakarta. Gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya. Gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren. Kiyai dalam pembahasan ini mengacu kepada pengertian yang ketiga. Istilah kiyai dipakai di Jawa Tengah dan Jawa Timur, di Jawa Barat istilah tersebut dikenal dengan Ajengan, di Aceh Tengku, di Sumatra Utara Buya. Gelar kyai saat ini tidak lagi hanya diperuntukkan bagi yang memiliki pesantren, tetapi jugai digunakan untuk seorang ulama yang mumpuni dalam bidang keagamaan.

menentukan bentuk dan identitas dari pesantren (Harder, 2006: 168).

Dalam studi lain tentang pesantren, banyak dikemukakan argumen bahwa pesantren adalah sebuah sub-kultur⁷ di Indonesia. Dalam hal ini, Ada tiga elemen yang membentuk pesantren sebagai sebuah subkultur (Wahid, 1995: 39-59), yaitu:

Perbedaan Pola Kehidupan di Pesantren dengan Pola Kehidupan Masyarakat Umum

Menurut Wahid (1995: 40-43), perbedaan pola tersebut terlihat dari cara kehidupan yang memiliki ciri-ciri tersendiri. Sebagai contoh, kegiatan di pesantren menyesuaikan dengan jadwal sembahyang lima waktu. Karenanya, pengertian pagi, siang dan sore, serta malam hari, berbeda dengan lingkungan di luar pesantren.

Pola yang berbeda juga dapat dilihat dari struktur pengajaran yang diberikan. Mulai dari sistematika pengajaran, jenjang pelajaran yang diulang-ulang tanpa berkesudahan, sampai materi pembahasan yang juga terus diulang-ulang dari tahun ke tahun tanpa berkesudahan, walaupun dengan kitab yang berbeda. Kitab-kitab rujukan umum yang digunakan, selalu dari kitab berabad-abad yang lalu. Sebagai lembaga pendidikan, pesantren

⁷ Dalam buku "*Sociology A. Brief Introduction*", *Subculture is "a segmen of society that sheres a distinctive pattern of mores, folkways, and velues that differs from from the pattern of the larger society.....a subculture can be thought of as culture exiting within a larger, dominant culture. The existence of many subcultures are characteristic of complex societies"* (Schaefer, 2009: 69)

menyelenggarakan pendidikan formal (madrasah, sekolah umum, dan perguruan tinggi), serta pendidikan non formal yang secara khusus mengajarkan agama yang sangat kuat dipengaruhi oleh pikiran-pikiran ulama fikih, hadist, tafsir, tauhid dan tasawuf yang hidup sebelum abad 17 Masehi. Kitab-kitab yang dipelajari meliputi: *tauhid, tafsir, hadits, fiqh, usul fiqh*, tasawuf, bahasa Arab (*Nahwu, saraf, balagah, dan tajwid*), *mantiq*, dan akhlak (Mastuhu, 1989:59).

Dalam pesantren yang bercorak *salafiyah*, kitab kuning-kitab klasik yang dikarang oleh ulama fikih, hadits, tauhid, dan tasawuf sebelum abad 17 Masehi-menjadi rujukan yang sangat penting. Kitab kuning adalah himpunan kodifikasi tata nilai yang dianut masyarakat pesantren. Adapun kyai dianggap sebagai personifikasi yang utuh dari sistem tata nilai itu. Ada keyakinan yang kuat pada masyarakat pesantren bahwa kitab kuning merupakan pedoman yang sah dan relevan (sah dalam arti bersumber dari Kitab dan Sunnah Nabi,⁸ dan relevan dalam arti tetap cocok untuk kehidupan di masa sekarang dan nanti). Salah satu persoalan yang sering disorot dalam kitab kuning adalah- sebagaimana disebut Bruinessen (1999, 174-175)-diskursus kitab kuning sangat diskriminatif pada perempuan.

⁸ Sunnah Nabi atau Hadits adalah perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad Saw.

Berlangsungnya sistem nilai (value system) yang digunakan pesantren

Pembentukan perilaku nilai yang mendasari pesantren dapat digolongkan menjadi dua kelompok, yaitu: 1) Nilai-nilai agama yang memiliki kebenaran mutlak, yang dalam hal ini bercorak fikih-sufistik, dan berorientasi kepada kehidupan *ukhrawi*, dan 2) Nilai-nilai agama yang memiliki kebenaran relatif, bercorak empiris dan pragmatis untuk memecahkan berbagai masalah kehidupan sehari-hari menurut hukum agama. Kedua kelompok nilai ini mempunyai hubungan vertikal atau hirarkhis. Kelompok nilai pertama *superior* di atas kelompok nilai kedua dan kelompok nilai kedua tidak boleh bertentangan dengan kelompok nilai pertama (Mastuhu, 1999: 58).

Karenanya, selain pelajaran agama, pendidikan di pesantren menanamkan latihan hidup sederhana, mengatur kepentingan bersama, mengurus kebutuhan sendiri, latihan bela diri, serta ibadah dengan tertib. Konsep ilmu di pesantren yang memiliki ikatan moril dengan al-Qur'an dan Hadits, telah membawa santri untuk bersikap tidak mempertanyakan, percaya, sehingga di hadapan di hadapan kyai, santri, akan bersikap hormat dan *tawadlu'* (Chirzin, 1995: 89).

Hirarkhi kekuasaan intern tersendiri

Di pesantren, hirarkhi ini ditaati sepenuhnya. Kyai merupakan elemen yang paling esensial di pesantren. Dibanding pimpinan lembaga pendidikan yang lain,

kepemimpinan kyai amatlah berbeda. Kepemimpinan kyai-ulama di pondok pesantren adalah sangat unik, karena mereka memakai sistem kepemimpinan pra-modern. Mengutip pendapat Wahid dalam jurnal *International Journal of Pesantren Studies* vol 2 no.2 tahun 2008, posisi kyai didukung oleh literatur klasik yang menjadi acuan di pesantren:

The pesantren leadership follows a traditional model that to a large extent depends on and makes use of the charisma (in the theological sense of divine or spiritual qualities of leadership and authority) of kyai. Many observers label this as a feudalistic model using a system of relations called 'patron-client'. However, through its basis in classical Islamic literature, what we can see is that pesantrens display an extraordinarily high level of independence in what are very vast social relations. Indeed, in this respect, they exceed institutions that proclaim themselves to be independent in building social relations.

Seorang kyai dengan para pembantunya, merupakan hirarkhi kekuasaan satu-satunya yang secara eksplisit diakui oleh pesantren. Kekuasaan kyai memiliki watak yang absolut, dan kewibawaan moral kyai sebagai penyelamat santri dan kemungkinan melangkah ke arah kesesatan, sangat ditegakkan. Sedemikian besar kekuasaan kyai atas santri, sehingga si santri seumur hidupnya senantiasa merasa terikat dengan kyai, minimal sebagai inspirasi dan penunjang moril kehidupan pribadinya (Wahid, 1995:42).

Beranjak dari ketiga fungsi pesantren itulah, pesantren memiliki tingkat integritas sebagai rujukan moral-keagamaan bagi kehidupan masyarakat umum. Masyarakat umum memandang pesantren sebagai komunitas yang menjaga moralitas masyarakat. Ketiga fungsi tersebut merupakan satu kesatuan yang bulat sebagai subkultur pesantren. Sistem pendidikan pesantren didasarkan atas nilai-nilai kehidupan yang bersumber pada ajaran dasar Islam. Ajaran dasar ini bertautan dengan struktur kontekstual yang tertuang dalam teks-teks yang dipelajari dan perkembangan sosial masyarakat. Hasil perpaduan dari keduanya inilah yang menetapkan tujuan pendidikan yang ingin dicapai dan pilihan cara yang akan ditempuh.

Dengan demikian, sistem pendidikan pesantren didasarkan atas dialog yang terus-menerus antara kepercayaan terhadap ajaran dasar agama yang diyakini memiliki nilai kebenaran mutlak dan realitas sosial yang memiliki nilai kebenaran relatif. Sebagaimana diterangkan dalam filsafat *theocentric*⁹, bahwa nilai

9 Filsafat *theocentric* mengandung dua jenis nilai, yaitu nilai kebenaran absolut dan nilai kebenaran relatif. Nilai kebenaran absolut adalah wahyu Tuhan. Nilai kebenaran relatif adalah hasil penafsiran manusia terhadap wahyu Tuhan. Oleh karena itu, kedua jenis nilai tersebut memiliki hubungan yang hirarkhis, dimana nilai kebenaran absolut mempunyai supremasi terhadap kebenaran relatif, dan kebenaran relatif tidak boleh bertentangan dengan aqidah dan syari'ah agama. Filsafat ini memandang bahwa semua yang ada diciptakan oleh-Nya, berjalan menurut hukum-Nya, dan kembali kepada kebenaran-Nya. Manusia dilahirkan dengan fitrahnya dan perkembangan selanjutnya tergantung pada lingkungan dan pendidikan yang diperolehnya. Paparan lebih komprehensif terurai dalam Mastuhu (1994, 16).

agama dengan kebenaran mutlak mempunyai supremasi atas nilai agama dengan kebenaran relatif, dan kebenaran nilai agama relatif ini tidak boleh bertentangan dengan nilai kebenaran mutlak. Dalam Islam, pemahaman terhadap ajaran dasar agama itu berpusat pada masalah tauhid atau keesaan Tuhan (Mastuhu 1999: 61-63).

Karenanya, sistem pendidikan pesantren¹⁰ menggunakan pendekatan holistik, artinya bahwa para pengasuh pesantren memandang bahwa kegiatan belajar-mengajar merupakan kesatupaduan atau lebur dalam totalitas kegiatan hidup sehari-hari. Bagi warga pesantren, belajar di pesantren tidak mengenal perhitungan waktu, kapan harus mulai dan harus selesai, dan target apa yang harus dicapai. Bagi dunia pesantren, hanya ilmu *fardhu 'ain* yang dipandang sakral, sedang ilmu *fardhu kifayah* dipandang tidak sakral. Dalam pandangan mereka, semua kejadian yang terjadi dalam kehidupan berawal dari Tuhan, berproses menurut hukum-Nya, dan berakhir atau kembali kepada-Nya.

Soebardi dan John yang dikutip oleh Dhofier dalam bukunya *Tradisi Pesantren* (1982: 17-18), menyebutkan bahwa kehadiran pesantren di tengah masyarakat tidak hanya sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai

10 Berdasar beberapa hasil penelitian/studi kajian pesantren, yaitu Sujoko Prasojo dkk, *Profil Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1973); Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: Darma Bakti, 1399 H); Zamachsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1982); M. Dawam Rahardjo, *Pergumulan Dunia Pesantren*, (Jakarta: P3M, 1985)

lembaga penyiaran agama dan sosial keagamaan. Pesantren berhasil menjadikan dirinya sebagai pusat gerakan pengembangan Islam:

Lembaga-lembaga pesantren itulah yang paling menentukan watak ke-Islaman dari kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok-pelosok. Dari lembaga-lembaga pesantren itulah asal-usul sejumlah manuskrip tentang pengajaran Islam di Asia Tenggara yang tersedia secara terbatas, yang dikumpulkan oleh pengembara-pengembara pertama dari perusahaan-perusahaan dagang Belanda dan Inggris sejak akhir abad 16. Untuk dapat betul-betul memahami sejarah Islamisasi di wilayah ini, kita harus mulai mempelajari lembaga-lembaga pesantren tersebut karena lembaga-lembaga inilah yang menjadi anak panah penyebaran Islam di wilayah ini.

Pengajaran pesantren yang terpusat pada pelajaran ilmu keislaman sebagaimana dideskripsikan di atas, berpengaruh pada santri, yaitu siswa-siswi yang dibimbing oleh pesantren. Apabila perilaku santri diamati dari dekat, jelas menunjukkan bahwa pendidikan pesantren dipusatkan pada pendalaman dan penghayatan agama, lengkap dengan pengamalannya dalam perilaku keseharian. Penelitian tentang perilaku santri yang dilakukan Hidayat (2009) menunjukkan hal-hal yang berhubungan dengan orientasi kehidupan yang bercorak keduniawian (sekuler) para santri terasa agak tersisih. Santri cenderung berperilaku sakral dan lebih menekankan perilaku yang idealis-normatif menurut

rambu-rambu hukum agama (fikih) daripada perilaku yang realistis-materialistis dalam relevansinya dengan pengalaman hidup keduniawian.

Hadari juga menyebutkan beberapa agenda yang harus dilakukan untuk peningkatan kualitas pesantren. Menurutnya, ada tiga hal yang menjadi perhatian dan krusial untuk perbaikan kualitas pesantren dan menjadi ciri dominan pesantren tradisional (*salafiyah*): *Pertama*, kurikulum. Selama ini kurikulum yang dikembangkan berbasis pada fikih dan bahasa Arab yang merujuk pada kitab kuning. Dengan hanya mempelajari ini, para santri digambarkan oleh Hadari: *This can limit their creativity and lead them to the narrow-minded way of thinking. It would even to the exclusivism, through which they would regard what they understand as the only truth. They would also have no freedom of thought.* Hal ini, menyebabkan para santri tidak dapat menjawab isu-isu kontemporer karena *ijtihad* (*legal reasoning*) sudah tertutup selamanya. Hal senada diungkapkan oleh Suwendi (1999: 213) yang melihat kurikulum pesantren menempati posisi yang berlebihan pada aspek kognitif, sementara aspek afektif dan psikomotorik nyaris tidak mendapatkan porsi. Kecerdasan dalam disiplin *nahwu-sharaf* (tata bahasa Arab) belum dapat dimanifestasikan dalam praktek komunikasi sosial yang efektif.

Kedua, proses pembelajaran. Hadari melihat, proses pembelajaran di pesantren hanya dengan cara menghafal.

Jarang ditemukan strategi analisis dalam pembelajaran, sehingga yang terjadi adalah *stagnant learning process*. Hal yang dibutuhkan oleh santri adalah strategi belajar yang variatif dan metode analisis *Ketiga*, Pandangan hidup yang deterministik. Sebagai contoh, dalam persoalan takdir, mereka lebih merujuk pada mazhab Asy'ari daripada Mu'tazillah.¹¹ Demikian pula pengaruh yang kuat atas mistisisme dari Al-Ghazali yang diterangkan Hadari sebagai "penekanan lebih pada kebahagiaan hidup di akhirat dan karenanya, hidup di dunia menjadi tidak penting, *stresses more on the happiness of the life in the hereafter and therefore considers the worldly happiness as unimportant*"

Tak pelak, perjalanan pesantren penuh dinamika dengan selalu mengikuti perkembangan pendidikan yang ada sesuai dengan kebutuhan jaman. Dinamika itulah yang kemudian menjadikan munculnya pelbagai varian pesantren.

Pada dasarnya, pesantren menurut jenis metode pengajarannya dibagi menjadi tiga, yaitu pesantren *salaf* (pesantren traditional), pesantren *Khalaf* (pesantren modern) dan pesantren kombinasi, yaitu pesantren yang mengkombinasikan antara sistem *salaf* dan *khalaf*

11 Secara diametral, teologi dalam Islam terbagi atas mazhab *Ash'ari* bercorak fatalistik dan *mu'tazillah* bercorak rasionalistik

(Mahmud 2006: 16).

Yakub (2006: 95), menyebutkan ada beberapa pembagian pesantren berdasarkan tipologinya yaitu: *pertama*, Pesantren *Salafiyah* merupakan jenis model pesantren tradisional yang tertua dan bentuk *indigenous* dari pesantren yang ada di Indonesia. Sedangkan pengertian pesantren *Salafiyah* adalah pesantren yang tetap mempertahankan pelajaran dengan kitab-kitab klasik (kitab kuning) dan tanpa diberikan pengetahuan umum. Model pengajarannya pun sebagaimana yang lazim diterapkan dalam pesantren *salaf*, yaitu dengan metode *sorogan* dan *weton*. Pesantren *salaf* merupakan pesantren yang masih menjaga dengan baik sistem pengajaran teks-teks klasik sebagai pengajaran yang terpenting. *Kedua*, Pesantren *Khalafi* atau biasa disebut sebagai pesantren modern, yaitu pesantren yang menerapkan sistem pengajaran klasikal (madrasi) memberikan dan mengajarkan ilmu umum maupun ilmu agama serta memberikan beberapa pendidikan *skill* sebagai tambahan. *Ketiga*, Pesantren *Kilat*, yaitu jenis pesantren yang berbentuk semacam training dalam waktu relatif singkat dan biasa dilaksanakan pada waktu libur sekolah. Pesantren ini menitikberatkan pada keterampilan ibadah dan kepemimpinan. *Keempat*, Pesantren *terintegrasi* adalah pesantren yang lebih menekankan pada pendidikan vocational atau kejuruan sebagaimana balai latihan kerja di Departemen Tenaga Kerja dengan program-program

yang terintegrasi. Sedangkan santrinya mayoritas berasal dari kalangan anak putus sekolah atau para pencari kerja (Yakub: 2006:101).

Pesantren modern sebenarnya juga berakar dari dasar perjalanan pesantren tradisional itu sendiri. Sejak keberadaannya, pesantren telah menunjukkan suatu komunitas dinamis kosmopolit, karena berkembang ditengah masyarakat urban seperti Surabaya (Ampel Delta), Gresik (Giri), Tuban (Sunan Bonang) Demak, Cirebon, Banten, Aceh (Sumatra), Makasar di Sulawesi dan sebagainya. Kedinamisan tersebut tidak hanya dalam bidang ekonomi dan kedekatannya dengan kekuasaan, tetapi juga maju dalam keilmuan intelektual. Gambaran tentang majunya pesantren dalam keilmuan Islam membuat Abdullah (1987:112) mencatat pesantren sebagai pusat pemikiran keagamaan, tetapi keadaan tersebut berubah setelah kedatangan Belanda, yaitu dengan dikuasanya kota-kota perdagangan oleh Belanda sehingga pesantren terdorong keluar dari kota-kota pesisir dan masuk ke pedalaman akhirnya menutup diri dari kehidupan “duniawi”.

Menurut Azra (1999: xvi), pesantren menunjukkan sikap *kolot* dalam merespon upaya modernisasi, tidak lebih karena sisa-sisa dari respon pesantren terhadap kolonial Belanda. Sikap antipati tersebut yang mendorong pesantren untuk mengisolasi dan menarik diri dari kehidupan modern. Lebih lanjut, eksponen

pesantren cenderung lebih berhati-hati dalam menjawab perubahan sekelilingnya dalam menransformasikan kelembagaan pesantren ke dalam lembaga pendidikan modern, walaupun mereka menerima, namun dalam skala yang lebih terbatas yang dianggap dapat mendukung kontinuitas pesantren itu sendiri seperti sistem penjenjangan, kurikulum dan sistem klasikal.

Momentum modernisasi pesantren secara kelembagaan dimulai semenjak K.H.A Wahid Hasyim menjabat sebagai menteri agama. Ia melakukan pembaharuan pendidikan agama Islam melalui peraturan menteri agama No.3 tahun 1950 yang menginstruksikan pemberian pelajaran umum di madrasah dan memberi pelajaran agama di sekolah negeri dan swasta. Persaingan madrasah modern dan sekolah-sekolah umum inilah yang kemudian mendorong pesantren- mengadopsi madrasah modern ke dalam pesantren (Asrohah: 1999:189). Berdasarkan fenomena itu, maka selanjutnya terjadi geliat yang kuat terhadap pesantren untuk membuka lembaganya dan mengadopsi dari lembaga pendidikan modern.

Gagasan modernisasi pesantren bertitik tolak dari modernisasi pendidikan Islam yang mempunyai akar-akar dalam gagasan tentang modernisasi pemikiran dan institusi Islam secara keseluruhan, yaitu modernisasi pemikiran dan kelembagaan Islam, yang merupakan prasyarat bagi kebangkitan kaum muslimin di masa modern. Karena itu, pemikiran kelembagaan Islam

(termasuk pendidikan) harus dimodernisasi sesuai dengan kerangka modernitas. Sementara itu, menurut Yakub (2006:136), jika mencermati perkembangan yang terjadi pada pesantren, ada lima aspek yang menjadi penanda pesantren dari tradisional menjadi pesantren modern, yaitu aspek fisik, non fisik, kelembagaan, kurikulum dan metode, yaitu :

Fisik

Untuk pola ini, pondok pesantren selain memiliki komponen-komponen fisik seperti pola memiliki pola tempat untuk pendidikan ketrampilan seperti kerajinan, perbengkelan, toko, koperasi, sawah, ladang dan sebagainya. Sehingga sebagai sarana edukatif lainnya sebagai penunjang memiliki nilai lebih. Pondok pesantren telah berkembang dengan pesatnya sesuai dengan perkembangan zaman dan yang lazim disebut dengan pondok pesantren moderen atau pondok pesantren pembangunan. Disamping masjid, rumah kyai atau ustadz, pondok, madrasah dan atau sekolah umum, terdapat pula bangunan-bangunan fisik lainnya sebagai penunjang seperti: perpustakaan, dapur umum, rumah makan umum, kantor administrasi, unit usaha, koperasi, rumah penginapan tamu, dan sebagainya.

Non Fisik

Sebagai upaya mengantisipasi perkembangan yang terjadi agar pesantren tetap eksis, maka terjadi suatu

perubahan: dalam hal sikap pesantren semakin terbuka menerima perubahan yang terjadi di luar pesantren. Pesantren yang dikesankan sebagai gejala pedesaan, mengalami perubahan menjadi gejala urban (perkotaan), kesan konservatif berubah menjadi liberal, pola kepemimpinan *kyai centris* berubah menjadi pola kolektif dalam bentuk yayasan dan organisasi. Sedangkan dalam hal pengembangan materi pembelajaran, pesantren modern tidak hanya mematok kitab tertentu sebagaimana pesantren lama, namun sudah mengembangkan materi dalam bentuk kurikulum dengan muatan yang lebih komprehensif.

Kelembagaan

Sejak Belanda (1970) mendirikan lembaga pendidikan umum, sekolah rakyat atau sekolah dasar dengan masa belajar selama 3 tahun di beberapa tempat di Indonesia telah mempengaruhi lembaga pendidikan Islam. Dalam perkembangannya, tradisi baru pendidikan itu menjadi inkulturalisasi terhadap “tradisi asli” pesantren atau *surau*. Akan tetapi, dalam masa-masa kesulitan ekonomi yang terjadi di Indonesia pada dekade 1950-an dan awal 1960-an, pembaharuan pesantren banyak berkenaan dengan pemberian ketrampilan khususnya dalam bidang pertanian. Santri diharapkan mempunyai bekal, di samping juga untuk mendukung ekonomi pesantren. Karena pada saat itu terjadi krisis ekonomi, banyak pesantren di pedesaan, seperti Tebuireng dan Rejoso, mengarahkan

pada santrinya untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan *vocational* dalam bidang pertanian seperti penanaman padi, kelapa, tembakau, kopi dan lainnya. Hasil penjualan dari usaha pertanian para santri kemudian digunakan untuk membiayai pesantren. Seturut itu, pesantren-pesantren besar seperti Gontor, Tebuireng, Denanyar, Tambak Beras, dan Tegalrejo mulai mendirikan dan mengembangkan koperasi. Dengan koperasi ini, minat kewirausahaan para santri bisa dibangkitkan, untuk kemudian diarahkan menuju pengembangan pengelolaan usaha-usaha ekonomi pesantren dan pengembangan ekonomi masyarakat.¹²

Dalam perjalanannya, pesantren mengalami perubahan yang sangat signifikan karena berlangsungnya modernisasi pesantren di Jawa sejak masa Orde Baru. Selanjutnya, modernisasi pesantren juga telah banyak mengubah sistem dan kelembagaan pendidikan pesantren. Dari sisi kelembagaan, banyak pesantren yang sudah memiliki badan hukum yayasan dan berkembang mendirikan madrasah formal mulai tingkat dasar (MI),

12 Untuk itulah sebabnya, pemetaan pesantren terakhir di 10 provinsi menunjukkan bahwa dari 6015 pesantren yang diamati terdapat sebanyak 3.789 atau 63% yang sudah memiliki aktifitas ekonomi sedangkan jenis kegiatan ekonomi yang banyak dilakukan adalah koperasi (48,51%) dan pertanian 15,04%. Selanjutnya bidang peternakan 5,65% dan perikanan 5,38%. Sementara jenis-jenis lainnya seperti perbengkelan, home industri, jasa, hanya dibawah 5%. (Data diperoleh dari Statistik Perkembangan Pesantren di Indonesia)

menengah (MTs) dan Menengah Atas (MA). Sedangkan dari sisi kegiatan, sudah mengembangkan aktifitas ekonomi seperti koperasi simpan pinjam yang didirikan, unit usaha dan lainnya.

Kurikulum

Kurikulum pesantren tradisional dan pesantren modern memiliki perbedaan. Sebagai contoh, modernisasi yang dilakukan Pesantren Gontor sangat berbeda dengan pesantren-pesantren yang lain di Indonesia. Pesantren Gontor sejak awal telah memberlakukan kurikulum yang sangat ketat. Santri harus mengikuti seluruh peraturan dalam pendidikan secara disiplin dan patuh. Kurikulum Pesantren modern Gontor mencoba memadukan antara tradisi belajar klasik dengan gaya modern Barat yang diwujudkan secara baik dalam sistem pengajaran maupun pelajarannya. Modernisasi yang dilakukan pesantren mengacu pada pembentukan kreativitas dan daya kritis santri seperti yang semula menggunakan sistem *halaqoh* dan *sorogan* yang menekankan aspek kongnitif serta memandang santri untuk mandiri, seperti di Gontor.

Metode

Pesantren Mambaul Ulum di Surakarta mengambil tempat paling depan dalam merambah bentuk respon pesantren terhadap ekspansi pendidikan Belanda dan pendidikan modern Islam. Pesantren Mambaul Ulum yang

didirikan Susuhunan Pakubuwono ini pada tahun 1906 merupakan perintis dari penerimaan beberapa mata pelajaran umum dalam pendidikan pesantren. Menurut laporan dari inspeksi pendidikan Belanda pada tahun tersebut, Pesantren Mambaul Ulum telah memasukkan mata pelajaran membaca (tulisan Latin), aljbar, dan berhitung ke dalam kurikulumnya.

Respon yang sama tetapi dalam nuansa yang sedikit berbeda juga terlihat dalam pengalaman pesantren modern Gontor. Berpijak pada basis sistem dan kelembagaan pesantren, pada 1926 berdirilah pesantren modern Gontor. Pesantren ini selain memasukkan sejumlah mata pelajaran umum ke dalam kurikulumnya, juga mendorong para santrinya untuk mempelajari bahasa Inggris (selain bahasa Arab) dan melaksanakan sejumlah kegiatan ekstra kurikuler seperti olahraga, kesenian dan sebagainya. Pesantren Modern Gontor juga melakukan modernisasi terhadap sistem dan kelembagaan pendidikan Islam *Indigenous* asli Indonesia, yaitu dengan mengadopsi aspek tertentu dari sistem pendidikan modern, khususnya dalam kandungan kurikulum, teknik dan metode pengajaran dan sebagainya.

Selain Pesantren Gontor dan Pesantren Mambaul Ulum, pembaharuan dalam kurikulum juga dilakukan oleh Madrasah "Adabiyah" yang mengadopsi seluruh kurikulum Belanda. Metode yang dilakukan adalah hanya memasukkan pelajaran agama 2 jam dalam sepekan.

Selaras dengan itu, Muhammadiyah juga mengadopsi sistem dan kelembagaan pendidikan Belanda secara cukup konsisten dan menyeluruh seperti MULO, HIS, dan lain-lain. Dalam hal ini, metode Muhammadiyah adalah hanya memasukkan pelajaran agama, yaitu metode al-Qur'an ke dalam kurikulumnya.

Secara umum, pesantren modern merupakan pengembangan tipe pesantren karena orientasi belajarnya cenderung mengadopsi seluruh sistem belajar secara klasik dan meninggalkan sistem belajar tradisional. Penerapan sistem belajar modern ini terutama nampak pada bangunan kelas-kelas belajar baik dalam bentuk madrasah maupun sekolah. Sedangkan, kurikulum yang dipakai adalah kurikulum sekolah atau madrasah yang berlaku secara nasional. Santrinya ada yang menetap dan ada yang tersebar di sekitar desa itu. Kedudukan para kyai sebagai koordinator pelaksana proses belajar mengajar langsung di kelas. Perbedaannya dengan sekolah dan madrasah terletak pada porsi pendidikan agama dan bahasa Arab lebih menonjol sebagai kurikulum lokal.

Pesantren sebagai Institusi Total

People join institutions for many different reasons. Career advancement, political allegiance, social networking and community building are just some of the factors that motivate individuals to fit themselves into systems of rules and to follow routines with unquestioning obedience. Institutions are sociologically interesting as abstract organizational

structures that are reproduced through the everyday lives of their members: 'micro' level routines, practices and interactions form the glue of 'macro' level social forms. (Susie, 2011: 1)

Istilah institusi total ini dipakai untuk menganalisis lembaga-lembaga yang membatasi perilaku manusia melalui proses-proses birokratis yang menyebabkan terisolasinya secara fisik dari aktivitas normal di sekitarnya. Institusi total terkadang juga disebut dengan *total organization*. Dalam organisasi semacam ini anggota tidak dapat lari dari aturan-aturan administratif. Lembaga-lembaga total masyarakat kita dapat terdaftar untuk kenyamanan dalam lima kelompok kasar. *Pertama*, ada lembaga yang didirikan untuk merawat orang-orang yang baik, namun perlu dilakukan perawatan, karena jika tidak akan membahayakan mereka. Dalam kategori ini adalah rumah untuk orang buta, orang lanjut usia, anak yatim piatu.

Kedua, ada tempat-tempat yang didirikan untuk merawat orang yang mampu merawat diri mereka sendiri, namun menjadi ancaman bagi masyarakat, meskipun tidak disengaja: sanatoriums, rumah sakit jiwa. *Ketiga*, jenis lain dari institusi total diselenggarakan untuk melindungi masyarakat terhadap apa yang dianggap bahaya disengaja untuk itu; di sini kesejahteraan orang-orang sehingga diasingkan bukan masalah langsung. Contohnya adalah penjara, lembaga pemasyarakatan, kamp-kamp POW, dan kamp-kamp konsentrasi. *Keempat*, kita menemukan lembaga yang

konon didirikan untuk mengejar beberapa tugas teknis dan diri mereka sendiri hanya atas landasan instrumental: barak tentara, sekolah asrama, kamp kerja, kolonial senyawa, rumah-rumah besar dari sudut pandang orang-orang yang tinggal di pelayan perempat, dan sebagainya. Akhirnya, ada orang-orang perusahaan dirancang sebagai *retret* dari dunia atau sebagai pelatihan bagi agama: biara-biara (Goffman, dalam www.msu.edu).

Ciri-ciri institusi total menurut Goffman antara lain dikendalikan oleh kekuasaan (hegemoni) dan memiliki hierarki yang jelas. Tampilan institusi total dapat dideskripsikan ke dalam beberapa tingkatan, yaitu: *pertama*, semua aspek-aspek kehidupan dilakukan di tempat yang sama dan dalam pengawasan tunggal yang sama. *Kedua*, masing-masing anggota melakukan aktivitas yang sama dan cenderung memiliki pemikiran yang sama. Dalam hal ini, institusi total menyingkirkan identitas mereka dan menjamin kesesuaiannya dengan aturan-aturan lembaga. *Ketiga*, seluruh rangkaian kehidupan sehari-hari terjadwal secara ketat, dalam keseluruhan urutan yang diawasi oleh sistem/ organisasi dan pengawas formal. *Keempat*, berbagai aktivitas dipaksa dan diarahkan bersama-sama ke dalam rencana tunggal untuk memenuhi tujuan pimpinan institusi.

Dalam perspektif Goffman, pondok pesantren dipandang sebagai *asylum*, yakni tempat yang memisahkan penghuninya, terutama santri, dari dunia

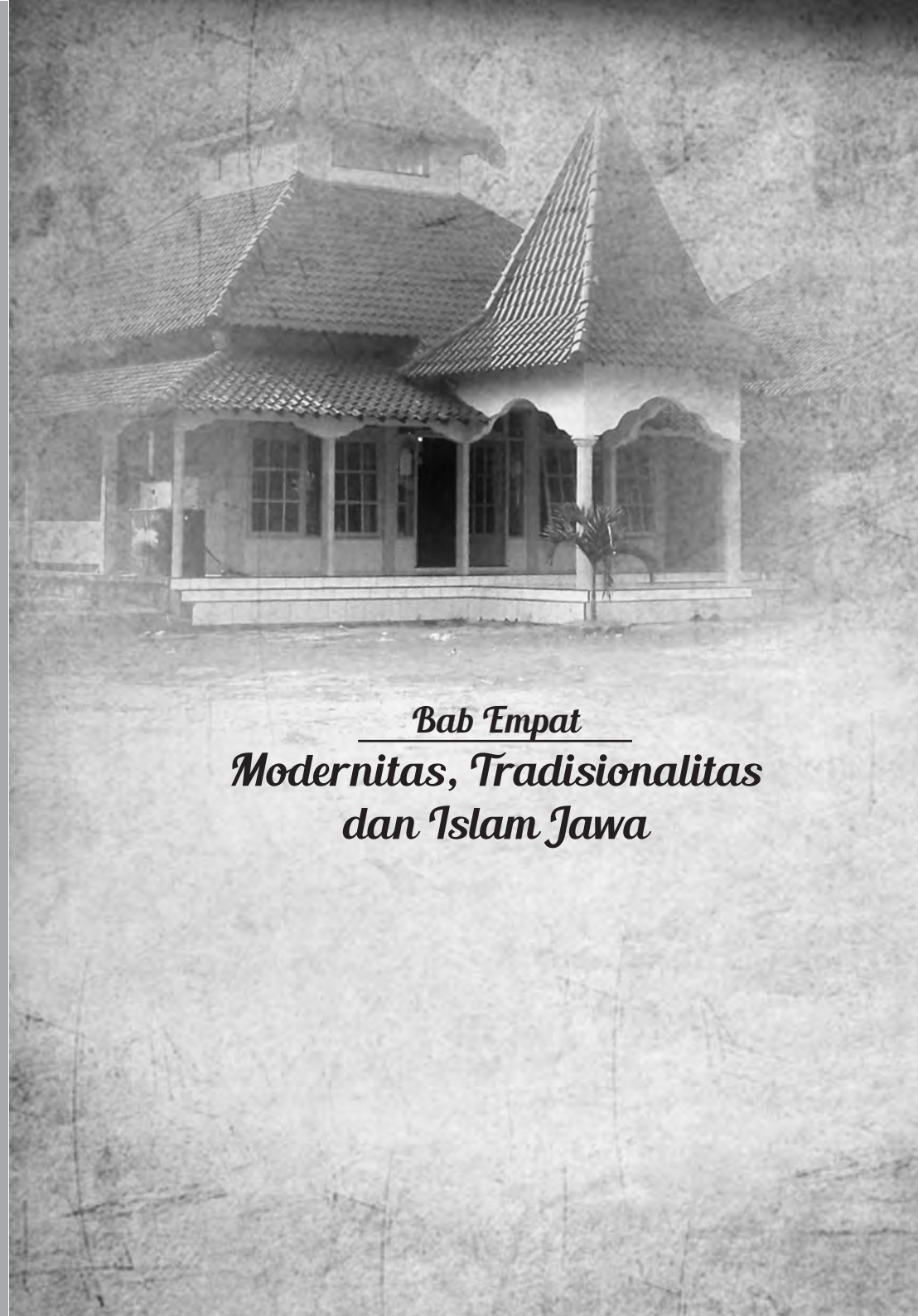
luar dengan 'pintu terkunci dan tembok tinggi'. Lembaga tersebut membatasi perilaku manusia melalui proses-proses birokratis yang menyebabkan terisolasinya secara fisik dari aktivitas normal di sekitarnya (Hefni, 2011: 44).

Pesantren merupakan sebuah komunitas yang memiliki subkultural tersendiri. Dalam perspektif Goffman, pondok pesantren dipandang sebagai *asylum*, yakni tempat yang memisahkan penghuninya, terutama santri, dari dunia luar dengan pintu terkunci dan tembok tinggi'. Salah satu pondok pesantren yang dikenal sangat menjunjung tinggi disiplin sehingga membatasi perilaku para santrinya adalah TMI Pondok Pesantren (PP) Al-Amien Preduan Sumenep.

Menggunakan ide interaksionis simbolis, ditunjukkan bagaimana organisasi tersebut beroperasi sebagai entitas diatur sendiri, yang definisinya dibuat dari realitas sosial dan dikuatkan oleh makna aktor sosial atas situasi mereka. Ini dapat dipahami sebagai 'lembaga tanpa dinding', yang anggotanya seolah-olah bebas untuk pergi, tapi memilih untuk tidak, karena kekuatan komitmen mereka. Ini pula karena keinginan kuat untuk mendapatkan produk akhir, diciptakan kembali diri (seperti dalam kasus klinik terapi dan pendidikan perusahaan. Apapun kasusnya, anggota mengakui interaksi sosial dan hubungan satu sama lain menjadi penting untuk mereka agar sukses. Perhatian Goffman adalah *Total Institutions* yang dibuat benar-benar meliputi

lingkungan penghuninya: dalam ketiadaan berdaya. Dengan contoh kasus narapidana misalnya, institusi merubah identitas sosial sebelumnya dan menggantinya dengan yang baru. pengaturan hidup dan praktik institusional.. Jadi, dalam model Goffman, individu itu diberikan pasif dan berdaya dalam rekonstruksi identitas mereka (Luna, 2011: 70-71).

Konsep *asylums* mengeksplorasi bagaimana diri diproduksi dan ditransformasikan melalui sosial interaksi dalam konteks tertentu. Bertentangan dengan pemahaman diri adalah memiliki eksistensi utama dalam interaksi publik. Dengan kata lain, diri adalah sebenarnya unsur aktif yang melakukan, mengubah dan identitas adalah produk dari kinerja diri di depan publik dan divalidasi dalam keterlibatannya dengan orang lain. Sebagai akibatnya, diri terdiri dari dua elemen: kesadaran identitas yang menyediakan sarana untuk mengintegrasikan peran yang bermain untuk sebuah biografi pribadi, dan "satu set disposisi" untuk mengelola transaksi antara motif dan harapan dalam peran tertentu. Oleh karena itu, fisik lingkungan dimana interaksi berlangsung, penataan kelembagaan pengaturan interaksi sosial dan orang-orang, merupakan elemen kunci bagaimana diri diproduksi. Perubahan unsur-unsur akan mengakibatkan produksi diri yang berbeda. *Asylums* mengeksplorasi bagaimana diri diproduksi dan ditransformasikan melalui interaksi sosial dalam konteks tertentu. *Asylums* adalah "*forcing houses for changing persons*" (Luna, 2011: 69-70).



Bab Empat
Modernitas, Tradisionalitas
dan Islam Jawa



BAB EMPAT MODERNITAS, TRADISIONALITAS DAN ISLAM JAWA

Masyarakat Modern dan Tradisional

Modern dan tradisional merupakan dua konsep yang diletakkan secara dikotomis. Dalam gagasan tentang modernitas terkandung suatu hal yang kontras dengan tradisi. Namun, realitas menunjukkan banyak kombinasi antara modern dan yang tradisional dapat ditemukan dalam *setting* sosial yang konkret. Tidak dipungkiri bahwa banyak pakar telah menyatakan bahwa keduanya terjalin erat sehingga membandingkan keduanya secara umum tidak lagi bernilai (Giddens, 2005: 48). Tentang masyarakat tradisional, *dictionary of sociology* menerjemahkan masyarakat tradisional sebagai:

The term 'traditional society' is usually contrasted with industrial, urbanized, capitalist 'modern' society. It

incorrectly groups together a wide range of non-modern societies, as varied as contemporary hunting and gathering groups on the one hand, and medieval European states on the other. It is a judgemental term, often implying negative traits associated with being backward, primitive, non-scientific, and emotional, although it is sometimes linked with a mythical golden age of close-knit family values and community.

Dalam studi tentang komunitas, terdapat keniscayaan bahwa di belakang masyarakat terdapat kekhasan hidup (tradisi), apakah itu sebuah desa kecil pedesaan atau kota global raksasa, yang memberikan sebuah 'karakter' sendiri. Tanpa menghargai kekhasan ini, maka studi tentang masyarakat tidak akan lengkap.

Dalam komunitas sebuah masyarakat desa, tradisi adalah sesuatu yang dihormati, meskipun kadang orang melihatnya tampak "aneh". Penduduk merasa sangat terlibat dalam hubungan kekeluargaan, antar pribadi, dan mereka bertemu dengan salah satu orang lain sebagai keseluruhan. Mungkin ada beberapa hubungan langsung kekerabatan satu orang dengan lainnya. Jika tidak, maka ada ikatan keramahan dan akumulasi berbagi kenangan dan pengalaman. Dibandingkan dengan kedalaman dan keintiman dari hubungan ini dalam masyarakat, kontak dengan orang luar dan orang asing akan menjadi dingin dan impersonal. Ada implikasi konseptual yang kuat dalam penggunaan dan analisis masyarakat bahwa individu dalam suatu komunitas terkait satu sama lain dalam

beberapa cara yang kompleks. Interaksi diantara mereka membawa berbagai bentuk informasi, pengalaman dan nilai-nilai, yang dibagi oleh mereka yang terlibat dan mendorong jenis perilaku tertentu yang diharapkan. Melalui pengulangan dan konfirmasi, norma-norma yang kuat dari kehidupan masyarakat dapat ditegakkan, bersama dengan beberapa praktek-praktek sosial rutin. Praktek tersebut mungkin berbeda dari yang ditemukan di tempat lain (Day, 2006: 44-46).

Menurut Giddens (2005:49), dalam budaya tradisional, masa lalu dihormati dan simbol dihargai karena mereka berisi dan bertanggungjawab atas pengalaman berbagai generasi. Tradisi adalah cara untuk mengintegrasikan monitoring tindakan secara refleksif dengan penataan ruang-waktu dalam komunitas. Dalam prosesnya, para aktor memasukkan segala aktivitas atau pengalaman tertentu di dalam keberlanjutan masa lalu, masa kini dan masa depan, yang pada gilirannya distrukturkan oleh praktek-praktek sosial yang tengah berlangsung. Tradisi tidak sepenuhnya statis, karena ia harus ditemukan ulang oleh setiap generasi baru ketika ia mengambil alih warisan budaya dari pendahulunya. Tradisi tidak terlalu melawan perubahan ketika terjadi dalam konteks dimana ada beberapa pertanda temporal dan spasial yang terpisah dengan catatan perubahan itu bisa memiliki bentuk yang bermakna.

Ruang dan waktu bukanlah dimensi tanpa isi yang muncul bersamaan dengan perkembangan modernitas, namun mereka berimbang secara kontekstual kepada sifat secara aktifitas yang dijalani. Makna aktivitas rutin berada di dalam penghormatan atau pemujaan yang melekat dalam tradisi, ada dalam kaitan antara tradisi dengan ritual. Ritual seringkali memiliki aspek kompulsif terhadapnya, namun dia juga sangat melenakan karena memasukan serangkaian praktek dengan kualitas sakramental. Tradisi, singkatnya, secara mendasar memberikan kontribusi kepada rasa aman secara ontologis selama dia melestarikan kepercayaan dalam keberlanjutan masa lalu, masa kini, dan masa depan, serta mengaitkan kepercayaan semacam itu dengan praktek-praktek sosial secara rutin (Giddens, 2005: 49-50).

Terdapatnya kontroversi antara teori modernisasi dan beberapa modernis tidak dapat diselesaikan dengan cara empiris sendirian, karena pertanyaan mengenai apakah masyarakat modern bertemu atau berbeda, bukan menjadi satu-satunya pertanyaan. Membandingkan setiap masyarakat pasti akan menghasilkan kesamaan dan perbedaan. Fakta-fakta yang bermakna, kecuali status mereka ditentukan untuk referensi masalah yang diberikan; mengakibatkan pengamatan yang sama dapat membawa dampak yang sangat berbeda, bergantung pada kerangka acuan yang ada di dalamnya. Kerangka acuan bagi kontroversi antara teori modernisasi dan beberapa modernis, adalah teori modernitas.

Jika seseorang ingin tahu tentang arti pengamatan tertentu untuk teori tersebut, pertama orang perlu untuk *me-lay out* konsepsi modernitas yang sedang digunakan atau diusulkan. Kemudian seseorang dapat menilai pentingnya fenomena empiris (Schmidt, 2012: 511).

Untuk itulah, maka konsep *multiple modernity* telah dikembangkan dengan tujuan untuk menyoroti cara dimana masyarakat modern berbeda satu sama lain. Pendekatan sosiologis lainnya, sebagian besar berlabuh di beberapa versi teori modernisasi, menekankan kesamaan masyarakat tersebut. Tapi apakah dengan penajaran konvergensi dan divergensi dalam bentuk saling eksklusif, oposisi biner bisa benar-benar masuk akal? Mungkinkah ada konvergensi dalam hal tertentu, sedangkan keragaman bertahan dalam hal lainnya: bahwa ada dimensi perubahan sosial yang menunjukkan kecenderungan umum di seluruh daerah dan zona budaya, sedangkan aspek lain dari kehidupan sosial menunjukkan ketahanan yang luar biasa terhadap homogenisasi. (Schmidt, 2012: 511).

Tradisi dan Kehidupan Islam Jawa

Masyarakat Jawa adalah orang-orang yang dalam hidup kesehariannya menggunakan bahasa Jawa dengan ragam dialeknya secara turun temurun. Suku bangsa Jawa adalah mereka yang bertempat tinggal di daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur, serta mereka yang berasal dari kedua daerah tersebut. Secara geografis suku bangsa Jawa mendiami tanah Jawa yang meliputi Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Malang dan Kediri,

sedangkan diluar itu dinamakan pesisir dan Ujung Timur. Surakarta dan Yogyakarta yang merupakan dua bekas kerajaan Mataram pada sekitar abad ke XVI adalah pusat dari kebudayaan Jawa. Keduanya adalah tempat kerajaan terakhir dari pemerintahan raja-raja Jawa.¹

Chalik (2011: 271) mendiskusikan bahwa yang termasuk budaya Mataraman di Jawa Timur adalah;(1) budaya yang dipangku, dipeluk, dan diikuti oleh manusia Jawa (etnik Jawa) yang tersebar luas di berbagai wilayah Jawa Timur; (2) Budaya yang secara genealogis-geografis pada mulanya tumbuh dan berkembang di wilayah kerajaan Mataram dan kemudian menyebar ke berbagai daerah di Jawa Timur; dan (3) Yang secara historis masa kedatangan Islam sampai dengan masa Indonesia moderen.

Jawa Mataraman atau disebut sebagai daerah Kejawaen adalah wilayah yang hingga akhir perang Diponegoro masih ada di bawah pemerintahan kerajaan Surakarta, Yogyakarta, Pakualaman dan Mangkunegaran. Daerah ini juga mewakili daerah yang memiliki tradisi Jawa yang

1 Nenek moyang suku bangsa Jawa tidak berbeda dari suku-suku bangsa Indonesia lainnya yang menempati Semenanjung Malaka, Kalimantan, Sumatra dan Jawa yang disebut daratan Sunda. Semula wilayah ini masih menjadi satu dengan benua Asia sebelum es mencair dan memisahkan keduanya. Dari sisa peninggalan masing-masing budayanya dimungkinkan ada hubungan darah di antara suku-suku tersebut, terutama dengan bangsa Asia Tenggara terutama Indo China. Sementara itu, dibagian timur adalah dataran Sahul, yang memunculkan Irian dan Australia. Antara Sunda dan Sahul tersebar pulau-pulau Sulawesi, Maluku, Nusa Tenggara, Banda dan Filipina.

masih murni. Adapun wilayah Mataraman terletak di wilayah selatan pulau Jawa dengan batas Barat, Banyumas dan batas Timur, Jombang.²

Berdasarkan produk dan karakter budaya yang dimilikinya, Provinsi Jawa Timur yang berpenduduk sekitar 35 juta jiwa dapat dibagi menjadi 10 (sepuluh) wilayah kebudayaan, yaitu wilayah kebudayaan *Jawa Mataraman, Jawa Panaragan, Arek, Samin (Sedulur Sikep), Tengger, Osing (Using), Pandalungan, Madura Pulau, Madura Bawean, dan Madura Kangean*. Masing-masing pendukung wilayah kebudayaan ini pada umumnya menempati wilayah tertentu dan mengembangkan lingkungan budaya yang khas jika dibandingkan dengan wilayah budaya lain. Pembagian wilayah kebudayaan ini bukan sesuatu yang final. Artinya, seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, karakter suatu wilayah kebudayaan dimungkinkan berubah sehingga jumlah wilayahnyapun berubah (Sutarto dan Sodikan: 2004: 1).

Menurut Sutarto (2004: 51), secara administratif-pemerintahan atau geokultural, persebaran budaya Mataraman di Jawa Timur meliputi wilayah Pacitan,

2 Lihat Laksono, *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan*, (Yogyakarta, KEPEL: 2009), hal. 4-5. Sebagaimana dijelaskan oleh Laksono, batas geografi wilayah Mataraman memiliki penafsiran yang berbeda diantara para pakar. Kano (1980) berpendapat bahwa batas Timur wilayah Mataraman adalah Jombang, sedangkan Geertz (1963) berpendapat Pasuruan. Dalam konteks tersebut, peneliti lebih memilih Jombang sebagai batas Timur wilayah Jawa Mataraman.

Ponorogo, Madiun, Magetan, Ngawi, Nganjuk, Trenggalek, dan Kediri (sebagian), dan Blitar. Sebagian wilayah selatan Kabupaten Malang, Kabupaten Lumajang, Kabupaten Jember, dan Kabupaten Banyuwangi juga menjadi wilayah persebaran budaya Mataraman. Di wilayah-wilayah ini, budaya Mataraman berinteraksi atau bersentuhan dengan budaya-budaya lain terutama budaya Arek, budaya Pendalungan, dan budaya Osing. Sentuhan ini menunjukkan adanya dinamika budaya Mataraman. Budaya yang hidup memang selalu mengandung dinamika.

Komunitas Jawa Panaragan memiliki ciri-ciri kebudayaan yang sedikit berbeda dari komunitas Jawa yang secara administratif bertempat tinggal di provinsi Jawa Tengah dan DIY dan komunitas Jawa Mataraman bertempat tinggal di Ngawi, Pacitan, Magetan, Madiun, Kediri, Nganjuk, Tulungagung, Blitar, Trenggalek, Tuban, Lamongan, dan Bojonegoro. Masyarakat Jawa Panaragan dikenal sangat menghormati tokoh-tokoh yang berposisi sebagai pangreh praja, tetapi tokoh-tokoh informal seperti warok dan ulama juga memiliki status sosial yang cukup penting. Komunitas ini memiliki jenis kesenian yang merupakan satu-satunya di dunia yaitu Reog Ponorogo.

Adanya konflik sosial yang muncul di wilayah kebudayaan Jawa Panaragan tidak bernuansa ideologis seperti yang terjadi pada tahun 1948 (Peristiwa Madiun), melainkan konflik horizontal yang bernuansa *kanuragan* (berdasarkan kekuatan otot), yakni antara pengikut

aliran bela diri tertentu dengan yang lain. Pembantu rumah tangga yang berasal dari Ponorogo dikenal sebagai sosok yang jujur dan loyal kepada majikan. Meskipun masyarakat Jawa Panaragan memiliki hubungan yang erat dengan tanah, karena tanah merupakan salah satu sumber kesejahteraan terpenting, sengketa tanah hampir tidak pernah terjadi. (Sodikan & Sutarto: 2004: 11-12)

Karakter orang Jawa yang paling menonjol adalah dimensi simbolik dan mistisnya. Adapun gagasan yang dominan dalam mistisisme seperti yang dipraktikkan di Yogyakarta adalah menjadi *sepi ing pamrih*. “Tidak mementingkan diri sendiri” Hal ini dilaksanakan melalui nasehat untuk melaksanakan nilai-nilai seperti *riila* (tak terikat), *nrima* (mensyukuri hidup seperti adanya), *waspada-eling* (terus menerus ingat), *andhap-asor* (rendah hati), *prasaja* (bersahaja). Cara lainnya adalah prihatin, yang banyak dilakukan orang dengan menjalankan asketisme ringan. Semua itu mengekspresikan reaksi personal terhadap kecemasan dan kegentingan eksistensi, tetapi bukan merupakan upaya sadar untuk memperbaiki eksistensi itu. Ajaran-ajaran keompok mistik awam mengekspresikan pemikiran itu dengan pas. Dalam semangat menyerahkan segala sesuatunya kepada “Tuhan”, mereka mengucapkan dictum seperti “Aku tidak bisa apa-apa. Aku tidak punya apa-apa”. Etik duniawi mereka dirumuskan secara sederhana sebagai “tidak merugikan sesama” orang harus bersikap baik satu

sama lain, saling membahagiakan, dan menahan diri agar tidak saling mengusik ketenangan pikiran (Mulder:2009: 94-95).

Secara umum, mayoritas orang Jawa menganut agama Islam. Tetapi ada juga yang menganut agama Protestan dan Katolik³. Komposisi penganut agama tersebut menyebar baik di seluruh daerah perkotaan maupun di daerah pedesaan. Di Jawa, penganut agama Buddha dan Hindu merupakan penganut agama tertua setelah Islam, Protestan dan Katolik. Selain keempat agama tersebut, juga ditemukan agama kepercayaan suku Jawa yang disebut sebagai agama *Kejawen*. Dasar utama dari kepercayaan ini adalah animisme dengan pengaruh Hindu-Buddha

3 Dalam fenomena konversi masyarakat Jawa ke Katolik, Hamdi dalam Jurnal Istiqa menjelaskan sekaligus telah menjawab dalam penelitiannya mengenai; pertanyaan tentang pindah ke Katolik. Ini tetap penting sekalipun sudah diketahui tentang konteks politik yang melatar belakangnya. Yang ingin diketahui dengan pertanyaan tersebut adalah seberapa dalam mereka terikat dengan Islam. Asumsinya adalah jika mereka betul-betul memeluk Islam dengan kesadaran sebagai sebuah agama, terlepas mereka mempraktekkan ajaran-ajarannya atau tidak. Maka ketika ada tekanan politik untuk konsisten dengan agama yang dipeluknya, mereka akan lebih mudah untuk menjadi seorang santri dadakan sekalipun hanya untuk kurun waktu sementara, daripada konversi ke agama lain. Tapi mereka justru pindah ke Katolik sebagai agama baru mereka. Hampir semua informan mengatakan bahwa alasan konversi ke Katolik adalah karena tekanan politik dan kemudahan menjalankan ibadah Katolik daripada Islam. Namun sebegitu mudahnya mereka berpindah agama juga menunjukkan adanya sesuatu yang lebih prinsipil, yaitu pembenaran gambaran Geertz bahwa Islam bagi kalangan ini hanya sebuah kulit luar yang tidak mempengaruhi apapun dalam kesadaran orientasi dan hidupnya. Lih. Hamdi, Ahmad Zainul. 2009. Istiqro, Jurnal Penelitian Islam. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam).

yang kuat. Untuk itulah, masyarakat Jawa terkenal dengan sifat sinkretisme kepercayaannya. Semua budaya luar diserap dan ditafsirkan menurut nilai-nilai Jawa sehingga kepercayaan seseorang kadangkala menjadi kabur. Atas dasar ini pula, masyarakat Jawa terkenal sebagai masyarakat yang mudah menyerap dan menerima budaya atau kepercayaan baru dari luar. Masyarakat Jawa juga merupakan masyarakat yang terkenal sangat fleksibel dalam menjalankan kehidupan kepercayaannya termasuk akulturasi dengan kepercayaan dan budaya Jawa yang sudah ada.

Agama Islam yang kemudian menjadi agama mayoritas bagi masyarakat Jawa setelah sebelumnya mereka menganut agama Hindu dan Syiwa dalam waktu singkat dapat diterima oleh penduduk pulau Jawa dan banyak pengikut. Suyono (2006: 68) mengemukakan bahwa alasan tersebut adalah mendasar, sebab agama baru ini menampilkan diri sebagai suatu ajaran yang penuh cinta damai, sehingga peralihan dapat berjalan dengan lancar tanpa gejolak dan perlawanan yang berarti.⁴

4 Masuknya agama Islam ke tanah Jawa, yang dibawa oleh kaum ulama sufi (mistikus Islam), untuk beberapa abad tidak mampu menembus lingkungan kerajaan atau kraton yang masih dipagari dengan kepercayaan Hindu-Kejawen. Sehingga dakwah Islam yang dilakukan oleh para Sufi dari daerah pesisiran pantai, yang secara geografis jauh dari lingkungan kerajaan. Masyarakat pesisir yang cenderung memiliki watak egaliter, tidak mengenal lapisan-lapisan masyarakat, cenderung menerima ajaran Islam yang mengajarkan persamaan hak dan derajat manusia. Berawal dari sinilah, keberhasilan dakwah Islam yang mengajarkan persamaan hak dan derajat manusia disambut dengan gembira oleh rakyat awam, bahkan dianggap sebagai penerang dari kegelapan. Tidak

Selanjutnya, dengan runtuhnya kerajaan Jawa-Hindu Majapahit (1518) dan berdirinya kerajaan Jawa-Islam Demak⁵ menjadikan agama Islam subur di kalangan istana, menjadi bagian hidup para priyayi dan cendekiawan Jawa. Hubungan antara para cendekiawan Jawa dengan ulama juga terjalin dengan baik, mengakibatkan terjadinya interaksi antara Islam dengan sastra dan budaya istana. Para pujangga bertindak aktif, mengolah antara unsur-unsur kejawen dengan ajaran Islam. Zaman ini disebut sebagai zaman peralihan, yakni peralihan dari zaman *Kebudhan* (tradisi Hindu-Budha) ke zaman *Kawalen* (Simuh, 1996: 124).

Zaman kerajaan Demak yang diteruskan oleh kerajaan-kerajaan Jawa-Islam berikutnya, Pajang, Mataram, Surakarta dan Kartosura masih mempertahankan tatanan tradisi kejawen yang sudah disesuaikan dengan Islam. Kehadiran agama Islam membangkitkan semangat hidup kerohanian dan sastra Jawa, lahirnya karya sastra baru

ada perbedaan antara rakyat dan pejabat, semua manusia sama derajatnya di sisi Allah SWT.

5 Kerajaan Demak sebagai pewaris kerajaan Majapahit, peralihan dari kerajaan Jawa-Hindu ke kerajaan Jawa-Islam berkat perjuangan para ulama Sufi yang bergelar Wali tanah Jawa (Walisongo). Kerajaan Demak pun mewarisi tradisi kejawen pada umumnya, unsur agama dan pejabat keagamaan merupakan bagian tak terpisahkan dari kelengkapan kerajaan seperti kerajaan-kerajaan Jawa pada masa-masa sebelumnya. Masa kerajaan Demak dakwah dilakukan secara aktif oleh Walisongo, dalam menghadapi masyarakat yang kompleks para wali mengambil kebijakan-kebijakan khusus. Islamisasi dimulai dari kalangan istana dan tradisinya, sampai pada seni, budaya dan sastra. Masa inilah awal pertemuan ajaran Islam dengan tradisi dan budaya Jawa

yang merupakan perpaduan Jawa dan Islam berbentuk: Serat, Suluk, Primbon, Wirid. Kitab-kitab Kejawen tersebut mengajarkan tentang mistik, etika, hikayat yang merupakan pengolahan Jawa atas Islam. Kecenderungan karya sastra para pujangga Jawa menonjolkan aspek mistik, karena sudah menjadi tugas dan kewajiban mereka untuk memberi dukungan dan membuat keramat sebuah institusi kerajaan. Hal ini dimaksudkan agar kerajaan memiliki wibawa dan otoritas yang ditaati oleh rakyatnya, sehingga rakyat dapat hidup aman dan makmur di dalam pemerintahannya. Karya sastra yang dibuat oleh para pujangga (cendekiawan Jawa) tidak lain berfungsi sebagai pendukung kekuasaan dan memperkokoh kuasa para raja, dengan tradisi *Raja titising Dewa* (raja penjelmaan Dewa di dunia).

Fenomena tersebut sekaligus membuktikan bahwa agama Islam di negara-negara beragama Syiwa telah menyesuaikan diri dengan kebiasaan penduduknya. Di negara-negara beragama Syiwa, seperti India, kebiasaan seperti orang Arab yang lebih menekankan pada mengambil kebiasaan diubah secara adaptif lebih menekankan pada tindakan berfikir. Hal ini sesuai dengan cara berfikir dan falsafah umum penduduk di Pulau Jawa. Hubungan dengan manusianya lebih dipentingkan dibandingkan menjalankan seremoni kehidupan agama yang rumit. Sementara itu, ajaran yang falsafahnya mirip dengan ajaran Budha tidak dipandang sebagai sesuatu

yang asing. Mereka merasa ajaran Islam sepertinya telah dikenal. Para ahli dengan mudah dapat menunjukkan kesesuaian antara ajaran yang baru dan lama. Mereka melihat agama Islam, menyerupai ajaran *Tantri*, ajaran rahasia dan mistik agama Syiwa. Untuk itulah, sampai sekarangpun, aspek mistik dalam Islam masih menjadi daya tarik bagi masyarakat Jawa hingga sekarang.

Sebelum kedatangan Islam di Jawa, Budha dan Hindu berpengaruh besar pada adat istiadat, tata cara hidup maupun praktik sehari-hari orang Jawa. Salah satu fenomena yang lahir dari kepercayaan terhadap Tuhan, Dewa-Dewa, Rasul, atau hantu-hantu adalah pemberian *sesaji*. Bagi masyarakat Jawa *sesaji* dapat dipilah menjadi empat jenis yaitu:

1. Sesaji yang diperuntukkan bagi yang kuasa, rosul, para wali, dewa-dewa, bidadari, kekuatan yang terdapat pada seorang ulama' atau yang dihormati, setan-setan, hantu-hantu dan roh-roh dengan tujuan menyenangkan mereka. Sesajian ini disebut dengan *selamatan*.
2. Sesajian yang dilakukan secara teratur kepada rasul-rasul para wali, bidadari, kekuatan seseorang yang sudah meninggal, serta hantu-hantu baik, binatang tumbuhan. Sesajian ini disebut dengan *wadima*.
3. Sesajian sebagai sarana untuk menolak pengaruh setan, makhluk mengerikan, roh jahat. Sesaji ini disebut dengan *Panulakan*.

4. Sesajian berupa makanan yang diberikan kepada wali, malaikat untuk keselamatan roh-roh orang yang meninggal dan keselamatan penyelenggaraan acara, keluarganya dan hartanya. Sesajian ini disebut dengan *Sadekah*. (Suyono:2011;131-132).

Dalam kehidupan sosial bermasyarakat, masyarakat Jawa juga terkenal akan pembagian golongan-golongan kelas sosialnya. Pakar antropologi Amerika ternama, Clifford Geertz, pada tahun 1960-an membagi masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok: kaum *santri*, *abangan*, dan *priyayi*. Menurutnya, kaum santri adalah penganut agama Islam yang taat, kaum *abangan* adalah penganut Islam secara nominal atau penganut *Kejawen*, sedangkan kaum Priyayi adalah kaum bangsawan. Tetapi dewasa ini pendapat Geertz banyak ditentang karena ia mencampur golongan sosial dengan golongan kepercayaan. Kategorisasi sosial ini juga sulit diterapkan dalam menggolongkan orang-orang luar, misalnya orang Indonesia lainnya dan suku bangsa non-pribumi seperti orang keturunan Arab, Tionghoa, dan India. Sedangkan, dikotomi Jawa Mataraman dan Pesisir juga terjadi pada corak masyarakat Islam di kedua wilayah tersebut. Masyarakat Islam Pesisir digambarkan sebagai lebih puritan daripada Islam di wilayah Mataraman⁶

⁶ Sebagaimana dikutip dari makalah Nur Syam, *Islam Pesisiran Dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam Di Tengah Perubahan Sosia*, disajikan dalam *Annual*

Laksono (2009: 94) mengungkapkan bahwa kerangka berpikir orang Jawa, sangat kuat, maka masyarakat itu tidak bisa dibangun hanya lewat akumulasi kekuasaan dan materi saja. Orang Jawa memang sepenuhnya sudah memiliki stratifikasi sosial karena ada perbedaan-perbedaan derajat pribadi antara masing-masing orang. Kenyataan adanya perbedaan pemilikan harta kekayaan dan perbedaan masing-masing dalam hubungan produksi juga disadari oleh orang Jawa. Namun, rupanya orang Jawa tidak berhenti pada kesadaran itu. Karena mereka menolak fakta itu sebagai model masyarakat yang benar. Oleh karena itu, orang Jawa menyelenggarakan aktivitas-aktivitas yang bersifat menentang akumulasi material-selamatan, tolong menolong dan penjagaan keamanan untuk membangun solidaritas bersama. Jadi dapat dikatakan bahwa struktur masyarakat desa dibayangkan dalam pikiran orang Jawa sebagai model yang dinamik menuju pada poros *manunggaling kawula-Gusti*. Karena pada poros itulah terletak cita-cita hidup orang Jawa,

Islamic Conference, Bandung, 2008. Dinyatakan pula dalam makalah tersebut bahwa gambaran ini tidak sepenuhnya benar, mengingat bahwa di Indonesia—khususnya Jawa—varian-varian Islam itu dapat dilihat sebagai realitas sosial yang memang unik. Sehingga ketika seseorang berbicara tentang Islam pesisir pun tetap ada varian-varian Islam yang senyatanya menggambarkan adanya fenomena bahwa Islam ketika berada di tangan masyarakat adalah Islam yang sudah mengalami humanisasi sesuai dengan kemampuannya untuk menafsirkan Islam. Demikian pula ketika berbicara tentang Islam pedalaman, hakikatnya juga terdapat varian-varian yang menggambarkan bahwa ketika Islam berada di pemahaman masyarakat, maka juga akan terdapat varian-varian sesuai dengan kadar paham masyarakat tentang Islam.

yaitu ketentraman lahir-batin.⁷

Dalam kehidupan kesehariannya, masyarakat Jawa juga dikenal dengan kehidupan sederhana penuh falsafah yang menyatu dengan alam dan sang pencipta. Filsafat hidup orang Jawa adalah; *pertama*, berikhtiar untuk membuka jalan pengertian yang tertutup misteri ke arah kejelasan realitas. *Kedua*, berfikir sedalam-dalamnya setiap gejala yang akan dipermasalahkan, agar sampai pada kesimpulan yang bersifat umum dan universal. *Ketiga*, mencari kejelasan antara hubungan sebab-akibat. *Keempat*, dengan menggunakan suatu sistem dan metode. *Kelima*, memecahkan masalah dan mencari tujuan. Sementara dasar masyarakat Jawa adalah masyarakat kekeluargaan, gotong royong dan berketuhanan. Etika dan

⁷ Menurut Handayani dan Novianto (2008:53) tujuan tertinggi hidup orang Jawa adalah “persatuan hamba dan Tuhan” (*manunggaling kawula gusti*). Persatuan itulah tujuan mistik Jawa. Isi kawruh *mistik* adalah kesatuan antara keakuan dan Yang Ilahi. Pengertian tentang kesatuan Tuhan dan manusia dalam mistik Jawa merupakan puncak kemajuan ruhani. Tujuan tertinggi tersebut dicapai melalui praktik kebatinan, yakni usaha yang terpusat-pada-diri yang meletakkan diri terdalam, yaitu Aku (*Ingsun sejati*) pada pusat segala penilaian. Tolok ukur pertumbuhan batin adalah rasa. Tahap tertinggi pertumbuhan batin adalah ketika seseorang yakin dan sadar bahwa hidup harus seirama dengan kehidupan, dan bahwa orang mempunyai jalan pada kebenaran langsung tanpa perantara, menimba kekuatan dari Tuhan sekaligus bebas dari kebenaran di luar diri terdalam. Praktik kebatinan dapat dilihat sebagai pergulatan pribadi mencapai realisasi diri dengan menumbuhkan sumber-sumber batin yang kuat sehingga akhirnya orang dibimbing sendiri oleh inspirasi ilahi (wahyu) dan kebenaran tertinggi (*kasunyatan*). Intinya adalah yakin bahwa kehidupan pribadi dan perasaan terdalam menyusun pusat sejati dari segala pengalaman dan merupakan landasan utama untuk menguji kebenaran.

falsafah hidup tersebut biasa disebut dengan *trepsila* atau *tapsila* yaitu sebuah etika yang menunjukkan bagaimana seorang itu berlaku sesuai dengan adat istiadat (norma tradisional yang berlaku. Susanto (2011:131) membagi *trapsila* sesuai dengan perilaku dengan masyarakat Jawa sebagai berikut;

1. *Trapsilaning Basa* (etika berbahasa) disebut etika *ungah-ungguh* (tataran berbahasa Jawa)
2. *Tarpsilaning busana* (etika berpakaian) disebut juga *ngadi busana* (berbagai cara model berdandan khusus untuk; temantin, kedua orang tua, suami istri, remaja, pejabat, dan lain sebagainya)
3. *Trapsilaning akrami* (etika berkeluarga), disebut juga *mbangun balai omah* (mengatur rumah tangga)
4. *Trasilaning saresmi* etika *asmaragama* (jalan asmara)
5. *Trapsilaning agami* (etika agama), disebut *sarengat* (syariat)
6. *Trapsilaning agesang* (etika hidup bermasyarakat), disebut adat istiadat (tata kebiasaan hidup sosial)
7. *Trapsilaning Nyugata* (etika menjamu tamu), disebut tata boga/ tata *dhaharan* (menata makanan).

Magnis Suseno dalam Handayani dan Novianto (2008:63) mengungkapkan bahwa pada praktek sehari-hari, orang Jawa menerapkan tata krama kesopanan Jawa yang terdiri atas empat prinsip utama yaitu; *pertama*, mengambil sikap yang sesuai dengan derajat masing-masing pihak. Prinsip

ini menuntut agar kita menguasai bentuk-bentuk sikap hormat yang sesuai, atau kalau kita belum tahu secara jelas bagaimana kedudukan kita terhadap lawan bicara, maka kita masing-masing harus mau menunjukkan diri berkedudukan lebih rendah dari yang lain dan berlomba-lomba untuk mengalah (*andhap asor*). *Kedua*, dengan pendekatan tidak langsung, yaitu seni untuk tidak langsung mengajukan apa yang menjadi maksud pembicaraan, tetapi seakan-akan dengan jalan melingkar mendekati diri pada tujuan yang diharapkan; dianggap kurang sopan untuk langsung mengatakan apa yang dikehendaki. *Ketiga*, dengan disimulasi, yaitu kebiasaan untuk tidak memberikan informasi tentang kenyataan yang sebenarnya pada hal-hal yang tidak penting atau bersifat pribadi sebagaimana tampak dalam kebiasaan *ethok-ethok*, pura-pura. *Keempat*, mencegah segala ungkapan yang menunjukkan kekacauan batin atau kekurangan kontrol diri. Kontrol diri yang sempurna berarti menghindari segala bentuk pergaulan yang kasar, misalnya marah atau gugup, bahkan segala reaksi spontan.

Handayani dan Novianto (2008:74) menuliskan, sebuah nilai yang dipandang sangat penting oleh orang Jawa: *sak madya*. Artinya, yang sedang sedang saja. *Sak cukupe*, yang menengah, tidak ekstrim. Kalau kaya tidak usah kaya sekali. “*Kalau melarat, ya jangan melarat banget*”. “*Urip sak madya*”, hidup sedang-sedang saja, merupakan hal yang dianggap ideal bagi orang Jawa. “*Sak madya*” berarti pula “*ora ngoyo, ora ngongso*”. Tidak menggebu-nggebu dalam

mencari penghasilan. Konsep lainnya yang terpatri dengan budaya Jawa adalah mengenai keikhlasan dan “*nrima ing pandum*”.⁸ Falsafah ini sangat melekat pada kehidupan mereka dalam kesehariannya.

Dalam kehidupan sosial, suku Jawa juga terkenal dengan kegemarannya yang suka hidup bergotong-royong.

8 Handayani dan Novianto (2008:61- 63) sikap tersebut mencakup tiga hal, yaitu mengenai Yang Ilahi, batin sendiri, dan sesama. Sikap khas yang dinilai sebagai tanda kematangan moral antara lain sabar, nrima, dan ikhlas. Sabar berarti mempunyai napas panjang dalam kesadaran bahwa pada waktunya nasib yang baik akan tiba. *Nrima* berarti menerima segala apa yang mendatangi kita, tanpa protes dan pemberontakan. *Nrima* berarti dalam keadaan kecewa dan sulit seseorang tetap bereaksi secara rasional, tidak ambruk, dan tidak menentang secara percuma. *Nrima* menuntut kekuatan untuk menerima apa yang tidak dapat dielakkan tanpa membiarkan dirinya dihancurkan olehnya. Sikap *nrima* memberi daya tahan untuk menanggung nasib buruk. Bagi yang memiliki kesiapan itu, maka suatu malapetaka akan kehilangan sengsaranya: “ia tetap gembira dalam penderitaan dan prihatin dalam kegembiraan.” Suatu ungkapan khas Jawa berbunyi “Hidup itu tidak gampang. Disebut mudah ya mudah, disebut sulit ya sulit.” Ikhlas berarti “bersedia”. Sikap ini memuat kesediaan untuk melepaskan individualitas sendiri dan mencocokkan diri kedalam keselarasan agung alam semesta sebagaimana sudah ditentukan. Arah yang sama ditunjukkan oleh sikap *riila*, yaitu kesanggupan untuk melepaskan hak milik, kemampuan-kemampuan, dan hasil-hasil pekerjaan sendiri apabila itulah yang menjadi tuntutan tanggungjawab atau nasib. Ikhlas dan *nrima* merupakan tanda penyerahan otonom, sebagai kemampuan untuk melepaskan dengan penuh pengertian daripada membiarkan saja sesuatu direbut secara pasif. Selain itu, orang juga harus jujur (*temen*). Artinya, orang harus dapat diandalkan janjinya. Sikap yang jujur, ia juga akan bersikap adil. Ia tumbuh, sebagimana dikatakan dalam salah satu tulisan kebatinan, “dalam keberanian dan ketenteraman hatinya”. Menepati janji merupakan prasyarat untuk bisa bertemu dengan Tuhan. Orang Jawa hendaknya selalu bersikap sederhana (*prasaja*), bersedia untuk menganggap diri lebih rendah daripada orang lain (*andhap asor*). Ia hendaknya selalu sadar pada batas-batas dan situasi keseluruhan tempat didalamnya ia bergerak (*tepa selira*).

Hal ini terlihat dari beberapa semboyan, seperti: “*saiyeg saekopraya gotong royong*” dan “*hapanjang-hapunjung hapasir-wukir loh-jinawi, tata tentrem kertaraha*”. Semboyan-semboyan itu mengajarkan hidup tolong-menolong sesama masyarakat atau keluarga. Masyarakat Jawa merasa dirinya bukanlah persekutuan individu-individu, melainkan suatu kesatuan bentuk “satu untuk semua dan semua untuk satu”. Dari gambaran itu, tak heran pula ada sebuah peribahasa “*mangan ora mangan nek kumpul*” yang mencerminkan budaya selalu ingin berkumpul dengan lingkungan sosialnya (Wijayanti & Nurwiyanti; 2010; 120).

Pertemuan Islam dan Tradisi: Sinkretisme, Akulturasi, Inkulturasi

Islam dapat dimaknai sebagai agama dan dapat juga dimaknai sebagai tradisi pemikiran. Islam berarti “menyerahkan” atau “memasrahkan” sesuatu yang mulia. Islam mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan (Majid: 2000: 426). Pertemuan Islam dengan tradisi dalam studi antropologi maupun sosiologi terwujud dalam beberapa bentuk:

Akulturasi

Akulturasi juga dimaknai sebagai proses pembudayaan lewat percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi (Dagun, 2006:27). Terjadinya akulturasi atau penyatuan antara dua

kebudayaan ini dihasilkan oleh kontak yang berkelanjutan. Kontak tersebut dapat terjadi melalui berbagai jalan seperti: kolonisasi, perang, infiltrasi militer, migrasi, misi penyiaran agama (dakwah), perdagangan, pariwisata, media massa terutama cetak dan elektronik seperti radio, televisi dan sebagainya. Akulturasi juga terjadi sebagai akibat pengaruh kebudayaan yang kuat dan bergengsi atas kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kebudayaan yang relatif setara.

Namun, pengaruh kebudayaan yang kuat atas kebudayaan yang lemah tidak cukup memadai untuk terjadinya akulturasi, melainkan tergantung pada jenis kontak kebudayaan, yakni seberapa besar kemampuan anggota masyarakat pendukung satu kebudayaan memaksakan pengintegrasian kebudayaannya kepada anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain.

Bakker menyatakan bahwa akulturasi adalah suatu proses *midway* antara konfrontasi dan *fusi*. Dalam konfrontasi dua pihak berhadapan satu sama lain dalam persaingan yang mungkin menimbulkan konflik. Ketegangan di antara keduanya tidak diruncingkan, melainkan tanpa pinjam meminjam diciptakan suasana koeksistensi. Sedangkan dalam *fusi* kemandirian dua kebudayaan dihapus, diluluhkan bersama ke dalam keadaan baru. Sementara dalam akulturasi, kebudayaan *acceptor* (yang dikenai akulturasi) dapat menerima unsur-unsur dari pihak lain tanpa tenggelam di dalamnya.

Acceptor memperkembangkan strukturnya sendiri dengan bahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya (Bakker, 1990: 121).

Kontak antara dua atau lebih kebudayaan dapat menimbulkan reaksi yang berbeda. Tetapi, sikap toleransi terhadap kebudayaan asing sangat membantu suksesnya proses akulturasi tersebut. Sebaliknya, proses akulturasi akan tersendat bahkan akan terhalang karena kurangnya pengetahuan terhadap kebudayaan yang dihadapi, adanya sifat takut terhadap kekuatan kebudayaan asing tersebut dan adanya perasaan superioritas pada individu-individu dari suatu kebudayaan terhadap yang lain.

Inkulturas

Selain *akulturasi*, pola lain yang terbentuk dari kotak antar budaya adalah *inkulturas*. Istilah *inkulturas* pertama kali diperkenalkan oleh J. Masson, SJ (dosen misiologi di Universitas Gregorian, Roma), pada tahun 1960 (Mangunwijaya, 1993:21). Masson ingin mengungkapkan fakta terintegrasinya kabar gembira atau gereja ke dalam kebudayaan kelompok masyarakat tertentu yang disebutnya "katolismus inkulturatif". *Inkulturas* dapat dipahami sebagai usaha masuk dalam suatu budaya, meresapi suatu kebudayaan, menjadi senyawa dan membudaya dengan menjelma dalam kebudayaan. (Soenarja, 1977: 8). Atau, dalam bahasa yang berbeda, yakni tumbuh dan berkembang di dalam, *positif-*

integratif (Hardjana, 1995:105).

Dalam antropologi budaya *inkulturasi* dipahami sebagai proses penyatuan ke dalam suatu kultur spesifik dan mempelajari norma-norma serta pola-pola di dalamnya. Inkulturasi menuntut lahirnya produk budaya baru melalui transformasi atau pengolahan baru dari adanya dialektika, misalnya antara norma wahyu dengan budaya setempat.

Enkulturasi

Enkulturasi dimaknai sebagai “proses belajar”, yakni seorang individu mempelajari dan menyesuaikan alam pikiran serta sikapnya dengan adat istiadat, sistem norma, dan peraturan-peraturan yang hidup dalam lingkungan budayanya. Jadi perbedaannya adalah bahwa enkulturasi subjeknya adalah individu, pribadi manusia, sedang dalam inkulturasi, subjeknya adalah kolektivitas.

Sinkretisme

Sinkretisme adalah paham (aliran) baru yang merupakan perpaduan dari beberapa paham (aliran) yang berbeda untuk mencari keserasian dan keseimbangan.⁹ Sinkretisme di dalam agama-agama dan budaya di dunia secara lebih detail pernah dipaparkan oleh Mircea Eliade dalam *The Encyclopedia of Religion*. Pada bagian awal, Eliade memperkirakan beberapa bentuk

⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Balai Pustaka:845)

entitas keberagamaan yang tampak sebagai hasil dari sinkretisme. Eliade menyebut entitas keberagamaan yang dihasilkan oleh sinkretisme antara lain; *pertama*, nilai-nilai baru yang melapisi bersifat menonjol namun nilai-nilai lama tetap bertahan. *Kedua*, bahwa nilai-nilai dasar atau nilai yang lama tetap dominan dibanding nilai-nilai yang baru. *Ketiga*, adanya keseimbangan yang terbangun di antara komponen-komponen yang bermacam-macam (Eliade, 1995: 220).

Dalam konteks keindonesiaan, fenomena datangnya Islam ke kepulauan nusantara-khususnya Pulau Jawa yang telah memiliki budaya Hindu dan Budha dan Animisme, telah menghasilkan sinkretisme. Hasilnya, meskipun Islam merupakan agama mayoritas di negeri ini, namun demikian khususnya di Jawa, praktek-praktek Jawanisme atau kejawen tetap berjalan dan tidak secara sekaligus ditinggalkan oleh masyarakat Jawa. Satu kajian tentang sinkretisme di Jawa adalah sebuah tesis terkenal karya Clifford Geertz yang membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga varian, yakni abangan, santri dan priyayi. Bisa dikatakan bahwa tiga varian masyarakat Jawa versi Geertz dapat dijadikan salah satu pendekatan untuk memahami fenomena sinkretisme.

Penelitian dengan menggunakan pendekatan sinkretisme pernah dilakukan oleh Dr. Simuh ketika meneliti adanya unsur Kejawen di dalam *Serat Wirid Hidayat Jati* buah Karya R. Ranggawarsito. Dalam disertasi

yang kemudian dibukukan dengan judul “*Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita*”, Simuh memulai dengan mengklasifikasi dua macam keputakaan yang berkembang di Jawa seiring dengan penyebaran Islam. Dua keputakaan tersebut adalah keputakaan Islam santri dan keputakaan Islam kejawaan.

Pertama, keputakaan Islam santri diartikan sebagai keputakaan yang sangat terikat dengan syariat dalam pengertian yang luas yaitu agama. Bagi Simuh, santri adalah sebutan bagi semua orang Islam di Jawa yang menjalankan syariat (lima rukun Islam) dengan kesadaran dan ketaatan, baik mereka yang paham belajar di pesantren maupun yang tidak paham belajar di pesantren. Bagi para santri, syariat merupakan dasar yang fundamental. Oleh karena itu, keputakaan yang berkembang dalam pesantren dan surau-surau, bertalian dengan syariat. Simuh nampaknya lebih menekankan kepada definisi peristilahan dari santri guna menjelaskan keputakaan Islam santri. Karena santri ia definisikan sebagai orang yang menjalankan syariat, maka dengan sendirinya keputakaan santri adalah keputakaan yang berkaitan dengan syariat agama. Dari segi asalnya, keputakaan santri berasal dan berkembang dari lingkungan atau tempat-tempat yang bemuansa religius Islam seperti surau-surau dan pondok pesantren.

Kedua, keputakaan Islam Kejawaan adalah salah satu keputakaan Jawa yang memuat perpaduan antara

tradisi Jawa dengan unsur-unsur ajaran Islam. Terutama aspek-aspek ajaran tasawuf dan budi luhur yang terdapat dalam perbendaharaan kitab-kitab tasawuf. Ciri-ciri keputakaan ini adalah mempergunakan bahasa Jawa dan sangat sedikit mengungkapkan aspek syariat, bahkan sebagian ada yang yang kurang menghargai syariat, yakni syariat dalam arti hukum atau aturan-aturan lahir daripada agama Islam. Bentuk keputakaan ini termasuk dalam lingkungan keputakaan Islam, karena ditulis oleh dan untuk orang-orang yang telah menerima Islam sebagai agama mereka.

Jenis keputakaan kedua ini sepertinya lebih tepat disebut sebagai keputakaan sinkretis. Jelas sekali di sana bahwa yang ingin ditekankan oleh Simuh adalah adanya perpaduan antara unsur-unsur Islam dengan unsur-unsur kejawaan. Bahkan ada kesan bahwa di dalam jenis keputakaan yang satu ini, unsur-unsur kejawennya lebih ditekankan daripada unsur-unsur Islamnya. Meski begitu, jenis keputakaan ini tetap dinamakan sebagai keputakaan Islam mengingat para penulisnya serta sasaran keputakaan ini adalah mereka-mereka yang telah mengaku sebagai Muslim.

Karakteristik Masyarakat Moderen

Beberapa pengalaman masyarakat modern telah menunjukkan bahwa modernisasi adalah probabilistik, tidak deterministik. Pembangunan ekonomi cenderung mengubah masyarakat ke arah yang diprediksi, tetapi proses dan

jalannya tidak terelakkan. Banyak faktor yang terlibat dalam pembangunan modern suatu masyarakat. Untuk menyebutkan hanya beberapa dari unsur-unsur deterministik ganda, harus diingat bahwa evolusi ekonomi biasanya berhubungan dengan perubahan-perubahan penting dalam nilai-nilai dan kepercayaan yang dominan dari masyarakat.

Salah satu analisis sistematis tentang modernitas disajikan oleh Krishnam Kumar. Kumar mengikuti strategi yang disusun model dikotomi, tetapi memperkayanya dengan hasil pengamatan empiris yang dihimpun dari berbagai riset sosiologi. Himpunan ciri-ciri modernitas ini berkaitan erat dengan apa yang dianggap sebagai terciptanya *consensus* dalam disiplin sosiologi.

Dengan mengikuti Kumar, mula-mula akan disebutkan satu persatu ciri-ciri umum modernitas dan kemudian menunjukkan akibatnya dalam kehidupan sosial yang lebih terbatas: ekonomi, politik, stratifikasi, kultur dan kehidupan sehari-hari. Ciri-ciri modernitas dalam buku Sztompka (1993: 85-86) mengikuti pendapat Kumar adalah sebagai berikut:

Pertama, Individualisme. Kumar mengutip John Naisbitt dan Patricia Aburdene dalam membicarakan “kemenangan individual” sebagai ciri utama era modern. Yang mereka maksud dengan “kemenangan individual” adalah bahwa yang memegang peran sentral dalam masyarakat adalah individu, bukan komunitas, suku, kelompok, atau bangsa. Individu terbebas dari posisi

tergantikan: bebas dari tekanan ikatan kelompok, bebas berpindah ke kelompok yang diinginkannya, bebas memilih keanggotaan kesatuan sosial yang diinginkannya, bebas menentukan dan bertanggungjawab sendiri atas kesuksesan maupun kegagalan tindakannya sendiri.

Kedua, Diferensiasi. Ini sangat penting di bidang tenaga kerja. Dengan muncul sejumlah besar spesialisasi, penyempitan definisi pekerjaan dan profesi, akan memerlukan keragaman keterampilan, kecakapan, dan latihan. Diferensiasi pun terjadi di bidang konsumsi, yakni munculnya berbagai pilihan peluang hidup mengejutkan yang dihadapi setiap konsumen potensial. Spesialisasi tenaga kerja dan konsumen ini memperluas lingkup pilihan dalam pendidikan, pekerjaan, dan gaya hidup.

Ketiga, Rasionalitas. Artinya berperhitungan, berfungsinya institusi dan organisasi tidak tergantung pada perseorangan. Inilah yang menjadi landasan teori birokrasi dan organisasi birokrasi Weber (dalam arti manajemen yang efisien). Manajemen efisien atau rasional dianggap sebagai ciri utama modernitas.

Keempat, Ekonomisme. Seluruh aspek kehidupan sosial didominasi oleh aktivitas ekonomi, tujuan ekonomi, kriteria ekonomi, dan prestasi ekonomi. Masyarakat modern terutama distribusi, dan konsumsi barang dan jasa dan tentu saja pada uang sebagai ukuran umum dan alat tukar. Ekonomisme ini mengesampingkan keasyikan pada keluarga dan ikatan kekeluargaan yang mewarnai

masyarakat primitif atau masyarakat agraris.

Kelima, Perkembangan. Modernitas cenderung memperluas jangkauannya terutama ruangnya dan inilah yang dimaksud proses globalisasi. Seperti dinyatakan Giddens: "Modernitas adalah Globalisasi", artinya cenderung meliputi kawasan geografis yang makin luas dan akhirnya meliputi seluruh dunia. Modernitas juga berkembang makin mendalam, menjangkau bidang kehidupan sehari-hari yang paling pribadi sifatnya (misalnya: keyakinan agama, perilaku seksual, selera konsumsi, pola hiburan, dan sebagainya). Ruang dan aspek kehidupan yang dijangkau modernitas ini lebih hebat daripada kebanyakan ciri perubahan yang terjadi dalam periode sebelum modernisasi.

Kondisi modern jelas mempengaruhi kepribadian manusia. Pengaruh modernitas terhadap manusia tercermin dari urbanisme, industrialisme, mobilitas, dan komunikasi massa. Sebaliknya, ada pula kecenderungan kepribadian yang menjadi syarat perkembangan modernitas. Untuk efektifnya fungsi sebuah masyarakat modern, warganya perlu mempunyai kualitas sikap, nilai, kebiasaan, dan kecenderungan tertentu. Jadi, ada pengaruh timbal balik antara tingkat kelembagaan dan organisasi di satu sisi dan tingkat kepribadian di sisi lain.

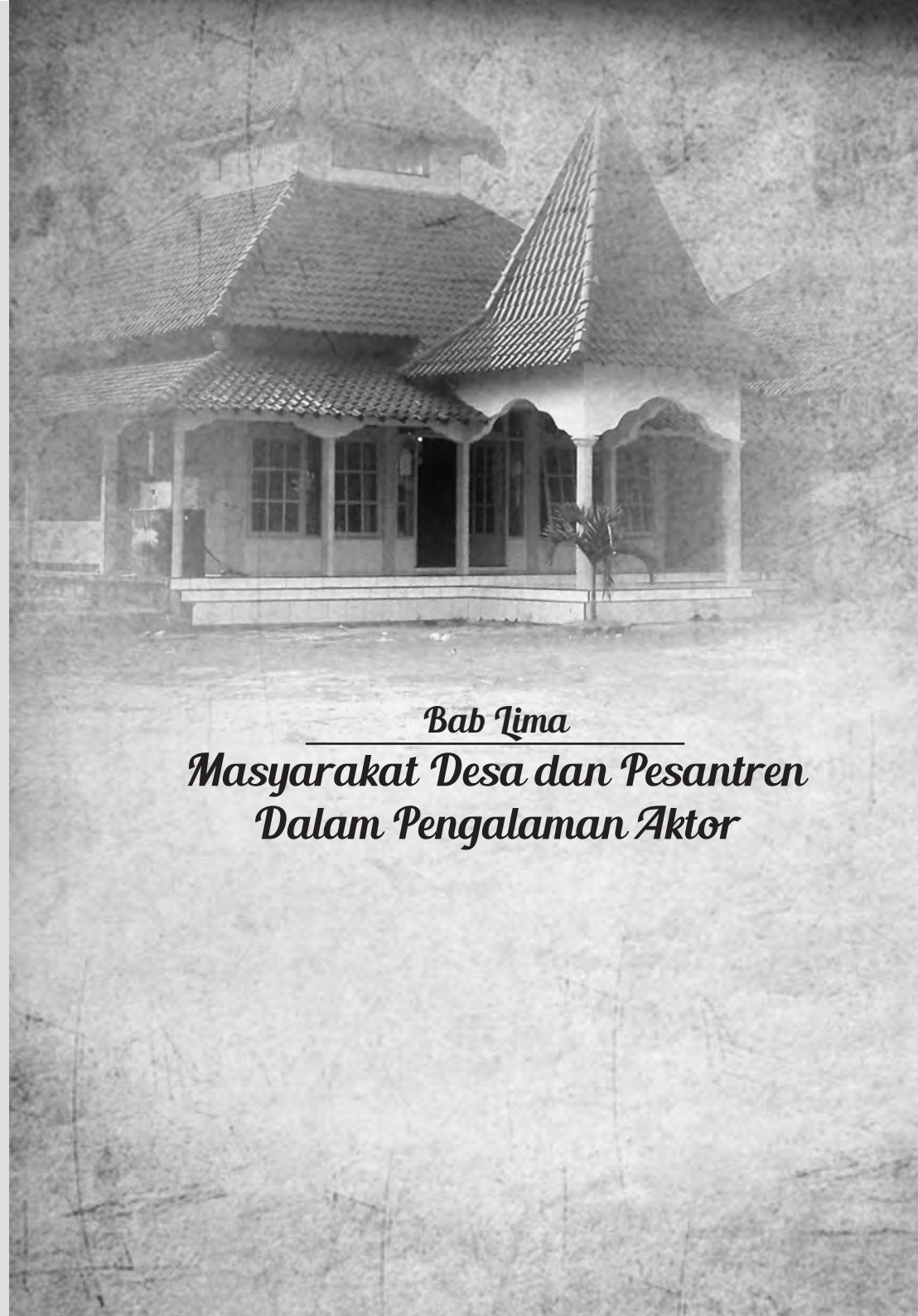
Beberapa pakar mencoba menguraikan kekusutan sindrom kepribadian yang khusus berkaitan dengan modernitas: *mentalitas modern*) atau model manusia

modern. Riset klasik di bidang ini telah dilakukan di Harvard tahun 1970-an dengan proyek "Aspek Sosial dan Kultural Pembangunan". Studi Komparatif terhadap 6 negara sedang berkembang (Argentina, Chili, India, Israel, Nigeria, dan Pakistan) menghasilkan model analisis kepribadian modern dengan ciri-ciri sebagai berikut :

1. Kesiapan menerima pengalaman baru dan keterbukaan terhadap inovasi dan perubahan. Perwujudannya macam-macam: keinginan menerima metode pengobatan atau sanitasi baru: menerima bibit atau pupuk lain yang baru: menggunakan alat transportasi atau beralih ke sumber informasi baru: menyetujui bentuk upacara perkawinan baru atau tipe sekolah baru untuk anak muda Kesiapan membentuk atau mempertahankan pendapat mengenai berbagai masalah yang menyangkut kepentingan umum, mencari bukti yang mendukung pendapat itu, mengakui keanekaragaman pendapat yang ada: dan menilai keanekaragaman pendapat itu secara positif. "Manusia modern adalah orang yang mampu menghormati perbedaan pendapat. Ia tak merasa perlu ngotot menyangkal pandangan orang lain yang berbeda dan tak merasa takut bila ada orang lain yang membangkang pandangannya. Ia pun kurang menyukai pendapat yang disodorkan secara otokratis".

2. Orientasi khusus terhadap waktu lebih menekankan pada masa kini dan masa depan ketimbang masa lalu, mengutamakan jadwal, dan ketepatan waktu.
3. Kepercayaan terhadap kemampuan diri sendiri dan bersama orang lain untuk menata hidupnya menghadapi tantangan yang muncul (*ibid*, 329). Khususnya ini mengacu pada kemampuan menghadapi tantangan lingkungan alam dan kemampuan mengontrol berbagai masalah (politik, ekonomi, dan sebagainya) yang timbul dalam kehidupan bermasyarakat.
4. Berencana mengantisipasi dan menata kegiatan masa depan yang diarahkan untuk mencapai tujuan individual maupun kemasyarakatan.
5. Mempercayai keteraturan kehidupan sosial yang dapat diramalkan (aturan ekonomi, aturan perdagangan, kebijakan pemerintah) sehingga memungkinkan untuk memperhitungkan tindakan yang akan diambil.
6. Rasa keadilan dalam berbagi, yakni kepercayaan bahwa ganjaran akan diterima lebih menurut aturan ketimbang menurut tingkah laku, dan struktur ganjaran akan diperoleh menurut keterampilan dan derajat partisipasi.
7. Minat dan nilai tinggi diletakkan pada pendidikan formal dan sekolah.
8. Menghormati martabat orang lain, termasuk orang yang berstatus rendah. (Sztompka, 1993: 89-90)

Ciri-ciri kepribadian modern diatas tidak dilihat secara terpisah, tetapi saling berkaitan. Kata Inkeles, "salah satu komsumsi riset kita adalah bahwa kualitas individual itu saling berkaitan, kesemuanya adalah suatu sindrom, bahwa orang yang mempunyai satu ciri juga akan menjelmakan ciri yang lain. Dengan kata lain, kita yakin bahwa kita tak hanya dapat berbicara tentang seseorang yang mempunyai satu atau cirri lain manusia modern, tetapi juga seseorang yang dapat dilukiskan dalam keseluruhan ciri-cirinya sebagai manusia modern" (Sztompka, 1993: 90).



Bab Lima

*Masyarakat Desa dan Pesantren
Dalam Pengalaman Aktor*



BAB LIMA

MASYARAKAT DESA DAN PESANTREN DALAM PENGALAMAN AKTOR

Bagaimana tahapan internalisasi dari aktor pesantren berjalan? Internalisasi dalam konteks Berger terbagi atas sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder, yang kemudian membentuk identifikasi diri atau jati diri aktor. Sosialisasi primer di sini adalah masyarakat desa di dusun Sambu, sebagai dunia awal aktor, yaitu dunia tempat aktor dilahirkan dan menghabiskan masa anak-anak. Corak yang melekat di dunia awal ini adalah Jawa pedalaman yang abangan, dengan pendidikan dan ekonomi yang sangat tertinggal. Adapun sosialisasi sekunder adalah pesantren modern, tempat aktor meneruskan pendidikan mereka. Corak yang melekat di dunia pesantren tersebut adalah penanaman prinsip dan syariat Islam, yang dalam beberapa hal bertentangan dengan dunia sosialisasi

primer yang didapatkan terlebih dahulu oleh aktor. Berdasarkan sosialisasi primer dan sekunder, para aktor memiliki jati diri sebagai sosok santri Jawa.

Masyarakat Desa sebagai Dunia Awal Aktor

Dari lima subjek penelitian dari pesantren, yang dalam penelitian ini disebut sebagai aktor pesantren, empat diantaranya dibesarkan di lingkungan dusun Sambu yaitu Pak Amn, Ustadz Skr, Ustadz Sfd, dan Mbak Mtr. Adapun ustadzah Rsd yang berasal dari Slahung, dibesarkan dalam keluarga santri. pernikahannya dengan warga Sambu yang menjadi guru di SDN Ngrayun 3, membuat ustadzah ini menjadi warga dusun Sambu. Saya memulai proses penelitian ini dimulai dari dusun Sambu, yang merupakan dunia awal para aktor

Alam dan Sosial-Ekonomi Masyarakat

Dusun Sambu merupakan salah satu dusun yang berada di desa Ngrayun, kecamatan Ngrayun, kabupaten Ponorogo. Melihat posisinya yang ada di kelurahan Ngrayun yang menjadi pusat dari kecamatan Ngrayun, perkiraan orang mungkin akan mudah untuk mengakses dusun ini. Namun nyatanya tidaklah demikian. Untuk menempuh dusun ini, waktu yang diperlukan dari Ponorogo kota menuju desa Ngrayun ditempuh kira-kira satu jam perjalanan, dan separuh perjalanan adalah area perbukitan dan pegunungan. Tentu satu jam perjalanan adalah jika membawa kendaraan sendiri. Saya terkadang

menemui angkutan umum minibus tua ke arah Ngrayun, dan untuk menempuh dengan angkutan ini tentu diperlukan waktu yang jauh lebih lama.

Dari polsek menuju ke dusun Sambu, perjalanan masih harus naik lagi. Makanya, antara dusun Sambu dan Ngrayun (meskipun Ngrayun termasuk juga wilayah pegunungan), terdapat istilah bawah dan atas, yaitu istilah yang menyebut bahwa dusun Sambu adalah orang atas karena berada di tempat yang lebih tinggi, sedangkan Ngrayun merupakan orang bawah karena berada di tempat yang lebih rendah.

Akses ke dusun ini bisa dilalui dengan berjalan kaki atau mengendarai kendaraan bermotor, baik roda dua maupun empat, namun harus dikemudikan oleh orang yang biasa dengan medan yang naik dan turun dengan ketajaman dan keterjalan yang tinggi. Selain jalan naik turun tanjakan, ia berbatu (makadam) dan beberapa jalan yang harus dilewati adalah dengan bukit dan jurang yang ada di samping kiri dan kanan. Dengan medan seperti itu, perjalanan tujuh kilometer menuju pesantren dari Polsek Ngrayun membutuhkan waktu kurang lebih 45 menit dengan kendaraan bermotor. Maka tak heran, jika warga setempat dengan medan yang demikian, harus mengganti ban kendaraan motornya setiap 2 bulan sekali. Bahkan bila sepeda motor sering dipakai, maka penggantian ban bisa satu bulan sekali.¹ Perjalanan terasa lebih sulit karena

1 Fenomena buruknya infrastruktur, terutama jalan, yang ada di dusun

musim hujan dan jalanan sangat licin. Namun pengendara sepeda motor dari dusun Sambi sudah terbiasa dengan kondisi ini.² Saya pernah mengunjungi lokasi dan harus turun setelah hujan deras. Di beberapa ruas jalan, orang yang dibonceng harus turun, karena resiko terpeleset. Kurang lebih lima ruas jalan mengharuskan turun dari boncengan, karena jalanan yang licin.

Fenomena infrastuktur jalan yang demikian, menurut para aktor pesantren sudah harus disyukuri dibandingkan ketika pesantren belum didirikan. Jalan akses ke Ngrayun dibuat pertama kalinya sebelum pesantren dibangun dengan gotong-royong warga, bertujuan memudahkan material yang masuk untuk pembangunan pesantren. Jalan yang ada saat ini, menurut Pak Amn, pemimpin pondok, sudah jauh lebih bagus daripada saat sebelum pesantren belum dibangun, karena dulunya masih berupa

ini adalah bagian dari fenomena buruknya infrastruktur di Indonesia. Jauh hari mantan Menko Perekonomian Dorodjatun Kuntjoro-Jakti mengatakan membangun infrastruktur pedesaan prasyarat keberhasilan pembangunan desa di Indonesia (www.depkeu.go.id) Dalam Jurnal Prakarsa Edisi 5/Januari 2011, Paterson mengungkapkan bahwa infrastruktur di Indonesia menempati nomor dua terburuk setelah birokrasi yang tidak efisien. Infrastruktur Indonesia menempati ranking yang memprihatinkan di dunia, yaitu 94 dari 134 negara. *Global Competitiveness Index*, pada tahun 2009, melaporkan bahwa Indonesia tertinggal dari Negara-negara Asean dalam hal ketersediaan jalan, baik dari luas maupun perbandingan populasi.

2 Ustadz Sfd menuturkan bahwa di sini akan lebih mudah bila punya keahlian memperbaiki sepeda motor, meskipun untuk kerusakan-kerusakan yang sederhana. Selain itu beliau juga beranggapan bahwa sepeda motor di sini adalah transportasi yang sangat penting mengingat medan desa yang seperti itu.

jalan setapak. Pak Amn menceritakan, di waktu yang lalu, jika seorang ibu yang akan melahirkan dengan bidan yang berada di bawah (Ngrayun), maka ada beberapa warga yang menandunya melewati jalan setapak tersebut. Beliau menceritakan pernah mengantar perempuan hamil dengan tandu. Realitas kehidupan suka menolong dan hidup gotong royong dalam masyarakat dusun Sambi selaras dengan semboyan masyarakat Jawa, seperti: "*saiyeg saekopraya gotong royong*" dan "*hapanjang-hapunjung hapasir-wukir loh-jinawi, tata tentrem kertaraharja*". Semboyan-semboyan tersebut, mengajarkan hidup tolong-menolong se-sama masyarakat atau keluarga. Masyarakat Jawa merasa dirinya bukanlah persekutuan individu-individu, melainkan suatu kesatuan bentuk "satu untuk semua dan semua untuk satu" (Wijayanti & Nurwiyanti, 2010; 120).

Suasana pedesaan dusun Sambi sangat sunyi. Sejauh mata memandang yang terlihat hanya pepohonan, perbukitan dan lembah. Pada malam hari, dapat diketahui dimana ada kehidupan melalui penerangan rumah yang terlihat cahayanya. Cahaya yang terlihat berjauhan satu dengan yang lain, memperlihatkan secara kasat mata rumah-rumah di dusun Sambi berjauhan satu dengan yang lain.

Di siang hari, rumah-rumah tersebut banyak yang tersembunyi diantara pepohonan dan bukit, sehingga tidak terlihat. Saya juga mendapatkan informasi bahwa

listrik masuk ke dusun Sambi baru sekitar dua tahun yang lalu (terhitung saat saya meneliti). Sebelumnya, penerangan masyarakat dusun menggunakan tenaga turbin air yang kapasitas tenaganya sangat terbatas. Pada saat itu, hanya pada malam hari masyarakat bisa menikmati listrik. Pesawat televisi hanya dimiliki satu-dua penduduk dan juga hanya bisa ditonton di malam hari.

Di dusun Sambi, keramah-tamahan penduduk desa yang menjadi kekuatan pribadi masyarakat desa, masih menonjol. Ketika saya berjalan-jalan dan berpapasan dengan penduduk, mereka selalu berhenti dan sekedar berbasa-basi untuk menyapa, sebuah keramahan khas pedesaan. Saya juga melihat anak-anak yang berangkat sekolah dari kejauhan. Ada Sekolah Dasar terletak sekitar satu km dari pesantren. Terlihat anak-anak berjalan kaki melewati pesantren, yang tentu rumahnya lebih jauh dari pesantren untuk ke Sekolah Dasar tersebut. Pak Amn mengatakan anak-anak desa dan penduduk desa terbiasa berjalan kaki jauh dengan medan naik-turun seperti ini.

Ustadzah Rsd yang bersuamikan dari Sambi mengenang saat-saat bagaimana kondisi jalan sebelum pesantren Minhajul Muna dibangun:

Dulu pertama kali ke sini, jalan di sini yang ada ya jalan setapak. Kalau tidak mau jalan kaki ya tidak ke mana-mana. Karenanya jalan yang ada sekarang sudah lebih baik. Orang-orang di sini biasa naik sepeda motor

sekarang. Dulu mana bisa? Karena kondisi jalan seperti ini, orang-orang desa di sini sangat kuat.

Daerah dusun Sambi juga merupakan daerah penghasil cengkeh. Tapi karena musim kemarau di tahun 2010 ini menghilang sejak akhir 2009, maka cengkeh tidak dapat berbunga. Penduduk sangat merasakan dampak dari perubahan iklim ini. Pada saat awal 2012, saat saya ke lokasi, tanaman ini terlihat kering. Menurut Ustadz Skr dan Pak Amn, tanaman ini terkena hama yang mereka tidak tahu bagaimana penanganannya. Meskipun petani adalah mayoritas, dan masyarakat memiliki beberapa kelompok tani, namun mereka tidak mendapatkan bimbingan dari dinas terkait.

Tanaman yang kemudian dijadikan tumpuan para petani dusun Sambi adalah singkong, kunyit, jahe dan temulawak. Harga jahe sebenarnya sangat bagus di pasaran, namun petani jahe terkendala dengan penyakit yang menyerang tanaman ini, akhirnya penduduk banyak yang menanam kunyit dan temulawak. Mereka memilih kunyit dan temulawak, meskipun harga di pasaran tidak sebagus ketika mereka menanam jahe. Maka dapat disaksikan di dusun ini, tanaman kunyit dan temulawak, beserta ketela pohon, berada di lahan-lahan penduduk dan di kiri-kanan jalan yang dilewati.

Hal lain yang bisa dirasakan di dusun ini adalah keamanan desa yang menonjol. Selama beberapa kali saya menginap di pesantren, diberikan sebuah kamar di

depan bersampingan dengan sekolah Tsanawiyah, dan terhubung dengan teras dan ruang tamu. Tidak pernah saya mengunci kamar pada saat sholat maupun keluar jalan-jalan, namun *handphone*, laptop maupun dompet yang berada di kamar tetap aman. Begitu pula saat sore yang sepi, sepeda motor yang diparkir di halaman pesantren, beberapa diparkir dengan kunci yang masih terpasang di sepeda motor. Hal ini memang dibenarkan oleh Pak Amn dan beberapa ustadz, bahwa di dusun ini cukup aman terutama dari tindak pencurian. Bahkan setengah bergurau Pak Amn menantang, "Taruh saja sepeda motor di pinggir jalan, tidak bakal ada orang yang ambil."

Ini artinya, telah menjadi tradisi di masyarakat sini, bahwa mereka tidak mengambil barang yang bukan haknya. Ustadz Skr menuturkan, pernah terjadi tanaman jahe yang akan dipanen oleh pemiliknya, ternyata sudah tidak ada, telah dicuri orang. Ini kemudian menjadi kegemparan di kalangan warga. Kejadian seperti ini nyaris tidak pernah terjadi. Beberapa kali saya melihat warga yang menuju ke tegalan. Bu Amin mengatakan bahwa banyak warga yang tegalannya jauh dari rumah. Mereka pagi hari kadang menengok untuk mengambil hasilnya atau sekedar memeriksa. Namun tidak pernah timbul kekhawatiran hasil tegalannya itu akan dicuri orang. Pak Amn sendiri juga memiliki tegalan, yang lokasinya jalannya naik dari pesantren. Beliau juga mengatakan

tidak pernah merasa khawatir dengan pencurian.

Dalam sebuah kesempatan, saya mengkonfirmasi pada polisi yang bertugas wilayah Ngrayun. Pak Bibit telah bertugas di Polsek Ngrayun kurang lebih 21 tahun (bertahap tiga kali penugasan, bergantian dengan penugasan di polsek lain di kabupaten Ponorogo). Dari penuturan Pak Bibit, wilayah kecamatan Ngrayun dan sekitarnya merupakan wilayah yang sangat aman, nyaris tidak ada kasus kriminal. Dalam sebulan, mereka rata-rata hanya menemui satu kasus, itupun disebabkan oleh kecelakaan lalu lintas. Hal inipun wajar, mengingat kondisi geografi kecamatan Ngrayun yang rata-rata perbukitan dan gunung yang naik turun.

Dari warung yang terletak persis di depan polsek itulah saya juga mendapati seorang polisi yang baru pulang dari kerja bakti di desa sebelah. Berdasarkan penuturannya, saya menangkap bahwa karena tidak banyaknya kasus yang ditangani, maka kegiatan polisi banyak dialihkan ke kegiatan sosial pembangunan seperti turut aktif ikut serta dalam kerja bakti membantu warga membangun atau memperbaiki fasilitas umum di daerah sekitar. Dengan bercanda, Pak Bibit mengatakan bahwa *nongkrong* lama di warung kopi menjadi kebiasaan polisi yang bertugas di Ngrayun, karena tidak ada pekerjaan yang berarti.

Selain informasi tentang keamanan, saya juga mendapatkan informasi lainnya, yaitu mengenai perubahan kebiasaan aktivitas masyarakat Ngrayun yang diakibatkan

perubahan iklim. Jika dahulu, yaitu kurang lebih 10 tahun yang lalu wilayah Ngrayun dan sekitarnya itu adalah wilayah yang pada siang hari akan tetap kelihatan agak gelap, karena banyak daerah yang tertutupi oleh pepohonan besar dan kabut. Karenanya, dulu pada siang hari (sekitar pukul 10-11) banyak dijumpai kebiasaan masyarakat melakukan aktivitas *dede* (berjemur di matahari dalam rangka menghangatkan tubuh) karena saat itu udara pegunungan masih cukup dingin, dan seiring perjalanan waktu kebiasaan tersebut saat ini telah menghilang, sebab udara Ngrayun sudah tidak sedingin dulu lagi bahkan cenderung agak hangat. Kemungkinan ini juga yang terjadi pada tanaman cengkeh warga yang dulu pernah menjadi komoditas unggulan dusun Sambi. Selain terserang hama, banyak tanaman cengkeh warga yang rontok dan akhirnya mati, sehingga akhirnya warga Sambi beralih ke komoditi pertanian lainnya, yaitu temulawak dan kunyit, yang nilai jualnya jauh lebih rendah bila dibanding dengan tanaman cengkeh.

Di sebelah fakta lain, setiap hari saya melihat para perempuan membawa karung untuk ditimbang oleh bu Amin. Saya kemudian melihat dari dekat dan ternyata para ibu sedang menjual kunyit yang ditimbang oleh bu Amin. Lalu berdasarkan hasil timbangan, bu Amin memberikan uang kepada para ibu tersebut. Bagi saya, sulit membayangkan menggondong kunyit atau temulawak seberat 25-40 kg dengan jalan yang naik turun. Namun

para perempuan itu telah melakukan ini dalam kurun waktu yang sedemikian panjang dan sudah menjadi hal yang lumrah bagi perempuan petani di daerah Ngrayun. Alam telah membentuk mereka menjadi perempuan yang kuat.³ Sebelum bu Amin membeli kunyit, temulawak, maupun jahe dari penduduk, Pak Amn menceritakan bahwa para perempuan itu terbiasa membawa dengan berjalan kaki ke pasar Ngrayun. Saat inipun, mereka masih terbiasa, terutama jika mereka ada keperluan di pasar, maka sekalian membawa hasil panennya untuk dijual.

Hampir setiap pagi ketika di lokasi penelitian, saya memiliki “ritual” *nongkrong* di toko bu Amin. Toko ini juga menjadi tempat warga berinteraksi warga satu dengan yang lain. Apalagi di pagi hari, beberapa ibu-ibu mengantar dan menjemput sambil menunggu anak

3 Pandangan Jawa tradisional sering menganggap perempuan sebagai *kanca wingking*, teman belakang atau pelengkap laki-laki, yang kerjanya terbatas pada urusan dapur. Seakan-akan perempuan tidak memiliki peran lain kecuali memasak atau mengatur kebutuhan rumah tangga dari rejeki yang diperoleh suaminya. Pandangan ini kemudian digabungkan dengan pandangan kolonial yang menyatakan bahwa orang Jawa terlalu santai dalam hidup; “*Kanca wingking* dari masyarakat yang tidak memiliki vitalitas”. Dalam banyak kasus, dua pandangan di atas bukanlah gambaran dari realitas sosial. Beroperasinya pandangan-pandangan subyektif itu cenderung merupakan alat penundukan atau marginalisasi. Fakta-fakta kongkret mengenai peran dan kerja keras perempuan dalam kehidupan diabaikan atau disangkal oleh kedua pandangan yang sesungguhnya sarat dengan kepentingan “politik”. Kaum perempuan yang juga memiliki peran penting di masa lalu pun kemudian nyaris tidak disejarahkan, karena selama ini kisah sejarah didominasi oleh peran kaum laki-laki. Lihat Anton Haryono, *Bersahaja sekaligus Perkasa*

mereka yang sekolah TK pulang. Jika biasanya ibu-ibu ini menunggu saja anak-anak mereka di sekolah sampai pulang, maka tidak demikian dengan ibu-ibu di sini. Mereka membawa *rinjing* (keranjang dari bambu) kosong pada saat berangkat mengantar anaknya. Setelah anak mereka masuk kelas, lalu mereka pergi. Kadang saya melihat ada yang mencari rumput untuk ternaknya di tegalan. Sedangkan yang lain tidak terlihat. Menurut bu Amin, mereka sedang “mampir” ke tegalannya masing-masing. Hampir tiap hari penduduk yang memiliki tegalan jauh dari rumahnya melihat tegalannya, dan jika waktunya memanen, mereka akan memanennya. Benar saja, menjelang anak-anak pulang, ibu-ibu tersebut datang dengan *rinjing* yang sudah terisi, baik *empon-empon*, singkong, dan beberapa ibu mengisinya dengan rumput untuk ternaknya. Melihat singkong yang dibawa oleh seorang ibu, saya menanyakan pada bu Amin apakah singkong tersebut tidak terlalu sedikit untuk dijual. Ternyata, jika singkong yang diambil hanya *serinjing*, maka itu hanya untuk persediaan makan mereka. Singkong yang diolah menjadi *tiwul*. Menjadi makanan utama penduduk desa selain beras

Menurut Ustadzah Rsd, kuatnya orang-orang di desa ini karena makanan pokok mereka adalah *tiwul*. Ia memiliki pandangan yang “berbeda” tentang *tiwul* ini. Orang-orang di sini makan *tiwul* bukan berarti tidak bisa makan beras. Alam di sini keras. Orang butuh tenaga yang kuat. Mereka

harus sehat. Menurutnya “*orang di sini kalau belum makan tiwul boleh dikata belum makan. Saya pernah bertemu dengan teman saya dari bawah. Dia heran tiwul kok untuk makan sehari-hari? Orang kadang memberi penilaian yang salah*”. Ustadzah Rsd menceritakan bahwa ia pernah membaca manfaat *tiwul*. Ternyata, *tiwul* adalah makanan yang menyehatkan. Ia menuturkan “*salah satu manfaat yang saya baca, kalau kita terbiasa makan tiwul, kita bisa terhindar dari sakit tipus. Bayangkan, itu kan penyakit yang serius?*”

Selama tinggal di Pesantren Minhajul Muna, saya sering mendengar kata *tiwul*. Suatu saat, saya menanyakan kepada bu Amin, bagaimana cara memasak nasi *tiwul*, juga rasanya, apakah lebih enak atau tidak dibandingkan dengan nasi beras. Bu Amin menjawab bahwa enak dan tidak bergantung pada selera masing-masing. Bagi masyarakat di sini nasi *tiwul* tentu enak. Rupanya perbincangan saya dengan bu Amin didengar oleh Pak Amn. Besok paginya, selain nasi beras, saya mendapatkan suguhan nasi *tiwul*. Saya pun mencicipinya. Setelah memakannya sedikit, saya berharap semoga tidak ada keadaan yang menyebabkan saya harus makan nasi ini. Setelah selesai sarapan, Pak Amn mendatangi saya lalu menanyakan bagaimana rasanya nasi *tiwul*. Saya mengatakan bahwa mungkin lidah setiap manusia berbeda sehingga rasa makanan sifatnya menjadi subjektif. Pak Amn juga mengatakan bahwa beliau sudah

lama tidak memiliki kebiasaan makan *tiwul*.

Bisa jadi *tiwul* ini adalah *local knowledge*. Hampir di setiap penjuru dunia, komunitas dan orang perorangan (*individual*) mempunyai pengetahuan yang diturunkan dari generasi ke generasi, dikembangkan dan dilestarikan dengan cara tradisional (*traditional manner*). Pengetahuan tersebut sering merupakan pengetahuan yang sangat dasar, berasal dari kehidupan sehari-hari dan pada umumnya ditandai dengan suatu ciri yaitu “tradisional”. Dengan menggunakan cara “coba-coba” (*try and error*), komunitas tradisional memanfaatkan sumber daya biologis yang ada disekitar mereka dan mengembangkan pengetahuannya untuk menunjang dan mempertahankan kelangsungan hidup mereka. Pengetahuan tradisional (*Traditional Knowledge*), dapat ditemukan dalam semua lapangan kehidupan yang relevan dengan masyarakat tradisional itu, terutama menyangkut dengan pemenuhan kebutuhan dasar untuk kelangsungan hidup, seperti obat dan pengobatan, makanan dan pertanian (Daulay, 2011:17)

Hal lainnya yang saya lihat adalah melihat pasar kaget yang jatuh pada hari-hari tertentu, yaitu wage dan pon. Tentu saja tidak mungkin disamakan dengan pasar kaget yang ada di perkotaan, yang menjual aneka kebutuhan hidup. Pasar kaget di sini adalah pasar dengan beberapa gelintir pedagang yang menjual kebutuhan dapur, dan yang terbanyak dijual adalah tempe. Setelah tempe adalah

sayur mayur. Tidak terlihat ikan laut atau ikan air tawar dijual di pasar kaget ini. Sementara itu, ayam dan daging dijual dalam bungkus plastik dengan irisan yang amat kecil. Tidak ada kebutuhan penunjang lainnya, seperti sandang, mainan anak, maupun pernik-pernik perhiasan yang biasanya ada di pasar kaget.

Tentang kehidupan ekonomi warga di dusun Sambi, ada penjelasan dari Ustadzah Rsd:

Orang-orang di sini ekonominya lumayan. Apalagi kalau mau menanam cengkeh. Bisa dilihat nanti, pemandangan di kanan-kiri jalan dan di halaman penduduk banyak ditanam pohon cengkeh. Sekarang harga cengkeh bagus. Dengan hasil tanam cengkeh, orang desa sini bisa membangun rumahnya lebih bagus. Kalau dilihat dilihat di sepanjang jalan, ada yang memiliki rumah lumayan, itu karena hasil cengkeh.⁴

Saya juga tidak banyak melihat aktivitas ekonomi. Sesekali saya melihat lelaki yang membawa rumput, baik yang berjalan kaki maupun naik sepeda motor. Beberapa rumah yang ada di dusun ini, di belakangnya terdapat kandang kambing. Namun, tidak berarti aktivitas ekonomi sepi. Pada kenyataannya, rumah yang terlihat sunyi dan gelap dari luar, terdapat aktivitas ekonomi di dalamnya. Misalnya, di belakang pesantren ada pembuat jajanan

4 Hasil wawancara Juli 2009, pada saat penyakit misterius cengkeh belum ada. Musim hujan 2009 di dusun ini berlangsung sangat panjang, bahkan sampai awal 2011. bulan April 2011 penulis ke lokasi penelitian, Pak Amn dan para ustadz menceritakan musim hujan telah berlangsung selama hampir dua tahun. Tentu saja ini sangat merugikan tanaman cengkeh.

kolong (sejenis jajanan berbahan singkong) dan gorengan, yaitu Bu Skh. Di samping bawah pesantren terdapat rumah pembuat tempe. Begitupun aktivitas warga di tegalan, seringkali tidak nampak, karena terhalang pandangan oleh pepohonan dan bukit.

Untuk makanan, andalan penduduk dusun adalah tempe. Dari penampilannya, tempe di dusun ini memiliki ciri khas tersendiri, yaitu dibungkus memanjang dengan daun kunyit. Daun kunyit di dusun Sambu sangat melimpah sehingga banyak dimanfaatkan sebagai pembungkus tempe. Karena kekhasan itulah, maka tak heran tempe asal Ngrayun terkenal sebagai tempe yang enak untuk wilayah sekitar Ponorogo. Makanya pula, banyak orang di luar Ngrayun membawa oleh-oleh tempe jika berkunjung ke daerah ini.

Pada saat saya menunggu jemputan di depan polsek, terlihat banyak ibu-ibu, istri polisi yang pulang dari kantor polsek, mengisi tasnya dengan tempe Ngrayun. Selidik punya selidik, tempe Ngrayun dikalangan pedagang tukang sayur selalu yang laris dicari ibu-ibu rumah tangga. Di dusun Sambu, tempe biasanya digoreng dan *diblebet* (dibungkus) dengan tepung galek (tepung singkong yang dihaluskan agak sedikit kasar) sehingga rasanya menjadi khas bila dibandingkan dengan tempe yang biasa dinikmati pada umumnya, yang biasanya dibungkus dengan tepung terigu atau tepung beras.

Saya juga mengamati rumah-rumah yang ada di dusun ini. Sebuah rumah yang selalu saya kunjungi adalah rumah bu Kesih. Rumahnya sangat sederhana, berdinding papan kayu yang diantara satu papan dengan papan lainnya tidak tersambung dengan erat, sehingga memiliki celah. Rumah tersebut berlantai tanah, dengan perabotan yang sangat sederhana. Kami duduk di kursi plastik tua yang warnanya telah memudar. Demikian pula meja yang ada, hanya ada sebuah dan telah reyot. Saya melihat pula sebuah televisi berukuran 14 inch yang kelihatan sudah sangat tua ada di ruangan tersebut. Tidak ada sekat tembok, kecuali sekat dengan dapur dan satu ruangan yang mungkin menjadi ruang tidur keluarga. Gambaran rumah seperti itu sepanjang saya temui tidak jauh berbeda dengan rumah milik warga lainnya.

Setiap ke lokasi penelitian, saya selalu menyempatkan diri ke rumah bu Kesih untuk membeli jajan kolong. Jajanan kolong bu Kesih ini terkenal rasanya yang enak, gurih dan renyah, berbeda dengan kolong yang dijual diluar. Dalam medio pertengahan 2009 sampai awal 2012, saya melihat tidak ada perubahan dalam rumah ini, bahkan tampak semakin kelihatan tua dan kusam. Televisi tua 14 inch dan kursi plastik tua yang masih sama posisinya. Di awal 2012, saya mampir lagi ke rumah bu Kesih dan diberi suguhan *ote-ote* hangat, jualanannya. Rupanya, kolong yang akan saya beli tidak ada karena kolong terakhir sudah disetorkan ke warung di perempatan jalan. Kolong

yang terbuat dari tepung singkong tersebut tidak bisa dibuat karena bahan utama kolong (singkong) tidak ada. Urusan mengambil singkong atau membelinya menjadi tugas suami bu Kesih. Kala itu, suaminya sedang bekerja menjadi kuli bangunan di balai desa Sambi, sehingga tidak bisa membantunya. Ya, suami ibu Kesih memang pekerja serabutan, jika tidak ada pekerjaan biasanya mencari rumput untuk kambingnya, atau membantu membuat jajanan *kolong*.

Berdasarkan pengamatan saya dan penuturan dari informan, dusun Sambi pada masa aktor-aktor pesantren menghabiskan masa kecilnya merupakan desa yang berkarakteristik tradisional. Dengan mendasarkan pada konsep masyarakat modern oleh Kumar, terkait individualisme, diferensiasi, rasionalitas, ekonomisme dan perkembangan, maka dusun tersebut tidak mencerminkan hal ini. Sesungguhnya ini fenomena yang menyedihkan, mengingat para aktor, menghabiskan masa kecilnya di tahun 80-an dan 90-an. Di kota, tanpa menyebutkan kota besar seperti Jakarta dan Surabaya, pada tahun-tahun tersebut sudah menikmati kemajuan teknologi dan pendidikan.

Kurangnya perhatian pada pembangunan masyarakat desa, secara makro disorot oleh Rahardjo (2004: 6-8) yang melihat hal tersebut disebabkan oleh: *pertama*, kontribusi negatif dari pemahaman permasalahan tersebut dari perspektif evolusioner, khususnya perspektif evolusioner

tentang eksistensi negara (modern). Ketika negara terbentuk lewat proklamasi kemerdekaan, sebenarnya negara-negara itu masih dalam tahap *chiefdom* yang masih dilekati karakteristik pedesaan dan kesukuan. Dalam konteks teori evolusi, tersimpulkan bahwa mayoritas masyarakatnya masih belum siap untuk menjadi warga negara dari sebuah negara modern. *Kedua*, *grand strategy* pembangunan bangsa yang tidak memberikan posisi dan peran pada desa sebagai *focal point*-nya. Sangat lazim bagi dunia ketiga bahwa begitu memperoleh kemerdekaan muncul ambisi yang besar untuk mengejar ketertinggalan mereka dari dunia Barat. *Ketiga*, pemahaman terhadap persoalan diatas, terkait dengan dampak kuatnya arus globalisasi yang melanda dunia terhadap negara-negara dunia ketiga. Implikasi dari dampak arus globalisasi ini terhadap kehidupan desa, tidak terlepas dari karakter dasar pasar dunia yang merupakan bentuk operasional sistem kapitalisme modern tersebut. Sistem ini, oleh karakter dasar yang terlekat (*inherent*) pada kapitalisme, lewat sistem pasar dunia, akan “menelan” siapa saja yang tidak mampu menyesuaikan dan masuk ke dalam sistem itu, akan mendepak siapa saja yang tidak memiliki keunggulan kompetitif sebagaimana yang mereka miliki.

Tradisi Masyarakat: Nglampahi Engkang Sae

Masyarakat Jawa dikenal sebagai masyarakat yang menjunjung tinggi keseimbangan dan harmoni. Ia juga masyarakat yang terbuka terhadap masuknya nilai-nilai,

termasuk agama dari luar. Agama Islam sendiri, masuk ke pulau Jawa nyaris tanpa konflik. Dusun Ngrayun 100 persen penduduknya beragama Islam. Namun mereka mengenal Islam sebatas di KTP, atau dalam terminologi Geertz adalah Islam abangan. Baik Pak Amn, Ustadz Skr, Ustadz Sfd, dan Mbak Mtr, tidak dikenalkan Islam sejak usia dini.

Namun bukan berarti bahwa kehidupan di desa rawan kejahatan dan konflik. Orang Jawa memiliki semangat persaudaraan yang tinggi. Semangat itu membuat mereka mudah bergaul, menjalin persahabatan dengan siapa saja. Sebab, persaudaraan (*paguyuban*) merupakan cara yang ideal untuk menemukan ketenteraman hidup. Di Jawa, menghormati orang lain sangatlah diutamakan.

Dalam sebuah perbincangan saya dengan Bu Swd, warga Sambi, ia menuturkan:

Wekdal Pak Amn maringi pitedah tuntunan lan paugemen kangge tiyang Islam, babagan sholat, zakat, siyam lan sapanunggalanipun, sedoyo warga mriki alon-alon nggih saged nampi. Islam ngajak dhateng kasaenanipun urip bebrayan supados gesang saged toto tentrem. Tiyang mriki sakderengipun madheg pondok meniko, mboten natos pek pinek barange liyan lan kurmat kinormatan dhateng sesami, meniko dados paugeran tiyang mriki... Lha meniko lak nggih sami to kaliyan pitedahipun Pak Amn... Perkawis wonten ingkang sampun nglampahi sedoyo tuntunan lan paugeman Islam, wonten ingkang nembe sepalih wonten ingkang dereng meniko gumantung kesanggupanipun piyambak-piyambak. Angger mboten ngrugekaken liyan, mboten menopo...)

(Ketika Pak Amn memberi petunjuk dan nasehat untuk jamaah Islam tentang hal shalat, zakat, puasa dan lainnya, semua masyarakat daerah sini dapat menerimanya. Islam mengajak untuk kebaikan dalam hidup supaya sejahtera. Orang-orang daerah sini sebelum berdirinya Pesantren Minhajul Muna, tidak pernah mengambil barangnya orang yang bukan miliknya, saling menjaga satu diantara lain yang semua itu menjadi aturan orang sini...dan sekarang masih tetap sama dengan ceramahnya Pak Amn... ada orang yang menjalankan semua tuntunan ajaran Islam, ada yang baru setengahnya, ada yang belum menjalankan tergantung kemampuan masing-masing. Asalkan tidak merugikan yang lainya tidak apa-apa...)

Salah satu yang menonjol dalam tradisi Jawa adalah kesenian. Kesenian Jawa, mulai dari musik dan tari mencerminkan khasanah budaya yang bernilai seni tinggi. Di dusun ini, seni yang digemari masyarakat adalah wayang kulit dan tayub. Namun saya lebih sering mendengar kata tayub daripada wayang kulit, dan kata tayub (dan gambyongan) diucapkan oleh Pak Amn (dengan ustadz Karno dan Ustadz Sfd) dengan nada geram.

Suatu malam, Mei 2012 (bulan dimana mesayarakat sekitar banyak mengadakan hajatan), saya diajak melihat tayub di sebuah hajatan pernikahan yang diadakan oleh salah seorang warga. Tidak ada yang istimewa di hajatan tersebut, sebagaimana tradisi pernikahan lainnya, namun terasa lebih meriah. Kemeriahan acara didukung oleh Band anak-anak pesantren pada sore hari yang banyak

dinikmati oleh anak-anak muda dan anak-anak kecil. Para siswa menyanyikan lagu-lagu religi dan lagu-lagu pop modern secara bergantian. Malam hari, ketika jam menunjukkan pukul setengah delapan, warga yang datang semakin ramai. Tayub akan segera dimulai. Kelompok Seni yang tumbuh subur di dusun ini telah mempersiapkan diri di panggung sederhana yang disediakan.

Sekitar 12 orang, kurang lebih pukul delapan, telah mulai siap dengan peralatan musiknya masing-masing. Saya yang mengamati dari kejauhan bersama Mbak Mtr, melihat orang datang semakin banyak. Di halaman terdapat pula orang-orang yang membentuk lingkaran, dengan kartu yang dipakai untuk berjudi. Masing-masing membawa minumannya, demikian juga orang-orang yang barusan datang. Dua orang *tledhek* mulai menari. Diteruskan dengan gambyong dari pihak keluarga dimulai dari yang tua. Semakin lama suasananya semakin panas, namun tidak ada keributan. Yang ada adalah suasana *social party* yang kental dengan seni dan kegembiraan. Para laki-laki memberikan uang pada *tledhek*, yang cukup berani melakukan pemberian uang di balik BH, sedang yang “cukup sopan” memberikannya dengan tangan.

Mbak Mtr menceritakan tentang aroma minuman keras, asap rokok dari orang-orang yang datang akan sangat terasa bila mendekat tempat tersebut. Suara nyanyian sinden yang diiringi gamelan dan teriakan riuh rendah merasuki gendang telinga orang yang ada di sekitarnya.

Dua orang penari tayub yang sedang melenggak-lenggokan tubuhnya mengikuti irama gamelan. Lalu para lelaki di sekitarnya ikut menari dengan gerakan sesuka hati. Inilah yang sering disebut oleh Pak Amn dengan nada geram sebagai gambyongan. Sebuah kata yang pada awalnya terdengar oleh saya sebagai gambyong, nama tarian Jawa untuk menyambut tamu. Namun di sini, di dusun ini, gambyongan adalah sebuah tarian sesuka hati yang dilakukan oleh para laki-laki dalam sebuah pertunjukan tayub. Saya melihat arena tersebut selayaknya diskotik di alam terbuka.

Saya menanyakan pada Mbak Mtr, bagaimana bila acara tayub tersebut tidak usah saja disertai minuman keras, alih-alih untuk menjaga kesenian rakyat. Saya langsung mendapat jawaban, “mereka bilang tidak ramai dan semarak kalau tanpa minuman.” Keesokan harinya, saya bertemu dengan Ustadz Skr dan menanyakan hal yang sama. Ustadz Skr menjawab sambil tertawa, “*yaumul qiyamah bu*, tayub itu pasti disertai dengan minum dan judi. Itu sudah menyatu”.

Seni tayub adalah seni yang dilestarikan di dusun Sambu. Untuk sebuah dusun, Sambu memiliki dua kelompok tayub. Tentang hal ini Bu Swd mengatakan:

Tayub kalih Gambyongan niku wiwit kulo alit sampun wonten... sampun turun-temurun menawi gadhah damel mboten wonten tayubanipun mboten wangun... dados, nggih kedah wonten, amargi niku sampun dados padatan tiyang mriki... Tiyang mriki remen sanget nanggap Tayub kalih Gambyong... menawi

gadhab damel terus mboten wonten unen-unen nggih mboten wonten ingkang murugi, dikinten mboten tamtu gadhab damel. Biasanipun dalu sakderengipun acara sami nglempak tiyang tiyang jaler ningali tayub kalih gambyong. Saklajengipun mbikak kalangan kangge main...suguhanipun nggih omben meniko.... menawi Kalangan Main sing alit-alitan mboten athik Tayuban nggih dateng warung-warung nopo nggriyo-nggriyo ngoten niku nggih sering wonten...

(Tayub dan Gambyong itu sejak saya kecil memang sudah ada, sudah turun-temurun...ketika ada hajatan tidak ada tayuban maka tidak akan ramai...untuk itu haruslah ada karena itu sudah menjadi adat istiadat orang daerah sini... masyarakat daerah ini sangat suka menanggapi Tayub dan gambyong...Ketika punya hajatan dan kemudian tidak ada bunyi-bunyian (musik jawa) tidak akan ada yang datang, dikira tidak ada hajatan. Biasanya pada malamnya sebelum acara resmi berkumpul warga laki-laki melihat tayub dan gambyong, kemudian membuka kaleng untuk main judi.. tapi kadang kadang juga tidak seperti itu... kadang-kadang permainan judinya kecil-kecilan tidak perlu ada tayuban dan biasanya dilaksanakan di warung-warung atau rumah-rumah itu yaa seringkali ada...)

Mengenai tradisi minum, tayub dan judi, bu Sukri juga membenarkan dan menuturkan sebagai berikut:

“...Bagi masyarakat Ngrayun minum *arak* sesuatu yang sudah biasa, saking biasanya bagi mereka seperti layaknya minum kopi atau teh tiap hari. Untuk itu, jangan heran setiap ada hajatan warga minuman *arak* pasti tersedia, jika seandainya yang punya hajatan tidak menyediakannya maka warga/pengunjung akan membawanya sendiri. Terlebih jika hajatan tersebut mengundang *tayuban* atau *kledean*, *arak* merupakan sesuatu yang harus. Yaa... untuk mengubah tradisi *arak* itu tidaklah mudah karena hal tersebut merupakan

tradisi yang mengakar kuat.

Saya mengkonfirmasi pada Ustadz Skr bagaimana orang-orang itu bisa membeli minuman dan apa benar tidak pernah ada kekacauan yang ditimbulkan dari tradisi minum-minum ini. Ia menuturkan:

Mereka biasanya patungan, seadanya. Yang bawa uang banyak uang jadi bosnya dan yang lainnya hanya nambahi semampunya. Masalah harga minuman ya tetep mahal bu.menurut saya. Tapi biasanya untuk meringankan mereka, mereka akali dengan dicampur-campur, gitu kata orang yang seering minum-minum. ...Memang kecenderungan mereka berbuat onar sangat minim tapi ada juga kejadian yang semacam itu. Ada opini di masyarakat silahkan mabuk-mabukan dan minum-minuman, tapi kalau berbuat onar pasti hancur sama masyarakat. dan biasanya kalau ada yang mau begitu, teman yang masih sadar itu menyelamatkan orang tersebut dan akhirnya dicegah sebelum terjadi.

Berkaitan dengan ancaman dari masyarakat tentang hancurnya orang-orang yang suka minum-minuman keras apabila sampai membuat keonaran, ini mengingatkan tentang filosofi orang Jawa yang dituliskan oleh Pranowo (2011: 17-18)

Orang Jawa memiliki filosofi hidup tiga *nga*. Yaitu *ngalah*, *ngalih*, *ngamuk*. Dalam budaya Jawa terkenal karakter mengalah untuk tujuan jangka panjang yang menguntungkan. Ini adalah sisi lain dari karakter Puntodewo. Tapi jika lawannya masih keras, orang Jawa akan ngalih—“meminggirkan”—dirinya untuk mencari strategi lain untuk menang. Meminggirkan ini tidak

berarti lari, tapi mencari jalan dialog sambil menyusun strategi. Ini adalah karakter lain dari Arjuna. Tapi jika terus didesak dan diinjak terus-menerus, orang Jawa akan ngamuk. Ini adalah karakter lain dari Werkudoro.

Berdasarkan penelusuran saya, tayub adalah kesenian yang sangat terkenal di Jawa Timur. Ia ternyata juga memiliki sebutan yang berlainan di masing-masing wilayah daerah ini. Sebutan tayub itu sendiri dikenal di Nganjuk, Ponorogo, Tulungagung, Kediri, Trenggalek, dan Blitar. Begitu pula di Malang dan Situbondo, meski gayanya berbeda. Di Surabaya dinamakan tandhakan. Tuban, Bojonegoro, dan Lamongan menyebut dengan istilah sindiran. Masyarakat Banyuwangi menyebut gandrung. Di daerah Lumajang dan Probolinggo tari pergaulan *tempo doeloe* disebut lengger. Di Madura dinamakan *sandur* dan tema pagelaran Gandrung Tayub, berarti cinta setengah mati terhadap tayub. Tayub pernah dihebohkan, karena dianggap tarian erotik.⁵

Di dusun Sambu, tarian ini merupakan *social party*, dan dijaga oleh masyarakat agar tidak menimbulkan keributan, meskipun diwarnai dengan minum dan judi. Pak Kyd yang ikut berbincang dengan saya bersama Bu Swd memberi penjelasan:

Prasasat mboten wonten tukar padu congkrah dhateng Kalangan Main nopo Tayuban.. menawi kadhangkolo wonten paling

5 Diambil dari Pustaka Jawatimuran dari koleksi Deposit-Badan Perpustakaan dan Kearsipan Provinsi Jawa Timur: *Derap Desa*, Edisi 43,

namung sekedhap bibar nggih bibar, sedoyo sami ngrumangsani menawi Tayuban, Main, Omben meniko sejatosipun kangge panglipur ati...menawi ndadosaken tukar padu congkrah lak malih mboten angsal panglipur ati...Ingkang kalah main, nggih nglegani ketiban kalah...Ingkang menang nggih mboten umbar sesumbar...sebab urip meniko nggih wonten kalane menang wonten kalane kalah...Kadhangkolo kepenak kadhangkolo ketiban susah... Nggih dilampahi kemawon...Tiyang gesang meniko gek punopo lho sing dipurih, menawi mboten katentremaning ati... Menawi mboten saged nrimo punopo ingkang ketaman saat meniko, menopo saged angsal katentremane ati.... Pesthine kados ngeten nggih dipun tampi, angsale sakmenten nggih dipun tampi, dalanipun kedah ngaten nggih dipun lampahi...

(Hampir tidak ada kebiasaan bertengkar dalam bermain judi dan Tayuban...ketika ada itupun hanya sebentar dan kemudian selesai/berhenti, warga juga merasa kalau tayuban, main judi, minum-minuman itu sesungguhnya untuk menghibur hati.. ketika menjadikan sebagai pertengkar maka tidak ada hiburan..yang kalah berjudi yaa harus bisa menerima jika mereka kalah...sementara yang menang juga tidak boleh sombong..sebab hidup itu ada saatnya untuk menang dan ada saatnya untuk kalah..kadang ada saatnya bahagia...dan ada saatnya susah...untuk itu dijalani aja...orang hidup didunia ini apa yang dicari kalau tidak ketengangan hati...ketika tidak dapat menerima itu semua maka tidak akan mendapatkan kebahagiaan...pastinya semua itu harus diterima...jalan hidup seperti itu makanya harus tetap dijalani...)

Di daerah pedesaan di Ponorogo, berkesenian tidak sekedar ditampilkan dalam rangka menikmati keindahan atau ritual sebagaimana yang terjadi di kerajaan Jawa. Berkesenian dalam wujud *tayub* dan *gambyong* adalah identik dengan minum minuman keras dan judi.

Ketiganya menyatu dan telah menjadi budaya, yang disosialisasikan dari generasi ke generasi. Dengan kata lain, di area seperti ini, tidak dimungkinkan sebuah seni berdiri sendiri sebagai sajian seni. Ia bersinergi dengan masyarakat penikmatnya yang membawa botol minuman disertai dengan judi. Maka dalam masyarakat seperti ini, arena perkumpulan masyarakat adalah arena tayub dan gambyong.

Dalam salah satu kesempatan, saya juga menanyakan kepada Mbak Mtr tentang kebiasaan dari penduduk desa ini, mulai dari acara-acara *selamatan*;

Kalau *selamatan-selamatan* itu, masih dijaga oleh orang-orang tua yang ada di sini. Misalnya sedekah bumi, itu juga ada. Selain itu orang-orang di sini punya tradisi *selamatan* setelah mereka mimpi buruk. Maksudnya agar mimpi itu tidak menjadi kenyataan.

Ustadz Skr juga membenarkan bahwa tradisi *selamatan* masih ada di masyarakat. Namun tradisi yang dulunya menggunakan sesajen, lama kelamaan menghilang. Hanya sedikit saja (Ustadz Skr memberikan kisaran angka 20%), yang masih menggunakan sesajenan. Adapun jajanan tujuh warna, lima warna, yang biasanya ada di acara *selamatan*, juga mulai ditinggalkan. Pesantren ikut serta mewarnai *selamatan* ini dengan memberikan doa dan pengenalan nilai-nilai Islam ke masyarakat.

Dengan tipikal budayanya tersebut, wilayah budaya dusun Sambu dapat dikatakan sebagai wilayah budaya *Mancanegari*. Secara geografis dan kebudayaannya,

masyarakat Jawa dapat dipilah menjadi tiga pembagian utama, yaitu: (a) *Negarigung*, (b) *Mancanegari*, (c) *Pesisiran*. Kebudayaan masyarakat di daerah *Negarigung* adalah kebudayaan yang bersumber dari dan berakar pada dunia kraton. Mereka ini disebut sebagai *tiyang negari* (orang negari), dengan sifat-sifatnya yang mengedepankan kehalusan baik dalam bahasa maupun kesenian. Adapun kehidupan keberagamaannya sama, yaitu bercorak sinkretik.

Masyarakat di wilayah *mancanegari* memiliki banyak kesamaan dengan budaya *negarigung* dan mereka mengidentifikasi dirinya sebagai *tiyang pinggiran* (orang pinggiran) yang memiliki kebudayaan yang “kurang halus” dibandingkan dengan *tiyang negari*. Masyarakat pesisiran, yang secara geografis tinggal di pesisir utara Jawa, memiliki ciri khas budaya yang berbeda, berwatak keras, terbuka, dan keberagamaannya yang cenderung kulturatif (Syam, 2005: 166).

Nah, bila dilihat dari kultur masyarakatnya, dusun Sambu mengikuti kultur masyarakat Panaragan, yang oleh Ayu Sutarto (2004) dikarakteristikan sebagai masyarakat yang tidak mengalami konflik ideologi, memiliki kejujuran dan loyalitas yang tinggi. Budaya *kanuragan* yang berintikan seni bela diri Jawa tidak terlihat di dusun ini.

Para aktor pesantren meneruskan dunia awal mereka di dusun Sambu sebagaimana digambarkan di atas,

kemudian melanjutkan pendidikannya di dunia pesantren modern yang ditanamkan kedisiplinan dan prinsip-prinsip keislaman. Dalam konteks Goffman, beberapa aktor mengalami pendidikan agama (Islam) dalam *total institution* di pesantren. *Total Institution* yang mereka dapatkan di pesantren modern telah membentuk jati diri mereka sebagai orang santri.

Pesantren sebagai Dunia Pendidikan Aktor

Sebagai pemimpin pesantren, Pak Amn tidak mewarisi pesantren dari orang tuanya, atau menjadi menantu dari keluarga pesantren. Ia tumbuh dalam keluarga yang dalam kategori Geertz disebut sebagai abangan. Pak Amn tumbuh di lingkungan yang menganggap bahwa pendidikan anak-anak setelah sekolah dasar adalah *ngelmu*, yaitu pendidikan yang berisi ajaran-ajaran tentang kejawen. Pak Amn menuturkan bahwa orang tuanya juga mengirimnya untuk *ngelmu* di Pacitan di salah seorang guru *kejawen*.

Saya tertarik belajar Islam ya pas di Pacitan itu. Di sana, saya seringkali jalan-jalan dan tertarik dengan beberapa santri yang sering saya temui di desa itu. Saya tertarik dengan apa yang ia pelajari. Saya banyak bertanya, dan kami banyak mengobrol. Lalu saya ingin menjadi santri. Lalu saya tidak meneruskan *ngelmu* dan pulang. Sepulang dari Pacitan saya mencari pondok, dan akhirnya bertemu dengan pesantren Ar-Risalah.

Pak Amn lulus dari KMI pesantren Ar-Risalah pada tahun 1992. Beliau menghabiskan selama enam tahun

belajar di KMI untuk setingkat SMP dan SMA, serta mengabdikan selama satu tahun. Beliau menceritakan bahwa pada saat itu, di dusun hanya ia satu-satunya yang bersekolah di tingkat sekolah menengah. Lalu bagaimana Pak Amn menuntut ilmu di Ar-Risalah dengan kondisi desa yang demikian?

Waktu itu jalan yang ada di dusun ini masih jalan setapak. Saya biasa jalan kaki dari Ngrayun ke Ar-Risalah. Seminggu sekali saya pulang. Kalau kembali ke pesantren, saya sambil memanggul singkong dan saya jual untuk uang saku selama di pesantren. Jadi sekolah adalah perjuangan yang luar biasa. Cita-cita saya adalah bagaimana penduduk dusun saya juga bisa meneruskan sekolah ke jenjang menengah.

Langkah pak Amn meneruskan ke pesantren, diikuti oleh Ustadz Sfd yang meneruskan di pesantren Darul Istiqomah. Ustadz Skr adalah murid pak Amn, yang langsung dititipkan ke pesantren Gontor setelah kelas dua KMI di Minhajul Muna dalam rangka pengkaderan. Ustadzah Bariroh, sama seperti pak Amn, adalah alumni pesantren Ar-risalah. Sementara Mbak Mtr menghabiskan pendidikannya di Minhajul Muna. Diantara kelimanya, Ustadz Skr mendapatkan pendidikan dari pesantren besar yang santrinya tidak hanya berasal dari seluruh penjuru Indonesia, namun juga dari luar negeri, yaitu pesantren Gontor. Tentang pengalaman pendidikan yang dirasakan di pesantren Gontor, Ustadz Skr menuturkan:

Sebenarnya sistem Gontor itu lebih cenderung pada pendidikan karakter, dan mentalitas bu. itu yang sulit untuk

ditanamkan. Di sini lingkungan yang tidak kondusif dan anak yang tidak semua bermukim, itu salah satu kendalanya. Yang saya rasakan sebagai hal yang mengesankan adalah nilai sebuah kebersamaan. Dan metode pendidikan yang diterapkan kyai ke guru, santri dan keluarga. dan *open* manajemennya. Kyai menjadi teladan dari berbagai hal, keilmuan, *open management*, ekonomi dan prestasinya. Kyai mendidik guru dan santri dengan berbagai cara, yang semuanya tidak terlepas dari Panca Jiwa pondok.

Panca Jiwa, menjadi prinsip yang diterapkan oleh pesantren modern yang berkiblat pada Pesantren Modern Gontor. Di Pesantren Minhajul Muna, Mbak Mtr mendapatkan pengalaman keakraban yang dibangun dengan guru sangat terasa dibandingkan pada saat ia sekolah di Sekolah Dasar. Ia menyebut keakraban guru dan murid di Minhajul Muna dibangun baik dalam pembelajaran di kelas maupun kegiatan ekstra. Ia menyebut kegiatan Pramuka dan *Muhadhoroh* adalah kegiatan yang menjadi andalan pesantren. *Muhadhoroh* adalah kegiatan belajar berpidato dalam empat bahasa, Inggris, Arab, Indonesia dan Jawa. Namun diakui oleh Mbak Mtr bahwa saat ini, pidato bahasa Jawa mengalami kesulitan karena penguasaan materi bahasa Jawa yang tinggi tidak dimiliki oleh para siswa.

Masyarakat Desa dan Pesantren dalam Identifikasi Diri Aktor

Dalam bukunya *Tradisi Pesantren* (1984), Zamakhsyari Dhofier memberikan gambaran bahwa pesantren adalah

sebuah kerajaan kecil, di mana kyai adalah 'raja' atas sistem dan tata nilai di pesantren. Kyai mempunyai otoritas penuh di dalam pesantren. Hal ini juga didukung oleh sistem pendidikan di pesantren yang masih tradisional, misalnya metode *sorogan* dan *bandongan*. Dalam metode ini, santri dan Kyai belajar mengenai isi kitab dengan adanya keyakinan pada santri bahwa isi kitab maupun kyai yang membawakan tersebut, keduanya adalah benar (Mastuhu, 1994: 64).

Aminudin atau biasa dipanggil dengan pak Amn, adalah guru sekaligus pimpinan Pesantren Minhajul Muna. Beliau adalah sosok yang jauh dari pembawaan model kyai. Beliau menampilkan diri sebagai sosok kyai desa yang sederhana dan menyatu dengan masyarakat. Itu adalah pembawaan pak Amn dalam kesehariannya. Beberapa hal yang saya amati selama penelitian, beliau terbiasa mengobrol dengan orang-orang desa yang lewat di depan pesantren, dan tidak terlihat gaya formal kyai tradisional yang banyak berdiam di dalam rumah. Demikian pula, hal-hal lain yang menjadi kegiatan pesantren, selain akademik pendidikan siswa atau santri, juga melibatkan masyarakat desa.

Kesederhanaan juga terekam dari rumah Pak Amn yang jauh dari kesan mewah. Semua perabotan rumah tangga yang ada adalah perabotan ala kadarnya, untuk membantu kebutuhan sehari-hari. Rumah beliau yang bergandengan dengan pesantren merupakan tempat

tinggal beliau dalam kesehariannya. Sekalipun beliau dulunya sosok abangan yang kental dengan tradisi Jawa dan akrab dengan judi, minum dan tayub, Pak Amn mengaku, “sudah saya tinggalkan semua kebiasaan-kebiasaan itu”

Menyatunya Pak Amn dengan masyarakat terlihat pada saat mengajak saya untuk menemui warga yang tinggal di sebelah pesantren, yaitu Bu Skh yang kesehariannya menjual *kolong* (sejenis ceamilan berbentuk cincin yang terbuat dari singkong pohon). Rumah tersebut berlantai tanah, dengan perabotan yang sangat sederhana. Kami duduk di kursi plastik tua yang warnanya telah memudar. Demikian pula meja yang ada, hanya ada sebuah dan telah reyot. Saya melihat sebuah televisi berukuran 14 inch yang kelihatan sudah sangat tua ada di di ruangan tersebut. Tidak ada sekat tembok di rumah itu, kecuali sekat dengan dapur dan satu ruangan yang mungkin menjadi ruang tidur keluarga. Gambaran rumah seperti itu sepanjang saya temui tidak jauh berbeda dengan rumah milik warga lainnya.

Bahwa Pak Amn tetap seorang Jawa terlihat ketika saya datang bersama mas Rizal dari Baz. Kali ini, saya tidak dijemput oleh ustadz atau santri, tapi dijemput langsung oleh Pak Amn, dengan mobil Suzuki carry tua. Dalam perjalanannya, mobil melewati sungai, dan saya merasa kaget dengan informasi yang dikemukakan oleh Pak Amn. Beliau menceritakan tentang ikan yang hidup

di sungai tersebut, yang tidak diperbolehkan ditangkap untuk dimakan atau dibunuh. Informasi dari Pak Amn ternyata ada pantangan jika dilakukan pasti akan terjadi malapetaka. Misalnya saja, tiba-tiba ada warga yang bunuh diri, sakit mendadak, sampai kematian. Ketika ditanyakan apakah ini hanya cerita takhayul atau memang demikian adanya. Kata Pak Amn, memang begitulah yang terjadi. Ini adalah salah satu bentuk orang Jawa yang meyakini sesuatu yang tidak baik untuk dilakukan, menggunakan alasan yang tidak rasional. Namun, substansi pesan tersebut adalah agar lingkungan bisa dijaga oleh masyarakat.

Pak Amn dibantu oleh Ustadz Sfd. Sosok Islam kultural sebagai *rahmatan lil alamin* tergambar jelas dari jejak dan pemikirannya. Kesalehan dan ketinggian i ilmu keagamaan tampak terpancar dari sosok ini. Ustadz Sfd adalah alumni Pesantren Darul Istiqomah yang kemudian diajak oleh Pak Amn untuk berjuang membangun Pesantren Minhajul Muna dari sejak awal berdirinya. Selama itu pula hingga saat ini ia masih setia mengabdikan menjadi guru di pesantren. Selama saya menginap di pesantren, Ustadz Sfd sangat aktif mendampingi anak-anak. Setidaknya itu yang saya amati pada saat tinggal di pesantren. Bahkan saya melihat beliau dan Pak Amn bergantian menjadi imam sholat di masjid pesantren.

Berbeda dengan Ustadz Skr yang terlihat aktif, Ustadz Sfd merepresentasikan sosok orang Jawa yang sangat

santun dan halus dalam bertutur kata. Selain menjadi guru, ia sering diundang untuk membawakan acara dalam hajatan di masyarakat. Bahkan pada saat saya tinggal di pesantren agak lama (2011), Ustadz Sfd bercerita beliau harus sering ke Ponorogo (kota) untuk mengikuti kursus Pranata Acara Perkawinan Adat Ponorogo. Saya menanyakan apakah ada perbedaan antara Ponorogo dengan Jawa, beliau menjawab tidak banyak perbedaan untuk langkah-langkah upacaranya. Hanya saja, ada keinginan yang kuat untuk mempertahankan adat yang menjadi ciri khas Ponorogo.

Menerima pendidikan pesantren sekaligus lingkungan rumah yang dalam beberapa hal berlawanan, bukanlah hal yang mudah. Hal ini diungkapkan pula oleh Mbak Mtr, betapa sulit ia dulu mengajak orang tua, terlebih bapaknya, untuk menjalankan tuntunan *syari'ah* agama. Bapaknya selalu menjawab, "*Ngene wae wis cukup. Sing penting ora nglarani wong liyane.*" Sama dengan pengalaman Ustadz Skr, betapa sulitnya mengajak orang tuanya untuk keluar dari kebiasaan tayub, minum dan judi. Ia menceritakan saat masih duduk di kelas empat KMI harus berkonflik dengan orang tuanya, sebelum akhirnya ia menyadari bahwa konflik itu tidak ada gunanya. Justru ketika ia menghentikan konflik itu, bapaknya pelan-pelan meninggalkan larangan *syari'ah* Islam; tayub, minum dan judi. Demikian pula pengalaman Ustadz Skr dalam berinteraksi dengan masyarakat:

Kalau saya yang dari pesantren sedang lewat dan menemui mereka yang sedang minum, lalu kami disapa, "*monggo minum ustadz*". Lalu saya menjawab, "*inggih monggo*". La ini bagaimana, saya tahu minum *gak* boleh, la kok bilang *monggo*. Hal-hal seperti ini tidak terhindarkan. Kalau pas lagi hajatan juga gitu. Kami datang ke hajatan, melewati mereka yang *main* dan minum, lalu mereka berbasa-basi mengajak, sayapun merasa harus berbasa-basi juga. Mau bagaimana? Kadang kami yang dari pesantren diminta untuk memimpin pengajian dan memberi sedikit ceramah. Misalnya pas sunatan atau selamatan kelahiran anak. lalu di luar ada lingkaran orang-orang yang judi dan minum. Itu sudah biasa.....

Berdasarkan wawancara yang saya lakukan, mereka sebagai aktor pesantren lebih menampakkan aktor pesantren yang *jawani* atau santri Jawa, Demikian halnya dengan Ustadz Skr, meskipun terlihat enerjik dan aktif, karakter sebagai orang Sambi layaknya, masih menonjol. Ketika saya mengkonfirmasi tentang apa yang direncanakan pesantren misalnya, ia selalu mendahului jawaban dengan kalimat "*nyuwun pangestunipun*". Sekaligus pula, ia sosok orang pesantren yang gusar dengan kebiasaan masyarakat yang tidak baik, dan bertanggungjawab pada pesantren. Saya pernah mendapatkan Ustadz Skr pulang ke pesantren sekitar pukul 2 dini hari. Keesokan harinya, ia menceritakan usai melakukan perjalanan dari Blitar, karena ada santri Minhajul Muna yang dititipkan untuk meneruskan pendidikan di Blitar.

Nah, disini dapat dikatakan bahwa aktor-aktor di pesantren mengidentifikasi diri sebagai sosok santri sekaligus tidak terlepas karakter Jawa yang didapatkan dari dunia awal mereka dan interaksinya yang terus-menerus dengan masyarakat. Sebagai orang Jawa, mereka sopan, *nrimo*, tidak mau berkonflik untuk menjaga harmoni, dan hidup bergotong-royong. Artinya, mereka mempertahankan nilai-nilai Jawa yang tidak bertentangan, bahkan sama dengan nilai Islam. Sebagai sosok pesantren, mereka mengidentifikasi sebagai muslim yang menolak judi, minuman keras dan tayub, serta menjiwai Panca Jiwa Pesantren.

Sebagai orang Jawa yang *sepi ing pamrih, rame ing gawe* atau ikhlas dan *qana'ah* sebagai nilai Islam, telah ditunjukkan oleh aktor pesantren. Dalam pertemuan dengan Mas Rizal, tim dari Baz yang menanyakan tentang dana yang diperoleh pesantren untuk aktivitas pendidikan, pak Amn menceritakan bahwa mereka mendapatkan dana dari donatur. Pesantren Minhajul Muna memiliki donatur tetap yang setiap bulan mereka mengambil uang ke masing-masing donatur tersebut. Pak Amn memberi contoh mantan kepala desa, mantan Kapolsek Ngrayun dan mantan camat Ngrayun adalah donatur tetap Pesantren Minhajul Muna. Tentang berapa yang didapatkan dari donatur tersebut, disebutkan angka yang sebenarnya sangat sedikit untuk penyelenggaraan sekolah, yaitu di kisaran satu juta rupiah.

Dengan uang sedikit tersebut, untuk operasional pasti masih kurang. Lalu bagaimana dengan gaji para guru. Dijelaskan bahwa, para guru yang ada di pesantren ini tidak ada yang digaji. Saat itu, guru-guru yang mendampingi Pak Amn, yaitu pak Didik (yang pada saat itu mengajar tambahan untuk matematika) dan ustadz Suyono yang merupakan ustadz baru pesantren, tersenyum mendengar jawaban dari Pak Amn. Pak Amn lalu melanjutkan, "*Tapi tak ada satupun dari guru sini yang tidak punya sepeda motor.. Semua guru di sini naik sepeda motor*"

Dari informasi yang ada, para guru di Minhajul Muna mendapatkan tunjangan dari Kementerian Agama sebesar 250 ribu rupiah perbulan, yang biasanya diberikan per-semester. Selain itu, mereka mendapatkan uang sebesar 450 ribu per-tahun dari asosiasi Guru Swasta Kabupaten Ponorogo. Itu hal yang rutin didapat oleh para guru. Khusus untuk Pak Amn, setiap bulan mendapatkan tunjangan sertifikasi guru. Pak Amn mengharapkan guru-guru yang pendidikannya telah memenuhi syarat, telah tersertifikasi pada tahun 2014.

Dalam hal identifikasi diri sebagai muslim, saya mencatat ada hal yang menarik pada pak Amn dan ustadz Sfd, yaitu identifikasi diri mereka juga diwujudkan dalam penamaan mereka. Hal ini secara tidak sengaja saya dapatkan ketika mengkonfirmasi dengan mbak Mtr, mengapa nama ustadz Sfd tidak ada di tabel guru Minhajul

Muna. Saya mendapatkan jawaban bahwa nama Kusbini yang ada di tabel pengajar Minhajul Muna adalah nama ustadz Sfd. Ia melanjutkan, nama awal dari pak Amn—yang tertera M. Aminudin—adalah Katimin. Dari informasi Mbak Mtr, nama keduanya dirubah pada saat pesantren akan didirikan.

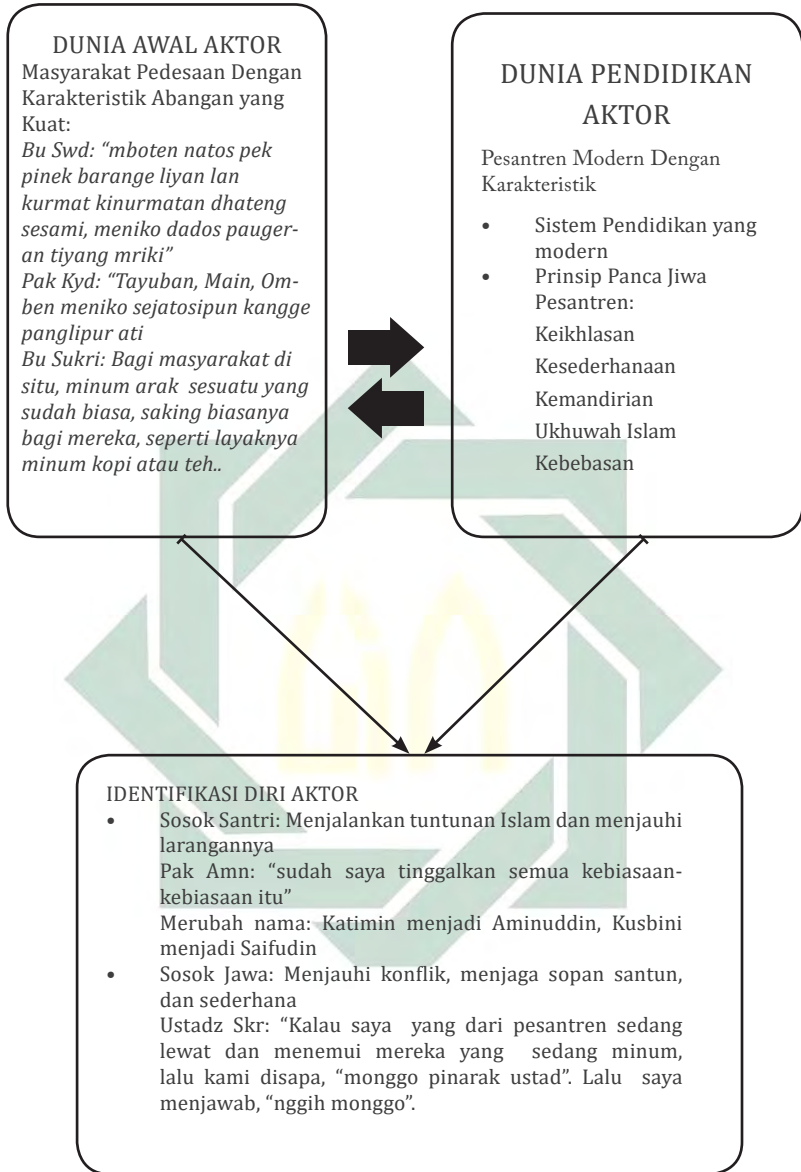
Dalam pengantar buku *Orang Jawa jadi teroris*, Ali (2012:XXVI), menyatakan bahwa selalu ada opsi bagi keluarga-keluarga Islam Jawa untuk memberi nama para anggotanya dengan gaung nama berbau Islam. Bahkan penguasa Mataram (1613-46), putra Penembahan Seda ing Krapyak (berkuasa 1601-1613), Sultan Agung, bersikeras menempelkan gelar pada namanya dengan gaung Islam: “Hanya Krakusuma Sayidin Panatagama Ngabedurahman”. Dalam sejarahnya, gelar Sultan Agung itu adalah buah ketegangan simbolis antara dirinya dengan penguasa Banten Ageng Tirtayasa (1615-83)—yang terlebih dahulu memperoleh gelar ‘sultan’ dari penguasa Islam di Timur Tengah.

Sedangkan hal-hal yang dilakukan oleh para aktor Pesantren Minhajul Muna dalam menata masyarakatnya ke depan, merupakan bentuk dari sebuah mentalitas masyarakat modern dalam perspektif Bellah, yaitu selalu punya inisiatif untuk berencana mengantisipasi dan menata kegiatan masa depan yang diarahkan untuk mencapai tujuan individual maupun kemasyarakatan, minat dan nilai tinggi diletakkan pada pendidikan formal

dan sekolah, kesiapan membentuk atau mempertahankan pendapat mengenai berbagai masalah yang menyangkut kepentingan umum, mencari bukti yang mendukung pendapat itu. Begitupun kepercayaan terhadap kemampuan diri sendiri dan bersama orang lain untuk menata hidupnya menghadapi tantangan yang muncul. Khususnya, ini mengacu pada kemampuan menghadapi tantangan lingkungan alam dan kemampuan mengontrol berbagai masalah (politik, ekonomi, dan sebagainya) yang timbul dalam kehidupan bermasyarakat.

Dari aspek keterbukaan masyarakat dusun Sambu dalam menerima sesuatu baru yang berkaitan dengan inovasi juga dapat dikategorikan sebagai masyarakat modern yang dideskripsikan sebagai masyarakat yang memiliki kesiapan menerima pengalaman baru dan keterbukaan terhadap inovasi dan perubahan. Perwujudannya bisa bermacam-macam: keinginan; menerima metode pengobatan atau sanitasi baru, menerima bibit atau pupuk lain yang baru; menggunakan alat transportasi atau beralih ke sumber informasi baru; menyetujui bentuk upacara perkawinan baru atau tipe sekolah baru untuk anak muda.

Identitas diri aktor pesantren merupakan sintesis dari dunia awal aktor di dusun Sambu dan dunia pendidikan aktor, yaitu pesantren modern. Saya membuat skema (dengan contoh data lapangan yang menonjol), sebagai berikut:



Bab Enam
Tradisi dalam Bingkai
Aktor Pesantren



BAB ENAM TRADISI DALAM BINGKAI AKTOR PESANTREN

Pada tahapan eksternalisasi, muncul pertanyaan, produk tradisi apakah yang diekspresikan oleh para aktor pesantren di masyarakat?. Di sini, saya membagi produk tradisi menjadi tiga, yaitu membuat tradisi baru, memodifikasi tradisi, dan mempertahankan tradisi.

Membuat Tradisi Baru: Penanaman Pentingnya Pendidikan

Tradisi untuk menuntut ilmu adalah produk dari para aktor pesantren. Pendirian pesantren berangkat dari keprihatinan dan semangat dari beberapa orang warga untuk memformalkan bentuk pengajian ke dalam bentuk sekolah formal. Dusun yang seluas desa, namun memiliki akses geografis yang sulit, menjadikan anak-anak tidak meneruskan pendidikannya setelah SD. Karenanya,

kehadiran pesantren menjadi bagian dari produk aktor untuk menciptakan tradisi menuntut ilmu secara formal (dan non-formal melalui KF), bukan *ngelmu* dalam konteks Kejawen. Pesantren selain menciptakan tradisi sekolah lebih tinggi di jenjang Tsanawiyah (SMP) dan Aliyah (SMA), juga turut menciptakan tradisi menuntut ilmu lebih dini pada anak-anak. Ini terlihat dengan dibukanya TK sejak beberapa tahun yang lalu oleh pesantren. Sementara itu, dengan ikut berperan memberantas buta huruf di kalangan penduduk, aktor pesantren juga menciptakan tradisi *melek huruf*.

Dalam perkembangannya, para aktor juga berusaha mentradisikan ekonomi masyarakat, ikut berperan dengan mendirikan kelompok tani, sehingga masyarakat akan berproses menuju pertanian yang lebih modern. Mereka juga turut menciptakan tatanan masyarakat yang dilembagakan seperti desa, agar penciptaan tradisi lebih terlembagakan.

Pendidikan Formal dan Non-Formal, Bukan Ngelmu

Orang tradisional Jawa mengetahui, apalagi di masa lalu, bahwa di masyarakat dikenal ada orang-orang tua/ dituakan yang disebut *Wong Tuwo*, *Wong Pinter*, *Priyayi Sepuh* atau Guru Kebatinan atau Guru Ngelmu yang memberi tuntunan pelajaran kebatinan kepada murid-muridnya atau anggota paguyubannya. Selain mengajari spiritualitas kepada orang-orang yang berminat, seorang *Priyayi Sepuh* juga sering dimintai tolong oleh siapapun yang butuh bantuannya dalam pelbagai bidang yang pelik dalam kehidupan ini. Pertolongan itu diberikan dengan ikhlas, tanpa menarik biaya. Inilah beda

antara *Guru Laku/Priyayi Waskita/Sepuh* dengan praktek paranormal atau *psychic* yang menarik bayaran untuk bantuan yang diberikannya.¹ (*Ngelmu-dalam Kejawen*, diunduh 12 Juni 2012)

Jelas bahwa keinginan aktor pesantren adalah bagaimana anak-anak di dusun, selain mendapatkan pendidikan agama, juga mendapatkan pendidikan formal yang berguna kelak bagi kehidupan mereka. Demikian halnya bagi masyarakat yang tidak bisa membaca dan menulis, pesantren memfasilitasi untuk KF agar melakukan pendidikan sehingga masyarakat menjadi *melek* aksara. Dalam hal tradisi menuntut ilmu, pesantren melakukan terobosan agar warga lebih lama bersekolah, lebih cepat bersekolah, dan memberantas buta huruf.

Sekolah Lebih Lama

Cita-cita pak Amn yang duduk di bangku KMI berusaha ia wujudkan di dusun Sambu. Dengan menumpang di rumah penduduk, cikal bakal Pesantren Minhajul Muna dimulai. pak Amn berusaha mengkoordinir kebutuhan masyarakat terhadap pendidikan. Karena murid yang semakin banyak, pak Amn mulai memikirkan untuk mendirikan bangunan. Maka mulailah ia dan teman-teman memikirkan bagaimana bangunan pesantren dapat diwujudkan. Padahal ia sama sekali tidak memiliki

1 Lihat *Ngelmu-dalam Kejawen*, dalam <http://jagadkejawen.com/id/kebatinan-spiritualitas>, diunduh 12 Juni 2012

uang. “Pesantren adalah mimpi saya, dan saya akan mewujudkannya”

Sukarno adalah murid pak Amn angkatan pertama sejak sekolah ini masih menumpang di rumah penduduk. Pak Amn menyebutnya sebagai murid yang cemerlang. Usai kelas 3 KMI, Sukarno dititipkan ke Pesantren Gontor untuk meneruskan sekolah sampai kelas enam KMI. Setelah mengabdikan selama satu tahun di Pesantren Gontor, ia kemudian melanjutkan kuliah di ISIID Gontor pada jenjang S1. Sambil kuliah ia membantu pak Amn mengembangkan pesantren.

Bangunan fisik pesantren sangat sederhana, dan jauh dari kesan modern secara artifisial. Ada satu kompleks pesantren yang terdiri dari 5 bangunan utama, yaitu MTs (Madrasah Tsanawiyah/SMP), Madrasah Aliyah (SMA), PAUD, Masjid dan rumah pak Amn. Dari pengamatan saya terdapat perbedaan yang mencolok secara fisik antara MTs dengan Madrasah Aliyah. Jika MTs bangunannya tingkat dengan lantai dua dan sudah standar bangunan sekolah seperti umumnya juga terletak di depan sementara itu Madrasah Aliyah berada dibelakang gedung MTs dengan kondisi yang memprihatinkan.²

2 Awal April, saya kembali lagi ke lokasi penulisan. Kali ini, saya mengajak teman dari Baz (Badan Amil Zakat) provinsi Jawa Timur. Terakhir saya ke Minhajul Muna, saya membawa proposal pondok untuk mendapatkan bantuan dari Baz. Proposal direspon oleh Baz dengan melakukan survey ke Minhajul Muna. Ini merupakan standar kerja di Baz, bahwa peminta dana akan disurvei terlebih dahulu. Mas Rizal dari Baz banyak mengamati dan memotret kondisi pesantren. Berkali-kali ia mengucapkan “Ini laskar pelangi Ponorogo”.

Kondisi itu meliputi lantai yang masih dari tanah, sementara kursinya terbuat dari kursi plastik yang sudah usang warnanya. Kondisi fisik inilah yang kadang-kadang membuat siswa Madrasah Aliyah menjadi minder dan tidak bersemangat dengan sekolahnya dan akhirnya banyak yang berhenti di tengah jalan. Secara mental, kondisi tersebut jauh berbeda dengan siswa-siswi MTs dalam belajar, mereka lebih percaya diri dan bersemangat. Secara kuantitaspun jumlah siswa antara MTs dan Madrasah Aliyah juga jauh berbeda. Jika keseluruhan siswa MTs berjumlah 72, maka jumlah siswa Madrasah Aliyah hanya 29.

Masjid di lingkungan pesantren merupakan bangunan yang paling megah diantara bangunan yang lainnya. Namanya Masjid Arroddhi’ah. Masjid Arroddhi’ah didirikan pada tahun 2007 dan merupakan bantuan dari pemerintah Arab Saudi, sekaligus menjadi masjid besar di dusun Sambi. Ukuran terbesar masjid disini jauh berbeda dengan ukuran yang ada dikota karena Masjid Arroddhi’ah

Selama kurang lebih 4 jam kami di sana, menjelang maghrib kami pulang, namun pak Amn tidak memungkinkan untuk mengantar karena jalanan yang habis hujan deras tidak memungkinkan bagi mobilnya untuk dikendarai. Benar saja, selama perjalanan ke polsek, setidaknya lima kali saya harus turun dari sepeda motor karena jalanan yang sangat licin di beberapa tanjakan. Memang pada saat itu, jalanan beton sudah dilakukan, namun di beberapa ruas, belum dilakukan.

ini kalau dibandingkan dengan bangunan kota hanya seperti luasnya sebuah bangunan langgar/mushola. Kesan mewah secara arsitek juga sangat jauh, karena semuanya serba sederhana. Namun, di sinilah tempat anak-anak bisa meneruskan SD mereka.

Modernitas pesantren adalah tidak semata faktor fisik. Ciri pesantren modern juga mencakup metode pembelajaran, kurikulum, kepemimpinan, dan kelembagaan. Baik kurikulum maupun metode dapat dikatakan bahwa Minhajul Muna telah melakukan syarat sebagai pesantren modern. Demikian pula dalam hal kepemimpinan, karena lebih bersifat kolektif. Adapun kelembagaan, juga telah dilakukan *open management*. Dalam hal ini saya mendapatkan informasi dari ustadz Skr:

Masalah *open management* di pesantren sudah bu. Karena dari kami senior, *gak* ada yang pegang uang pondok. Kita hanya cek dan menerima laporan-laporan tentang penggunaan uang dan lain-lain. Bendaharannya dari orang yang bukan keluarga kami semua yang di sana. Jadi sewaktu-waktu kami bisa tanyakan... dan di cek.

Dalam aspek non fisik sebagai pesantren modern, religiusitas tetap terjaga di pesantren. Suasana pesantren dalam kesehariannya terutama pada jam sebelum menjelang subuh sampai jam masuk sekolah dan sore menjelang Ashar sampai Isya di lingkungan pesantren, selalu diringi alunan suara lantunan al-Qur'an melalui pengeras suara. Suara alunan al-Qur'an itulah yang

juga memecahkan kesunyian alam pegunungan sekitar, sehingga tercipta atmosfer religius yang kuat.

Saya juga melakukan konfirmasi dengan Arifin atau yang biasa dipanggil Pak Arf. Dia adalah seorang pengajar di Yayasan al-Falah Surabaya yang berdomisili di daerah Gedangan, Sidoarjo. Hubungannya dengan Pesantren Minhajul Muna saat ia menjadi guru Pak Amn sewaktu di Pesantren Ar-Risalah. Disamping itu, ia juga alumni Pesantren Gontor. Pak Arf³ adalah ustadz di Pesantren Ar-Risalah pada saat pak Amn belajar di bangku kelas satu sampai kelas enam KMI di pesantren tersebut. Tentang sosok pak Amn, pak Arf menuturkan:

Yang saya apresiasi adalah semangatnya. Kalau kita mau bicara tentang gedung yang bagus, fasilitas yang lengkap, lalu ruang belajar yang nyaman ya tentu bukan itu yang ditemukan di sana. Tapi kalau kita mau melihat semangat mendidik anak-anak, saya melihatnya luar biasa. Pak Amn sering datang ke rumah bila ada keperluan di Surabaya. Kami banyak bicara. Dia punya semangat tinggi bagaimana anak-anak bisa mendapatkan pendidikan yang baik. Waktu saya masih di Ar-Risalah, ada dua murid dari Ngrayun yang

3 Ketika melakukan *appointment* untuk bertemu, saya menyatakan ingin menanyakan informasi berkaitan dengan pesantren Minhajul Muna untuk keperluan studi S3 penulis. Namun setelah kami bertemu, saya baru menyadari rupanya timbul kesalahpahaman karena pak Arf mengatakan bahwa beliau dengan senang hati akan menghubungi pesantren supaya saya bisa lebih lancar menyelesaikan urusan di Minhajul Muna. Saya lalu mengoreksi beliau dan mengatakan bahwa saya sudah pernah ke sana. Pak Arf sangat kaget, bahkan beliau lebih kaget lagi pada saat saya menceritakan sudah ke pesantren tiga kali sejak kurun waktu 2009. Dengan mimik wajah yang menunjukkan *surprise*, beliau menuturkan “*Wah hebat, saya pernah ajak istri saya ke sana, tapi istri saya tidak berani.*”

memang saya lihat semangatnya untuk belajar luar biasa. Yang satu lagi adalah Faizin⁴, adik kelas pak Amn. Ia murid yang sangat cerdas. Kami guru-guru di Ar-Risalah sangat terkesan dengan kecerdasannya. Sayang sekali ia meninggal dalam usia yang masih sangat muda.....Saya tidak tahu persis ya. Tapi saya yakin, anak-anak dari Ngrayun itu sebenarnya bagus. Sayang saja mereka tidak memiliki kesempatan. Lokasinya seperti itu, belum lagi yang lain. Jadi yang dibutuhkan adalah kesempatan. Saya baru saja mendengar ada santri dari Minhajul Muna⁵ yang prestasinya melejit di Gontor. Tahu kan di Gontor, persaingan sangat ketat. Santrinya ribuan. Mereka datang dari segala penjuru tanah air. Dari kota-kota besar juga, Jakarta, Surabaya. Tapi ternyata anak dari dusun itu bisa bersaing dengan mereka.

Sementara itu, dari penuturan bu Asy, saya melihat ada ikatan secara emosional yang sangat kuat antara Pesantren Gontor dan Pesantren Minhajul Muna. Hal ini bisa tergambarkan ketika bu Asy dengan sangat lancar menuturkan keadaan awal hingga perkembangan Pesantren Minhajul Muna. Hal pertama yang dilakukan bu Asy pada saat berinteraksi dengan Pesantren Minhajul Muna adalah memberi *rice cooker* untuk bekal santri agar mudah memasak. Atau jika ada Ustadz yang berkunjung ke Gontor. bu Asy juga sering memberi beras dan lauk

4 Setelah saya konfirmasi ke Pak Amn, Faizin meninggal dunia karena kecelakaan. Karena prestasinya yang bagus selama di Gontor, ia dihajikan oleh pesantren Gontor. Sebelum meninggalnya, selain menjadi guru, ia adalah bendahara di Yayasan Minhajul Muna. .

5 Saya mengkonfirmasi tentang santri ini pada saat berkesempatan di Minhajul Muna. Ternyata santri tersebut adalah adik ipar Ustadz Skr yang mendapat beasiswa di Universitas Al-Azhar Kairo

pauk untuk dibawa naik ke Pesantren Minhajul Muna.

Keluarga Pesantren Gontor selalu *open* pada ustadz yang ada di Pesantren Minhajul Muna. Jika mereka kemalaman untuk naik ke dusun Sambu mereka akan selalu difasilitasi untuk menginap di rumah keluarga bu Asy di Pesantren Gontor. Bentuk bantuan lainnya adalah jika ada siswa yang berprestasi akan ditarik ke Gontor dengan biaya gratis, bahkan ada yang telah diusahakan untuk melanjutkan ke Mesir. Bagi pesantren dan wali murid, santri berprestasi yang diambil oleh Gontor dianggap suatu prestasi yang sangat membanggakan dan istimewa, mengingat bagi kalangan masyarakat Ngrayun dan sekitarnya (termasuk di Ponorogo dan kabupaten-kabupaten di sekitar Ponorogo lainnya), bisa memondokkan anak-anak mereka ke Gontor adalah sesuatu yang “mewah”. Selama ini, dalam benak masyarakat santri pedesaan, memondokkan anak mereka ke Gontor adalah hanya untuk kalangan menengah ke atas saja, yaitu bagi kalangan petani kaya, saudagar dan para pegawai.

Sampai saat ini, bu Asy menyediakan beras untuk Pesantren Minhajul Muna. Menurutnya, “yang penting ada beras, *bawang* dan *brambang*”. Beliau menceritakan pernah menanyakan pada Ustadz Skr, apa yang terjadi jika tidak ada beras. Lalu Bu Asy menceritakan tentang apa yang didengarnya bahwa anak-anak juga terbiasa makan gablek. Untuk itulah, bu Asy selalu menaruh apresiasi besar pada mereka sehingga suatu saat beliau pernah penasaran

dengan namanya “Sayur Lombok Ijo” yang sangat terkenal di kalangan santri Minhajul Muna. “Sayur lombok Ijo” ini adalah sejenis sayuran yang terkenal di kalangan para santri Pesantren Minhajul Muna yang bahan dasarnya semua dari cabai. Sayur ini akan menjadi hidangan bagi para santri yang dimakan sebagai penyanding nasi.

Selain tiadanya biaya, ini menunjukkan bentuk dari kesederhanaan yang menjadi prinsip pesantren. Kesederhanaan adalah nilai yang dijunjung dalam Islam, dan dengan kesederhanaan tersebut, santri di Minhajul Muna bisa terus mendapatkan pendidikan. Pak Amn menceritakan bahwa beberapa siswa berasal dari rumah yang jauh dari sekolah. Apabila mereka tidak menginap, terlalu lelah untuk belajar di sekolah. Para siswa yang dengan kondisi seperti ini, tinggal di pesantren dalam kesederhanaan.

Sekolah Lebih Awal

Sekolah lebih awal atau dini, juga menjadi perhatian dari Pesantren Minhajul Muna. Berangkat dari keprihatinan pesantren tentang fasilitas sekolah pada anak-anak kecil, kemudian ada kesepakatan untuk membuat pendidikan di usia dini. Disini saya juga mengamati PAUD (Pembelajaran Anak Usia Dini). Inilah satu-satunya lembaga pendidikan milik pesantren yang dipungut biaya (Rp 10.000,00 dalam sebulan). Hasil dari pembayaran bulanan dari para wali murid tersebut digunakan untuk melengkapi fasilitas tempat bermain anak yang terlihat

masih relatif sederhana. Saya mengamati tempat ini amat memprihatinkan, karena ruangan kelas yang di pakai PAUD masih menumpang dengan masjid pesantren yang tepat berada disamping Madrasah Aliyah. Di depannya hanya dilengkapi tempat 2 jenis bermain anak, yaitu sebuah ayunan melingkar dari bahan besi dan *prosotan* anak. Saya melihat mainan tersebut kelihatan telah rusak. Ustadz. Suyono yang mendampingi saya menceritakan bahwa sebenarnya mainan tersebut belum lama dibeli. Ini lantaran tidak hanya dipakai mainan anak-anak TK saja, tetapi juga dipakai bermain murid-murid Tsanawiyah. Akibatnya, beban tidak sesuai sehingga lekas rusak. Dengan tersenyum, ustadz berkata pada saya, “Ya maulumlah, mereka waktu kecilnya tidak pernah menjumpai mainan seperti itu.”

Jenis permainan anak lainnya sebagai peraga dalam pengajaran masih sangat minim. Kekurangannya adalah soa; tenaga pengajar yang hanya satu orang untuk TK A dan B. Tidak ada yang berbeda dengan pendidikan anak lainnya, di PAUD pesantren juga saya dapati para orang wali murid yang ikut menunggu anak-anak mereka yang sedang belajar dan bermain.

Ustadzah Mitri, yang usianya yang masih belia, sehingga saya memanggilnya Mbak Smt, dalam kesehariannya tinggal di pesantren. Mbak Smt adalah alumni Aliyah Minhajul Muna. Dengan statusnya yang masih muda dan belum menikah, memudahkannya untuk membantu

secara intens di pesantren. Selain mengajar pada kelas pagi, ia juga mengajar Diniyah yang dilakukan pesantren di siang hari sebelum shalat Ashar. Perawakannya mempresentasikan sebagai sosok perempuan dusun yang penuh sahaja dan terlihat pendiam, namun menyimpan cita-cita yang tinggi guna kemajuan generasi dusunnya.

Ketika untuk pertama kalinya saya menginap di pesantren, suatu sore saya mendengar suara anak-anak yang ada di Diniyah belajar sambil bermain di luar. Saya melihat anak-anak belajar dengan gembira. Mereka sambil belajar juga bermain, bertepuk tangan dan membuat lingkaran. Ini tidak pernah saya temui, setidaknya seperti Diniyah di perkotaan yaitu TPA (Taman Pendidikan Al-Qur'an) yang ada di dekat rumah, anak-anak belajar sambil duduk saja di lantai dengan meja-meja kecil. Tidak mengherankan bagi banyak ibu, terasa sulit untuk mendisiplinkan anak-anak agar mau mengaji di TPA.

Sebagai guru TK, mbak Smt telah memiliki metode untuk mengajarkan pelajaran agama dengan cara menyenangkan dan yang tidak membosankan pada anak-anak. Di pagi hari, mbak Smt fokus mengajar di TK. Dengan difokuskannya mbak Smt untuk mengajar di TK, keinginan dari gadis yang pemalu tapi bersuara nyaring bila mengajar ini adalah meneruskan S1 di PAUD.⁶ Saya

6 Ustadz Skr mengusahakan supaya Mbak Smt bisa meneruskan S1 PAUD dengan mendapatkan beasiswa atau donatur. Saat ini Mbak Smt telah kuliah di Pendidikan Guru TK (PGTK) Sekolah Tinggi Agama Islam Sidoarjo. Mengingat kebutuhan pesantren yang tidak memiliki jenjang *play group* atau

menanyakan mengapa ia tidak memilih di Pendidikan Agama Islam. Ia menjawab:

Teman-teman sudah banyak yang fokus di agama. Memang yang S-1 masih sedikit, pengetahuan agama, tapi seandainya mereka berkesempatan untuk kuliah, mereka pasti mengambil bidang agama. Untuk mengajar di TK, ilmu agama saya sudah cukup. Tapi kalau ilmu mengajar anak-anak TK, saya sangat membutuhkannya. Saya pernah ngomong-ngomong dengan Ustadz Skr, beliau mengarahkan saya untuk mengambil PAUD. Ustadz Skr melihat itu yang lebih dibutuhkan oleh pesantren.

Ustadz Skr menceritakan pada saya, bahwa untuk menjadi guru TK, faktor kecerdasan bukanlah hal yang utama. Mereka harus memiliki ketelatenan dengan anak-anak kecil, selalu menggembirakan anak-anak, dan memiliki emosi yang baik. Untuk persyaratan ini, menurutnya, Mbak Smt adalah orang yang tepat. Hanya saja, ia mengharapkan agar Mbak Smt bisa memiliki ijazah PAUD, agar memiliki pengetahuan untuk membesarkan TK.

Pengalaman sebagai guru TK tidak dimilikinya, demikian pula ijazah atau kursus. Satu-satunya proses pembelajaran adalah pada saat berada di bangku Tsanawiyah, tepatnya kelas dua dan tiga, murid-murid sudah diajarkan untuk bisa mengajar. Mereka tidak saja mendapatkan teori tentang mengajar, namun juga

Pra-TK, maka pilihan diputuskan untuk kuliah di PGTK, yang fokus pada penyiapan guru TK.

praktek. Praktek mengajar dilakukan pada kelas Diniyah di sore hari. Masing-masing anak diberi tanggungjawab untuk lima murid Diniyah. Ini adalah ikhtiar dari pesantren agar lulusan Minhajul Muna memiliki kesiapan untuk mengajar. Setelah lulus Aliyah Minhajul Muna, Mbak Smt menjadi guru TK di Minhajul Muna berbekal dengan pengalaman yang diperolehnya di bangku Tsanawiyah. Pesantren Minhajul Muna menerapkan dua model kurikulum, yaitu Departemen Agama dan KMI *ala* pesantren modern Gontor. Ini menjadikan siswa-siswanya telah siap mengajar dan berdakwah pada saat mereka lulus.

PAUD, dalam bentuk TK Minhajul Muna menjadi salah satu yang diikhtiarakan oleh pesantren, untuk mendidik anak-anak sedini mungkin agar bersekolah. Pendidikan yang dilakukan sejak dini, dengan pembentukan sikap dan pengenalan Islam, diharapkan pesantren dapat memberikan dampak nilai-nilai Islam lebih tertanam dalam diri anak. Ini sejalan dengan penelitian Apriani (2009) bahwa masa emas (*golden age*) perkembangan anak terjadi pada usia prasekolah dimana 80% perkembangan kognitif telah dicapai pada masa ini. Perkembangan kognitif anak harus mendapat stimulasi agar dapat berkembang optimal. PAUD yang efektif sangat bermanfaat untuk membangun struktur perkembangan kognitif anak. PAUD adalah cara untuk menstimulasi ini.

Pendidikan anak usia dini (PAUD) adalah suatu upaya pembinaan yang ditujukan bagi anak sejak lahir sampai dengan usia enam tahun yang dilakukan melalui pemberian rangsangan pendidikan untuk membantu pertumbuhan dan perkembangan jasmani dan rohani agar anak memiliki kesiapan dalam memasuki pendidikan lebih lanjut yaitu Pendidikan Anak Usia Dini.⁷

Mendidik Membaca, Menulis dan Menjadi Muslim

Selain mengusahakan pendidikan yang lebih awal dan lebih panjang (MTs dan MA), Pesantren Minhajul Muna juga berkontribusi dalam usaha pemberantasan buta

7 Lebih lanjut Apriani menyebutkan bahwa pentingnya masa emas, hasil studi dibidang neurologi mengetengahkan antara lain bahwa perkembangan kognitif anak telah mencapai 50% ketika anak berusia 4 tahun, 80% ketika anak berusia 8 tahun, dan genap 100% ketika anak berusia 18 tahun (Osborn, White, dan Bloom). Studi tersebut makin menguatkan pendapat para ahli sebelumnya, tentang keberadaan masa peka atau masa emas (*golden age*) pada anak-anak usia dini. Masa emas perkembangan anak yang hanya datang sekali seumur hidup tidak boleh disia-siakan. Hal itu yang memicu makin mantapnya anggapan bahwa sesungguhnya pendidikan yang dimulai setelah usia SD tidaklah benar. Pendidikan harus sudah dimulai sejak usia dini supaya tidak terlambat. Sehingga penting bagi anak untuk mendapatkan Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD). Sayangnya, justru pemerintah belum banyak memberikan perhatian. Saat ini, pendidikan usia dini baru diperoleh oleh sebagian kecil anak di Indonesia. Hasil pendataan Depdiknas pada tahun 2002, baru 28 persen dari 26,1 juta anak usia 06 tahun yang mendapat pendidikan usia dini. Sebagian besar di antara mereka, yakni 2,6 juta, mendapatkan pendidikan dengan jalan masuk ke Sekolah Dasar pada usia lebih awal. Sebanyak 2,5 juta anak mendapat pendidikan di Bina Keluarga Balita (BKB), 2,1 juta anak bersekolah di TK atau Raidhatul Atfhal, dan sekitar 100.000 anak di kelompok bermain (*play group*). Rasio jumlah lembaga pendidikan dan anak usia dini diperkirakan 1:8. Data tersebut memperlihatkan bahwa Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) belum cukup mendapatkan perhatian, padahal kapasitas perkembangan kognitif anak di usia ini amat penting.

huruf di dusun Sambi. Pesantren ini diajak bekerjasama dengan KF Dinas Pendidikan Kabupaten Ponorogo melalui Muslimat. Di pesantren, ustadzah Rsd adalah aktor pesantren yang banyak memberikan kontribusi untuk kegiatan KF (Keaksaraan Fungsional).⁸

Tahun 2009, pada saat saya bertemu dengan ustadzah Rsd, program KF baru selesai dilaksanakan. Saya mendapat informasi, ia baru menyelesaikan S1 PAI (Pendidikan Agama Islam). Saat ini, di pesantren, ia diberi tugas untuk mengajar mata pelajaran ekonomi dan geografi. Ia diberi tugas oleh pesantren untuk memberikan wawasan umum kepada siswa. Suaminya adalah guru SDN Ngrayun 3, SD yang terdekat dengan pesantren ini. Sese kali suaminya ikut memberikan pelajaran tambahan di pesantren. "Hanya saja memang untuk pendidikan mereka kurang

8 Keaksaraan Fungsional adalah program pemerintah yang menggunakan pendekatan pembelajaran baca, tulis, dan hitung yang terintegrasi dengan keterampilan usaha berdasarkan kebutuhan dan potensi warga belajar. Adapun tujuan program ini adalah membelajarkan warga belajar agar mampu membaca, menulis, berhitung, dan berbahasa Indonesia dengan baik dan benar sebagai dasar untuk meningkatkan usaha dan taraf kehidupannya. Dalam hal ini, Program Keaksaraan Fungsional lebih dikonsentrasikan pada kelompok usia produktif yaitu umur 10 - 44 tahun. Secara spesifik, melalui kegiatan pelaksanaan Keaksaraan Fungsional diharapkan dapat meningkatkan akses pelayanan kegiatan keaksaraan dasar, serta meningkatnya kemampuan membaca, menulis, berhitung, mendengarkan, dan berbicara untuk mengomunikasikan teks lisan dan tulis dengan menggunakan aksara dan angka dalam bahasa Indonesia oleh peserta didik sesuai standar kompetensi keaksaraan. Disamping itu, juga diharapkan melalui kegiatan Keaksaraan Fungsional dapat meningkatnya angka melek aksara penduduk secara nasional, sehingga akan menyumbang peningkatan indeks pembangunan manusia Indonesia.

memperhatikan. Tapi kalau kita telaten mengajak ya bisa. Contohnya KF. Mereka yang buta huruf ya tidak perlu susah payah diajak supaya ikut".

Dalam program KF, ustadzah Rsd adalah koordinator tutor yang berada di desa, dan kapasitasnya sebagai tutor dipantau oleh Muslimat Ponorogo, sebagai lembaga yang ditunjuk oleh Diknas sebagai pelaksana KF. Sebagai sosok yang menjadi warga Sambi setelah menikah, ustadzah Rsd memperjuangkan dengan sungguh-sungguh untuk mengentaskan masyarakat dari buta huruf. Pesantren Minhajul Muna juga memperoleh kesempatan yang baik dari program ini untuk bahu-membahu lebih mencerdaskan masyarakat.

Saya mengkonfirmasi pada bu Lilik yang menjadi fasilitator KF dari Muslimat kabupaten Ponorogo, karena telah mengenal ustadzah Rsd pada saat melakukan program KF di kabupaten Ponorogo. Bu Lilik menyatakan kegembiraannya dengan kerjasama yang mereka lakukan di dusun Sambi. Ia melihat program KF yang dimotori oleh ustadzah Rsd cukup berhasil. Masyarakat, terutama para perempuan yang mengikuti program tersebut bisa antusias dan yang terpenting menurutnya, bisa membaca.

Panca Jiwa Pesantren yang dipraktekkan dalam kehidupan keagamaan warga oleh aktor pesantren adalah dengan mengupayakan membangun kehidupan masyarakat lebih agamis. Ada 3 hal yang sudah dilakukan, yaitu; membangun masjid di Dusun, dan yang telah

berhasil dibangun oleh aktor pesantren melalui bantuan Timur Tengah adalah 2 bangunan masjid. Adapun dana yang diperoleh dalam pembangunan masjid tersebut diperoleh dari sumbangan donator dari jaringan ustadz Skr dari Timur Tengah. Secara fisik, kedua bangunan masjid tersebut lebih baik daripada masjid hasil swadaya masyarakat. *Kedua*, membangun kelompok keagamaan baik untuk para bapak-bapak maupun ibu-ibu (kelompok Yasinan dan Tahlilan). Kelompok keagamaan tersebut sesekali diisi dengan pengajian atau pendalaman agama yang diisi oleh guru-guru dari Pesantren Minhajul Muna. Biasanya paguyuban ibu-ibu dilakukan pada siang hari, sedangkan paguyuban bapak-bapak dilakukan pada malam harinya. Di masjid milik pesantren sendiri, juga diramaikan oleh majelis taklim. *Ketiga*, memanfaatkan momen-momen besar agama menjadi lebih semarak dan religius. Contohnya adalah pada bulan Ramadhan, geliat kehidupan religius masyarakat akan nampak dimana-mana, terutama di masjid banyak warga yang datang untuk beribadah.

Ikhtiar Menjadi Desa dan Mengangkat Ekonomi Masyarakat

Banyak yang menjadi observasi saya dalam penelitian ini. Salah satunya adalah kontribusi pesantren untuk perekonomian masyarakat. Awal tahun 2011, saya melihat sapi-sapi sumbangan dari Departemen Pertanian yang dipelihara masyarakat. Pesantren Minhajul Muna

mendapatkan 26 ekor sapi. Sementara itu, 5 ekor sapi dipelihara oleh Pesantren di sebuah kandang seorang penduduk atas permintaan pak Amn, sedang yang lainnya dipelihara oleh sejumlah penduduk setempat. Adapun sistem yang dilakukan adalah bagi hasil antara pesantren dan pemelihara.

Pak Amn menceritakan bagaimana masyarakat banyak yang tidak berminat pada saat ditawarkan untuk turut serta dalam pemeliharaan sapi-sapi ini. Namun pada saat sapi-sapi tersebut datang, satu-persatu warga mengajukan diri untuk memeliharanya. Hingga kemudian, pesantren hanya mengambil 5 ekor, dan Pak Amn dibantu warga untuk pemeliharannya. Saya mendapatkan informasi bahwa sapi di dusun Sambu dapat berkembang dengan baik. Rumput dan tanaman yang menjadi makanan keseharian sapi tersedia dengan melimpah. Rumput yang ada di dusun Sambu sangat bagus untuk makanan sapi. Ini menjadikan daging sapi yang yang ditenakkan, memiliki kualitas daging yang lebih enak.

Bagaimana dengan pemasarannya? Pak Amn mengatakan tidak ada yang perlu dikhawatirkan dengan pemasaran sapi-sapi tersebut. Masyarakat dusun Sambu memiliki kebiasaan melangsungkan hajatan (pernikahan dan khitanan) secara besar-besaran. Mereka memiliki kebiasaan dalam hajatan tersebut untuk menyembelih sapi. Ini menjadikan sapi-sapi yang dikelola pesantren dan masyarakat tidak dikuatirkan pemasarannya, karena

bisa dipastikan bisa terserap oleh masyarakat dusun Sambi dan sekitarnya.

Saya juga melihat perkembangan yang cukup signifikan berkaitan dengan infrastruktur dusun. Di beberapa ruas jalan yang menuju ke dusun Sambi (termasuk pesantren), mulai diperbaiki dengan disemen sisi kiri dan kanan. Walau pembagunan jalan tidak seluruhnya pada bahu badan jalan, model lajur kanan dan kiri akan sudah cukup memudahkan alat transportasi sepeda dan jenis kendaraan roda empat. Ketika saya datang, perbaikan jalan belum sampai ke pesantren, namun saya mendapatkan informasi bahwa jalan tersebut nantinya akan sampai pula ke pesantren.

Ini tidak terlepas dari disetujuinya proposal dusun menjadi desa, yang diprakarsai oleh pesantren. Konsekuensi menjadi desa adalah harus ada jalan desa, yang menghubungkan desa satu dengan desa yang lain secara layak. Bantuan perbaikan jalan dusun Sambi itu diperoleh dari pemerintah melalui program PM2 (program Mandiri Pembangunan Masyarakat).

Perkembangan lain yang berkaitan dengan realisasi dusun menjadi desa adalah dibangunnya Balai Desa. Ketika saya datang di lokasi, balai tersebut masih dalam proses pembangunan. Ini artinya, cita-cita dusun Sambi untuk menjadi desa akan segera terwujud. Selama ini, warga berharap terjadinya pemekaran desa, dimana dusun Sambi menjadi sebuah desa, sehingga proses

pembangunan infrastruktur umum desa seperti akses jalan, administrasi desa, dan lainnya akan dapat diperbaiki dan pada akhirnya dapat mendongkrak roda ekonomi masyarakat.

Dari perbincangan dengan ustadz Karno dan Ustadz Saifudin, saya juga mendapatkan informasi tentang rancangan masyarakat dusun Sambi kedepannya jika menjadi sebuah desa hasil dari pemekaran. Gagasan dan keinginan mereka untuk membawa kemajuan desa dirumuskan dalam sebuah kelompok tim warga desa. Kelompok warga desa tersebut adalah yang tergabung dalam tim-16 terdiri dari pesantren dan warga yang peduli akan kemajuan desa. Tim-16 inilah yang menggagas kedepan semua yang berkaitan dengan kemajuan dan masa depan desa. Salah satu gagasan yang mereka rencanakan adalah menemukan komoditas pertanian unggulan bagi warga. Dan saat ini komoditas unggulan yang akan mereka berdayakan adalah jenis buah-buahan, yaitu buah manggis dan durian. Hal tersebut berdasarkan percobaan yang telah dilakukan oleh warga, ternyata buah manggis di dusun Sambi ini sangat baik, begitu pula dengan buah durian dengan rasa yang enak.

Pesantren bukan saja hanya memikirkan bagaimana mengembangkan dan memajukan pesantren, tetapi juga ikut memikirkan bagaimana masyarakat sekitar di sekitar pesantren kehidupannya lebih sejahtera. Salah satu pemikirannya adalah dengan membangun

pertanian yang bisa menjadi komoditi unggulan bagi warga. Ustadz Skr tahu bahwa sebenarnya wilayah dusun Sambi ini memiliki potensi untuk berkembang di bidang pertanian jika dibanding dengan daerah lain. Pada suatu kesempatan, beliau pernah menuturkan keinginannya untuk membangun bidang pertanian unggulan bagi warga;

Jika seandainya pemekaran desa ini benar-benar terwujud saya ingin dusun Sambi punya komoditas unggulan yang bisa menjadi andalan warga. Seperti halnya daerah di Blitar yang bisa menjadi besar karena memiliki komoditas unggulan sebagai sentra telur di Jawa. Dan saya juga berharap demikian dengan bakal desa Sambi. Disini warganya sebagian besar dalah bertani jenis kebun, dan tanahnya pun lumayan subur jika dikembangkan dan dimaksimalkan dengan baik maka tidak menutup kemungkinan akan berkembang dengan baik. Hanya saja selama ini kita belum menemukan produk unggulan pertanian yang benar-benar cocok dengan wilayah sini. Saya mengamati setelah pasca jatuhnya hasil cengkeh, masyarakat beralih ke empon-empon yang nilainya tidak tinggi. Dan kemarin ada warga yang mencoba beralih dengan menanam durian dan manggis dan hasilnya ternyata bagus, inilah yang ada di benak saya untuk anjang-ancang ke depan jika kedua komoditas tersebut bisa menjadi komoditas unggulan desa kedepannya, tentunya juga harus melalui hasil uji coba yang matang

dulu. Untuk mewujudkan bisa saja bekerja sama dengan dinas pertanian atau dari universitas bisa tidak ya?. Jikalau selama ini akses jalan menjadi kendala bagi warga untuk berkembang maka jika kelak Dusun Sambi menjadi Desa maka hal ini tidak akan menjadi kendala utama lagi karena bakal ada jalan akses menuju desa. Saya tau...hal itu masih panjang, tetapi memang harus dipikirkan dari sekarang apa saja yang bisa dikembangkan mulai dari sekarang untuk kemajuan warga.

Bukankah telah banyak kelompok Tani di dusun Sambi, pertanyaan saya kepada ustadz Skr. Menurut data yang diberikan pada saya, dusun ini memiliki lima kelompok Tani. Jawaban ustadz Skr:

Kelompok tani itu sudah agak lama bu tapi sebatas untuk beli pupuk dan kurang maksimal pengurusannya. Yang baru itu kelompok tani suka makmur. Kita punya masalah kurangnya pembinaan dari PPL kecamatan sehingga semuanya baru sebatas pembentukan. secara formal. Tetapi di kelompok tani suka makmur yang menggagas berdirinya adalah temen2 guru pondok termasuk saya, Pak Amn dan pak Anshori sekaligus jadi pengurusnya. usahanya mendirikan warung dan kolam ikan, bu

Penolakan dan Adaptasi

Tradisi berlangsung secara turun-temurun, dipelihara dari generasi ke generasi. Menghilangkannya bukan hal yang mudah. Aktor-aktor pesantren yang hidup dalam lingkungan yang masih menjaga tradisi—yang diantaranya tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam—akhirnya mereka

melakukan penolakan-penolakan yang diharapkan oleh mereka. Jadilah tradisi tersebut bisa hilang. Hanya saja dalam proses adaptasi, penolakan tersebut belum dapat menghilangkan tradisi yang ingin dihilangkan oleh pesantren.

Dalam tradisi tradisonal Jawa, tradisi *mbecek* adalah tradisi yang disorot oleh aktor pesantren seperti pak Amn dan ustadz Skr sebagai tradisi yang tidak sesuai dengan prinsip Islam, karena dianggap pemborosan, dan memiliki dampak masyarakat terjatuh hutang. Dalam pertemuan pertama dengan saya, pak Amn mengungkapkan kegelisahannya tentang tradisi *mbecek* tersebut. Bahkan secara tegas beliau menyatakan, “*saya ingin menghapus tradisi mbecek dari masyarakat.*”

Tradisi *mbecek* memang saat ini mengalami pergeseran. Setidaknya hal ini dituliskan oleh Deni Sukotjo, dalam “*Fenomena Tradisi Mbecek, Sumbangan atau Piutang?*” (sosbud.kompasiana.com). Tradisi *mbecek* merupakan kebiasaan masyarakat Jawa untuk memberikan bantuan berupa bahan-bahan makanan pokok dan atau uang kepada warga masyarakat yang memiliki hajat, baik itu pernikahan ataupun khitanan. Pada prinsipnya, aktifitas *mbecek* ini sama dengan aktifitas gotong royong yang lain, yaitu adanya keinginan untuk saling membantu.

Dahulu tradisi *mbecek* merupakan kegiatan yang rutin dilakukan oleh masyarakat ketika salah satu dari anggota masyarakat memiliki hajat, dan dahulu dilandasi oleh

prinsip gotong-royong serta rasa persaudaraan. Tetapi seiring perkembangan jaman, sudah terjadi pergeseran nilai pada tradisi *mbecek* tersebut. Jika dahulu benar tradisi *mbecek* semata-mata merupakan kegiatan menyumbang kepada saudara atau tetangga yang sedang memiliki hajat, namun sekarang lebih mengarah ke kegiatan investasi. Faktanya, dapat dilihat bahwa saat ini orang yang mempunyai hajat mencatat apa saja sumbangan dari orang lain yang datang ke rumahnya. Ini bertujuan sebagai acuan besar sumbangan yang akan dikembalikan jika seseorang yang menyumbang tadi suatu waktu juga mempunyai hajat yang sama. Memang tidak ada kewajiban untuk mengembalikan apa yang sudah diberikan, tapi secara moral kemasyarakatan akan menjadi perbincangan jika tidak melakukan hal yang sama. Sehingga, sudah terjadi transformasi nilai pada tradisi *mbecek* yang dahulu murni kegiatan menyumbang atas dasar prinsip gotong royong, menjadi kegiatan memberikan sesuatu dan mengharapkan sesuatu.

Hasil penelitian dari Jurusan Sosiologi Universitas Sebelas Maret mendukung opini di atas. Penelitian tersebut dilakukan dengan melihat bagaimana realita masyarakat dalam menyikapi tradisi *mbecek* dan belitan kemiskinan yang terjadi di Desa Temon, Kelurahan Ngrayun, Kabupaten Ponorogo. Metode penelitiannya adalah pengamatan, *FGD (focus group discassan)*, wawancara mendalam dan terlibat langsung. Penelitian

ini juga menghasilkan temuan adanya pergeseran dalam tradisi *mbecek*.

Di Temon, yang merupakan tetangga dari dusun Sambu, tradisi awal *mbecek* merupakan gotong royong dari adanya saling membantu dalam memenuhi kebutuhan untuk menggelar hajatan. Jika ada tetangga, saudara dan teman yang mengadakan hajatan, maka para tetangga beramai-ramai membantu dengan memberikan bantuan berupa bahan kebutuhan untuk menggelar hajatan tersebut. Bantuan yang diberikan biasanya berupa barang kebutuhan pokok dan atau uang. Bantuan berupa barang kebutuhan pokok diharapkan dapat membantu "nyengkuyung" lancarnya prosesi hajatan yang digelar. Bantuan-bantuan yang diberikan oleh warga masyarakat disekitar lingkungan tinggal mempunyai maksud agar apa yang sudah mereka upayakan dan lestarikan selama ini dapat terjaga. Keinginan untuk melestarikan budaya *mbecek* dilandasi oleh keinginan untuk menjaga "nguri-nguri" tradisi dan budaya warisan leluhur. Mereka meyakini bahwa tradisi-tradisi warisan para leluhur merupakan sesuatu yang akan membawa mereka kepada rasa kebersamaan, keharmonisan dan kekeluargaan yang telah menjadi prinsip dan slogan hidup mereka.

Penelitian saya menunjukkan Tradisi *mbecek* saat ini sudah tidak sesuai dengan tujuan awalnya yang ingin saling membantu, mengurangi beban dan bersama-sama bersuka cita. Sekarang tradisi tersebut berubah menjadi

ajang bisnis. Walaupun demikian, tradisi ini sampai saat ini masih berjalan. Mereka sangat percaya dengan adanya kebersamaan dan gotong royong, maka segala sesuatu akan dapat mereka selesaikan. Perubahan sebagai konsekuensi dari globalisasi juga dialami oleh warga masyarakat desa. Adanya televisi, radio dan alat komunikasi yang sudah cukup canggih menjadikan budaya luar bisa dengan sangat mudah masuk dan mempengaruhi pola perilaku dari masyarakat desa. Perubahan perilaku dan kebiasaan dari masyarakat juga berimbas pada perubahan persepsi mengenai pandangan tradisi yang selama ini mereka anut. Tradisi *mbecek* yang berkembang akhir-akhir ini ada pola pergeseran yang cukup menonjol.

Perubahan dan pergeseran yang ada dapat dilihat dari beberapa hal. Perubahan niat dan tata cara. Perubahan niat inilah yang saat ini sangat menonjol. Dulu ketika seseorang menggelar hajatan adalah dalam rangka mengumpulkan saudara, tetangga dan teman untuk bersama-sama menikmati anugerah yang diberikan oleh Allah Swt. Tetapi sekarang ini, kebanyakan dari orang yang menggelar hajatan adalah untuk memperoleh sumbangan dari tetangga, saudara, teman dan kenalan yang hasil dari perolehan sumbangan nantinya digunakan untuk keperluan hidup atau membeli barang-barang kebutuhan. Pergeseran niat inilah yang menyebabkan seseorang dalam menggelar hajatan tidak/kurang dalam mempersiapkan segala kebutuhannya. Dulu ketika akan

menggelar hajatan jauh-jauh hari sudah mempersiapkan "klumpuk-klumpuk" segala sesuatunya mulai dari barang-barang sembako dan alat-alat untuk pagelaran hajatan. Berbeda dengan zaman sekarang yang kebanyakan orang yang akan menggelar hajatan belum mempunyai modal yang cukup atau bahkan tidak memiliki apa-apa. Barang-barang yang akan digunakan untuk kebutuhan hajatan biasanya dipinjam terlebih dahulu dari toko atau meminjam uang kepada saudara atau para pengusaha sebagai modal. Hal inilah yang menyebabkan seseorang yang mengadakan acara hajatan yang tidak punya modal yang cukup menjadi terjebak ke dalam jerat kemiskinan yang sulit untuk dilepaskan. Hasil sumbangan yang diperoleh harus dikurangi untuk membayar biaya utang modal yang telah mereka gunakan dalam pagelaran hajatan, belum lagi untuk biaya persewaan alat-alat yang digunakan. Inilah yang menyebabkan tidak sesuainya antara hasil sumbangan yang diperoleh dengan besarnya beban yang harus mereka tanggung.⁹

Dalam sebuah kesempatan berbincang dengan saya, ustadz Skr juga menyatakan keprihatinannya dengan

⁹ Asfari, *Tradisi Mbecek di desa Temon kecamatan Ponorogo (Telaah pergeseran nilai gotong royong ke arah ketahanan perekonomian keluarga)*, Universitas Sebelas Maret Surakarta; 2009, diunduh dari digilib. Uns.ac.id, pada 2 Desember 2012

tradisi *mbecek*. Ia mengungkapkan bahwa di sana ada banyak makanan yang terbuang dan amat membebani masyarakat. Ustadz Skr menjelaskan bahwa mungkin di masa lalu, tradisi ini tidak berat untuk masyarakat. Namun dengan bertambahnya jumlah penduduk, Ustadz Skr menceritakan betapa ini kemudian menjadi masalah. Saat ini semakin banyak yang harus diberi pada saat *mbecek*, dan ini artinya beban untuk masyarakat. Setelah itu, Ustadz Skr melihat banyak makanan yang terbuang, dan ini adalah bentuk pemborosan atau dalam Islam *mubazir*.

Kenyataannya, tradisi ini memang masih subur berkembang di masyarakat. Bahkan pak Amn yang pada saat pertama kali menyatakan ingin menghilangkan tradisi ini, menjadi "berbeda" pada saat membicarakan tentang bantuan sapi. Beliau terlihat tidak menyetujui cara hajatan masyarakat yang menghabiskan uang dan mubazir. Pada saat saya menanyakan tentang kemana sapi-sapi tersebut akan dipasarkan, pak Amn menjawab dengan tegas, bahwa soal pemasaran tidak menjadi kendala di dusun Sambu dan sekitarnya, karena kebiasaan masyarakat yang hajatan secara besar-besaran dengan menyembelih sapi.

Demikian pula tradisi minum dan judi di masyarakat. Penghilangan tradisi minum dan judi meniscayakan pula penghilangan tradisi seni tayub karena dalam seni tersebut selalu dilakukan berbarengan dengan minum

dan judi. Mengulang kembali perumpamaan oleh ustadz Skr bahwa sampai hari kiamat, tayub akan terus berlangsung disertai minum dan judi. Pak Amn, yang sebelum di pesantren menjadi bagian dari masyarakat yang akrab dengan tayub, judi dan minum, semenjak di pesantren memutuskan untuk meninggalkannya.

Ustadz Skr yang melaksanakan *syari'ah* Islam (shalat) sejak kelas 4 SD, tidak saja menolak dirinya untuk menjadi bagian dari perilaku masyarakat tersebut, namun ia juga mengambil resiko untuk berkonflik dengan bapaknya agar meninggalkan kebiasaan yang melanggar nilai-nilai Islam. Melalui pak Amn sebagai pemimpin pesantren, beserta ustadz-ustadznya, mereka menjaga anak-anak untuk tidak melakukan tradisi tersebut. Baik pak Amn, ustadz Sfd, ustadz Skr, dan Mbak Smt, mereka sama-sama menjawab "*Insya Allah tidak ada*", ketika ditanyakan apakah ada anak-anak Pesantren Minhajul Muna yang berpartisipasi dalam arena masyarakat untuk tayub, minum maupun judi. Mbak Smt mengatakan bahwa yang berpartisipasi untuk melakukan itu biasanya mereka yang sudah dewasa, atau pemuda yang tidak lagi bersekolah.

Saya juga sempat menanyakan bagaimana dengan alumni dari pesantren, apakah benar-benar terbebas dari tradisi yang tidak diperbolehkan dalam Islam tersebut. Ustadz Skr menjawab "kami harus mengakui bahwa ada alumni yang kemudian masuk di kelompok yang biasa judi dan minum. Harus jujur kami akui ada. Tidak banyak...

mereka pemuda yang sekolah di Minhajul Muna sampai di Tsanawiyah saja".

Sangat menarik bahwa dalam penelusuran saya, ternyata tradisi tayub awalnya adalah seni Islam. Dalam makalahnya tentang *Dialektika Islam dan Kebudayaan Cirebon*, yang disajikan dalam *Annual Conference of Islamic Studies (ACIS) ke 10*, (1-4 Nopember 2010), Nasuha menyatakan bahwa tayub berasal dari kata *thayyib* yaitu berasal dari kata bahasa Arab yang berarti 'baik'. Di tempat yang tayuban berasal dari kata *thayyibah* yang menggambarkan bahwa *thariqat* pada umumnya banyak mengucapkan *kalimah thayyibah*. Tayub atau tayuban merupakan tarian yang seras dengan improvisasi bentuk dan gerak penari yang sangat menarik, dan didukung oleh tepak kendang yang menakjubkan bagi setiap penonton. Lebih dari itu, pengiring tari tayub adalah seperangkat gamelan lengkap yang biasanya berlaras *pelog* dan merupakan pengiring gamelan terlengkap dari segala macam pertunjukkan kesenian. Lebih lanjut Nasuha menggambarkan:

Penari tayub yang disebut "*tari ronggeng*" ditampilkan dengan tidak ditutup mukanya. Ini menggambarkan bahwa segalanya sudah terbuka yang oleh ulama sufi disebut *mukasyafah*. Dalam keadaan seperti itu, yang tampak bagi seorang sufi hanya satu, yaitu Allah. Itulah *maqam* (kedudukan) yang disebut *ma'rifat*. Dalam keadaan shufi seperti itu, keluarlah suluk dengan nada kerinduan seorang hamba kepada Allah. Di situ seorang *sufi* tampak seorang tokoh yang sedang mengamalkan *thariqat syathariyah*. Dari suluk itu keluarlah

sastra (*syathahat*) yang mengandung ajaran '*wujudiyah*' untuk mencapai 'martabat tujuh'. Dalam keadaan seperti itu, suara gamelan sangat riuh dan meriah secara badaniyah, tetapi seorang sufi yang merasakan nikmatnya *ma'rifat* kepada Allah tidak terpengaruh oleh apa pun, dan jiwa tidak rubah sedikitpun dari perasaan rohaniannya.

Sebagai bentuk seni yang diturunkan dari generasi ke generasi, sulit melepaskan tradisi ini dari masyarakat Sambu. Dalam pertemuan terakhir saya dengan ustad Karno, ia menceritakan bila kebiasaan tayub di hajatan semakin marak. Jika dulu hanya pada malam hari (sebagaimana yang pernah saya dilihat), maka akhir-akhir ini terjadi di siang hari. Pesta tayub di siang hari lebih ramai, karena yang datang dari dusun yang jauh akan lebih mudah. Karenanya, dalam mengantisipasi ini, pesantren melakukan budaya tandingan, yaitu memfasilitasi band bagi siswa yang berbakat seni.

Mempertahankan Kekuatan Tradisi Jawa

Tradisi Jawa adalah tradisi yang memiliki kekuatan yang besar. Dalam konteks di dusun Sambu, berikut ini ungkapan pak Amn tentang awal berdirinya pembangunan Pesantren Minhajul Muna, menunjukkan betapa tingginya tradisi ini;

Sedikitpun saya tidak mengeluarkan uang. Masyarakat bergotong royong untuk meratakan tanah ini. Bukit ini *dipapras* supaya bisa didirikan bangunan. Masyarakat sini memiliki gotong royong yang kuat. Saya tinggal menyampaikan maksud saya di rapat desa dan masyarakat

bergerak meratakan tanah ini dengan bergotong royong. Yang menjadi masalah di sini adalah air. Padahal kami tidak punya air. Makanya sebelum membangun pesantren ini, hal pertama yang saya lakukan adalah mencari sumber air. Kami mencari sumber air di atas, lalu menyambungkan ke pipa-pipa ke lokasi pesantren ini. Saya berpikir jika masalah air selesai, maka kami bisa mulai bekerja untuk meneruskan pembangunan pesantren.

Sebagai dusun yang seluas desa, saat ini Sambu memiliki delapan masjid. Tiga adalah bantuan dari Timur tengah melalui jaringan Pesantren Gontor, dan lima masjid sederhana adalah swadaya dari masyarakat melalui gotong royong. Para ustadz di pesantren dan masyarakat yang mengikuti ajaran Islam adalah penggerak berdirinya masjid-masjid dengan swadaya tersebut. Langkah mereka mendapat kemudahan dari tradisi gotong-royong masyarakat yang telah mengakar tersebut.

Lebih lanjut, saya mendapatkan konfirmasi dari pak Arf yang menuturkan bahwa berdasarkan pengalamannya, tidak ada yang perlu dikhawatirkan bila bekerjasama dengan orang-orang dari Ngrayun. Menurutnya, mereka tipikal orang yang amanah. Pengalamannya merenovasi rumah, semua tukang diambil dari Ngrayun (Sambu). Menurut pak Arf, mereka bekerja dengan baik, tidak bermalas-malasan, dan yang terpenting menurutnya, segala sesuatunya aman di rumah. Padahal, menurut pak Arf, ia dan istrinya bukan tipikal orang yang menaruh barang-barang berharga dalam keadaan terkunci. Mereka

biasa menaruh dompet, telepon genggam maupun kunci motor di sembarang tempat. Namun tidak pernah ada barang yang hilang. Hal tersebut dibenarkan oleh bu Arbaiyah, istri pak Arf.

Di sisi lain, bu Asy juga menilai dan percaya bahwa masyarakat dusun Sumbi adalah tipikal masyarakat pedesaan yang masih sederhana dan jujur (amanah). Berapapun bantuan dana yang diberikan dan mengalir untuk pesantren akan terserap semua bagi pembangunan pesantren, dan tak ada niatan sedikit masyarakat dusun Sambi untuk memanfaatkan demi kepentingan pribadi. Bahkan kadang-kadang justru mereka malah membantu *urunan* untuk menambahi walau dalam skala yang kecil. Nilai tradisi untuk tidak memiliki sesuatu yang bukan hak miliknya masih teguh terpegang.

Maka itulah, jika ada hajatan atau perayaan pesantren tradisi tersebut diganti dengan panggung musik atau istilahnya *bend-bendnan* yang syairnya tentang lagu Islami dan disana tidak ada minuman. Dan ternyata itu berhasil juga, tanpa harus ada tradisi minum *arak*. Dulu saya pernah menyaksikan sendiri bagaimana warga pada malam hari berdatangan ke acara pesantren dan menyaksikan anak-anaknya tampil. Saya melihat begitu indahny cahaya *oncor* warga yang nampak dari kejauhan yang datang menuju ke pesantren. Antusias warga ini untuk datang di Minhajul Muna ini merupakan pengalaman saya tak terlupakan. Oo yaa.. mereka dengan suka rela membawa makanan sendiri lho ke pesantren untuk dikumpulkan dan di makan bersama. Bagi saya hal itu merupakan sebuah suasana yang sangat luar biasa

Tradisi selalu memiliki kekuatan. Kekuatan tradisi

Jawa adalah pada nilai-nilai untuk ikhlas, jujur, dan tidak menyukai konflik. Karakter yang demikian tertanam pada masyarakat Jawa tradisional. Sehingga ketika kondisi alam yang tidak bersahabat, orang Jawa tetap ikhlas. Begitu pula dengan kondisi ekonomi yang tidak mendukung, sarana jalan yang tidak baik, dan pendidikan formal yang rendah, masyarakat tradisional Jawa ikhlas dan sabar menerima hal tersebut.¹⁰ Gotong-royong adalah tradisi orang Jawa yang dapat diarahkan bagi hal-hal yang baik, pembangunan sarana umum misalnya. Pembangunan sarana pendidikan dengan bergotong royong dapat mengurangi biaya. Demikian halnya dengan sarana yang lain. Minimnya faktor keuangan dapat diatasi dengan tradisi gotong-royong ini.

10 Penelitian oleh Herlani Wijayant dan Fivi Nurwianti (Jurnal Psikologi vol. 3 No 2, 2010) menunjukkan bahwa prinsip-prinsip hidup orang Jawa telah membuat orang Jawa lebih merasakan kebahagiaan dibanding suku-suku lain di Indonesia. *Hapanjang-hapunjung hapasir-wukir loh-jinawi, tata tentrem kertarabarja*. Semboyan itu mengajarkan hidup tolong-menolong sesama masyarakat atau keluarga. Masyarakat Jawa merasa dirinya bukanlah persekutuan individu-individu, melainkan suatu kesatuan bentuk “satu untuk semua dan semua untuk satu” Dari gambaran itu, tak heran pula ada sebuah peribahasa “*mangan ora mangan nek kumpul*” yang mencerminkan budaya selalu ingin kumpul dengan lingkungan sosialnya. Selain itu, prinsip hidup orang Jawa yang banyak pengaruhnya terhadap ketentraman hati ialah ikhlas (*nrima*). Dengan prinsip ini, orang Jawa merasa puas dengan nasibnya. Apapun yang sudah terpegang di tangannya dikerjakan dengan senang hati. *Nrima* berarti tidak menginginkan milik orang lain serta tidak iri hati terhadap kebahagiaan orang lain. Mereka percaya bahwa hidup manusia di dunia ini diatur oleh Yang Maha Kuasa sedemikian rupa.

Kerukunan warga adalah bagian yang juga dipertahankan. Dengan kerukunan warga ini, para aktor masuk untuk memberikan edukasi, baik untuk memperbaiki keadaan ekonomi maupun penyadaran tentang pentingnya pendidikan. Karakter orang Jawa yang menjauhi konflik adalah bagian dari filosofi Jawa yang selalu berusaha menjaga keselarasan, keserasian dan keseimbangan. Ini menjadikan manusia Jawa lebih fleksibel dalam menerima perubahan.

Dalam hal mempertahankan tradisi, menarik pendapat dari Nakamura, yang saya kutip dari pengantar buku Pranowo (2009). Nakamura, seorang antropolog Jepang, berpendapat bahwa konsep sabar, ikhlas, *slamet* yang diperkenalkan Geertz sebagai nilai utama dalam pandangan masyarakat tradisional Jawa sebenarnya bersumber dari ajaran Islam. Ia merujuk pada *The Shorter Encyclopedia of Islam*, Nakamura menunjukkan: “....istilah-istilah yang menjadi kunci tata nilai masyarakat Jawa ini sebenarnya berasal dari bahasa Arab dan bersumber pada ajaran Islam, dan pemakaian istilah-istilah tersebut dalam bahasa Jawa kontemporer sangat serasi dengan pengertian religiusnya yang asli “ (Nakamura, 1984). Istilah sabar, umpamanya, berasal dari bahasa Arab yaitu *sabr*. Istilah ini muncul dalam al-Quran dengan makna ‘sabar’ (al-Qur’an 23: 111; 28:54; 38:17)¹¹ dan ‘tawakal’

11 *Sesungguhnya Aku memberi balasan kepada mereka di hari ini, karena kesabaran mereka; “Sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang menang” (23:111).*

(al-Quran 12:18).¹² Istilah ikhlas, berasal dari bahasa Arab yang berarti ‘berbakti pada Tuhan’. Istilah ini juga sering muncul dalam al-Quran (2: 139; 4:146),¹³ sedangkan surat ke-112 dalam al-Quran dinamai Surat *al-Ikhlas*.

Baik tradisi yang diciptakan, ditolak, maupun dipertahankan oleh aktor, merupakan sintesis dari identifikasi diri aktor berhadapan dengan realitas masyarakat di dusun Sambi. Sintesis tersebut saya gambarkan sebagai berikut:

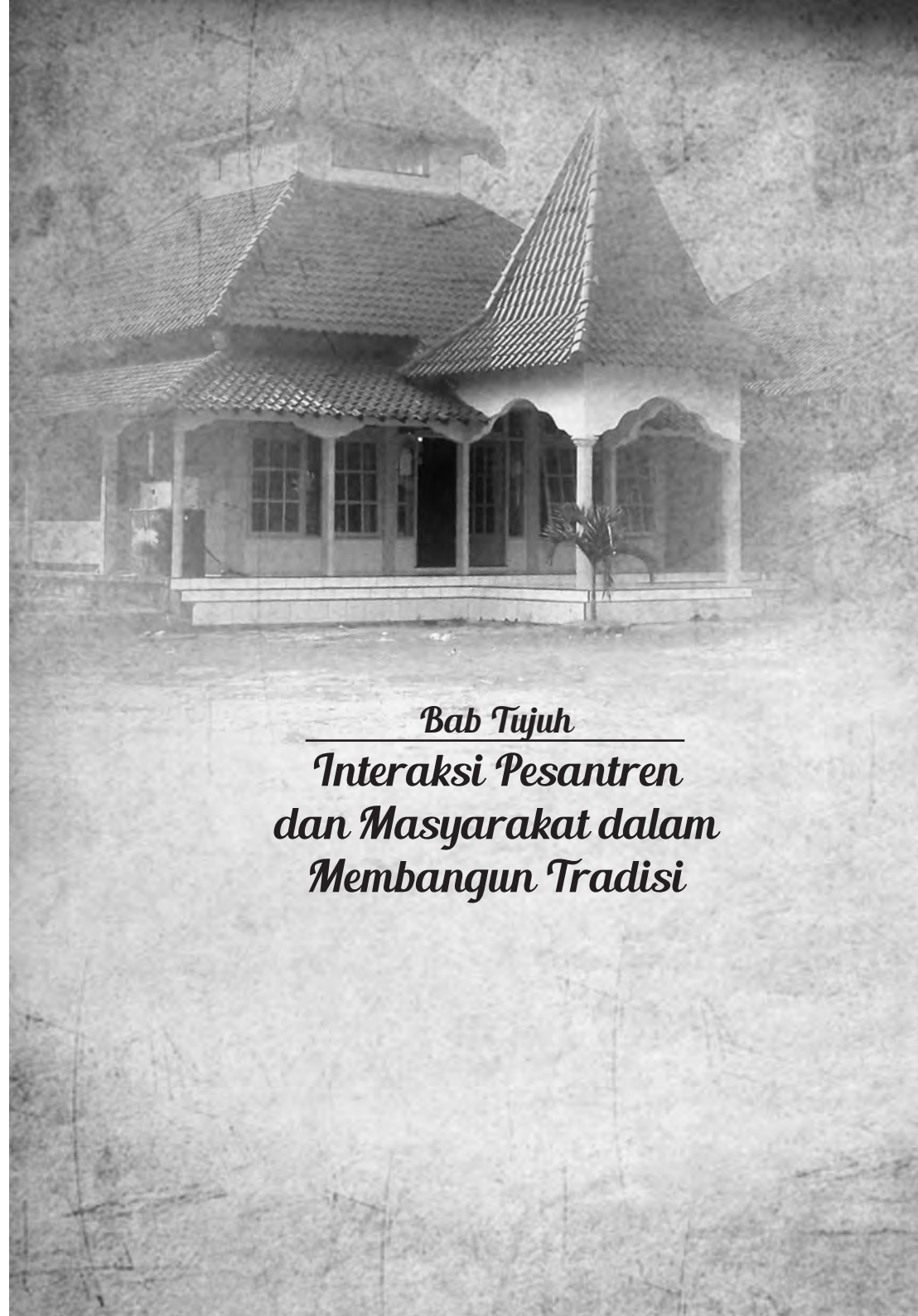
Mereka diberi pahala dua kali lipat disebabkan kesabaran mereka, dan mereka menolak kejahatan dengan kebaikan, dan sebagian yang telah kami rezekikan kepada mereka, mereka nafkahkan. (28:54). Bersabarlah atas segala apa yang mereka katakan, dan ingatlah hamba kami Daud yang mempunyai kekuatan: sesungguhnya dia amat taat (kepada Tuhannya) (38:17).

12 *Mereka datang dengan membawa baju gamisnya (yang berlumuran) dengan darah palsu. Ya'kub berkata: “Sebenarnya deirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu; maka kesabaran yang baik itulah (kesabaran-Ku)”. Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan (12:18).*

13 *Katakanlah: “Apakah kamu meperdebatkan dengan kami tentang Allah, padahal Dia adalah Tuhan Kami dan Tuhan kamu: bagi amalan kami, bagi kamu amalan kamu dan hanya kepada-Nya kami mengiblskan hati (2:139). Kecuali orang-orang yang taubat dan mengadakan perbaikan dan berpegang teguh Agama Allah dan tulus ikhlas (mengerjakan) agama mereka karena Allah. Maka mereka itu adalah bersama-sama orang-orang yang beriman dan kelak Allah akan memberikan kepada orang-orang yang beriman pahala yang besar (4:146). (10:230)*



Gambar Sintesis Aktualisasi Aktor



Bab Tujuh

Interaksi Pesantren dan Masyarakat dalam Membangun Tradisi



BAB TUJUH INTERAKSI PESANTREN DAN MASYARAKAT DALAM MEMBANGUN TRADISI

Bagaimana intersubjektivitas para aktor di pesantren dan individu-individu di masyarakat dalam membangun tradisi?. Di sini, intersubjektivitas mewujudkan diri dalam lembaga dan kelompok yang ada di masyarakat, seperti pesantren, masjid, maupun kelompok seni, yang kemudian menjadi realitas objektif, yang dalam konteks dialektika konstruktivisme akan diinternalisasi kembali.

Tradisi dalam Pesantren dan Masyarakat

Fakta bahwa pengamanan kolektif bagi eksistensi material, sangat bergantung, sejak awal, kepada pemeliharaan simultan kesepakatan komunikatif. Mengapa? Karena manusia, berdasarkan hakikatnya, hanya sanggup membentuk identitas pribadi selama mereka dapat tumbuh sebagai dunia yang dijalin secara

intersubjektif di dalam kelompok sosial tertentu, sehingga jika dari dalamnya muncul penginterupsian terhadap proses komunikatif yang ingin mencapai pemahaman tersebut, maka interupsi tersebut akan mengganggu asumsi dasar tentang kelangsungan hidup manusia, yang sama fundamentalnya dengan serangan kolektif atas alam. (Honneth, 2008: 649)

Pesantren: Memilih dan Menimbang

Pesantren Minhajul Muna didirikan oleh pak Amn dan teman-temannya dengan idealisme yang tinggi. Para pendiri memutuskan untuk menerapkan pendidikan modern yang berkiblat ke pesantren Gontor, agar perubahan yang lebih cepat bisa didapatkan pada para siswa. Namun seturut roda waktu, disadari oleh para pengajar bahwa banyak tantangan yang berat memajukan pendidikan di dusun ini. Hambatan yang paling bisa dilihat adalah dana. Dengan melihat fisiknya yang sederhana, akan terlihat bahwa pesantren ini minim dana.

Pesantren Minhajul Muna sama sekali tidak memungut biaya untuk pendidikan para muridnya. Pesantren mendapatkan dana BOS dan donatur untuk operasional. Masyarakat masih belum memungkinkan untuk dipungut biaya sekolah. Saya menanyakan dari mana pesantren mendapatkan dana untuk pendidikan para santri, jawaban pak Amn:

Kami membuat yayasan untuk pesantren ini, sehingga yayasan bisa leluasa untuk mencari uang. Dengan adanya yayasan,

maka pesantren bisa lebih leluasa bergerak. Ini juga untuk memudahkan administrasi keuangan pesantren. Selama ini pesantren mendapatkan dana dari pemerintah dan donatur. Dana pemerintah ada BOS. Juga kadang ada bantuan. Misalnya laboratorium komputer, itu dari pemerintah.

Bukan hanya karena muridnya yang berasal dari masyarakat yang tidak mampu sehingga pesantren harus menggratiskan pendidikan, namun para guru juga berhadapan dengan lingkungan keluarga dan masyarakat dusun Sambi. Ini yang membuat proses pendidikan menjadi tidak mudah.

Sebagai sekolah yang terfokus pada pendidikan agama, memang banyak yang harus dihafal oleh murid. Sebagai contoh, hadits-hadits dan ayat-ayat tertentu yang menjadi landasan pengamalan agama dalam keseharian, biasanya harus dihafalkan oleh siswa. Belum termasuk surat-surat pendek atau *juz amma*. Demikian halnya pembiasaan yang mesti dilakukan oleh murid, seperti sholat tepat waktu berjamaah, sholat malam, pendalaman agama, seperti *tarikh* (sejarah Nabi), dan hukum Islam beserta dinamika yang ada di dalamnya (fiqh). Di sinilah, sebenarnya salah satu letak penting dari aspek disiplin di pesantren. Salah satu aspek disiplin yang juga dituntut adalah tentang bahasa. Sebagai pesantren yang mengacu ke Gontor, Pesantren Minhajul Muna pun menggunakan bahasa Arab dan Inggris sebagai pengantarnya.

Ustadz Skr seolah membaca pikiran saya tentang pembiasaan memakai bahasa Inggris dan Arab yang

digunakan dalam pembelajaran. Kenyataannya, saya mendengarkan para guru mengajar dengan menggunakan bahasa Indonesia. Begitu pula untuk komunikasi sehari-hari. Padahal informasi yang saya dapatkan pada observasi awal, lantaran pesantren ini berkiblat pada Gontor, sehingga menggunakan bahasa Arab dan Inggris sebagai pengantar. Tentang hal ini, ustadz Skr menjelaskan:

Kami dulu bisa menerapkan disiplin itu. Tapi saat ini kami merasakan kesulitan menjaga semangat itu. Apalagi kami hanya punya tempat yang terbatas bagi anak-anak untuk tinggal di pesantren. Mayoritas anak-anak pulang¹, lalu mereka membandingkan bersekolah di sini dengan bersekolah di sekolah umum. Lalu kami ini dikenal sebagai sekolah yang sulit. Ini tentu beda dengan pengalaman saya di Gontor. Saya bertanya ya mengapa anak-anak di sini sulit, sedang di Gontor yang saya rasakan dulu amat berbeda. Tapi ya memang berbeda sekali, apalagi kalo kita ngomong membentuk anak-anak yang bisa kritis. Saya harus bersusah payah agar anak-anak bisa bicara, berpendapat, bertanya, namun sulit.² Tentu kita berhadapan dengan *input*, di sana murid terseleksi. Belum lagi kami punya hambatan dari lingkungan, keluarga. Ya memang harus pelan.

1 Karena keterbatasan bangunan fisik pesantren, maka pesantren hanya dapat menampung 20 santri atau siswa yang menginap atau *mondok*. Diutamakan mereka yang duduk di kelas 12 Aliyah dan anak-anak yang tempat tinggalnya jauh.

2 Salah satu yang membedakan pesantren tradisional dan modern adalah metode pembelajaran. Di pesantren tradisional, santri sangat pasif. Menyampaikan pendapat dan bertanya secara sopan, justru dilatih di pesantren modern.

Pak Amn juga mengungkapkan bagaimana idealismenya mengembangkan Pesantren Minhajul Muna dengan menggunakan dua bahasa: Inggris dan Arab sebagaimana Pesantren Gontor. Pihak pesantren tampaknya harus realistis berhadapan dengan guru dan wali murid;

Sebenarnya pada awalnya kami bisa menjalankan disiplin itu. Kita bisa mengikhtiarkan itu dengan ketat. Tapi lama kelamaan kami tidak bisa lagi melakukannya. Anak-anak mengeluh. Kami mendapat keluhan juga dari wali murid. Lalu persepsi yang ada di masyarakat sekitar sini, lebih sulit belajar di sini daripada sekolah di tempat lain. Anak-anak membandingkannya.

Pesantren sebagai institusi pendidikan Islam akan lebih efektif melakukan penanaman nilai apabila santri yang ada di dalamnya berada selama 24 jam. Secara ideal, jika santri pulang di siang harinya sebagaimana sekolah pada umumnya, maka yang didapatkan di rumah dan lingkungannya tidak boleh bertentangan dengan sekolahnya. Dengan cara demikian, pendidikan di sekolah akan berjalan lebih efektif meskipun siswa atau santri tidak menetap di pesantren. Namun karena hal itu tidak terjadi, pilihan para aktor pesantren adalah melakukan penanaman modernitas sebagaimana yang mereka idealkan, dengan sangat pelan. Di sisi lain, mereka menyadari betapa kuat tradisi itu.

Disinilah pesantren modern sebagai institusi yang menjalankan pendidikan dengan berprinsip pada nilai-nilai Islam, harus bergulat dengan nilai-nilai lingkungan

rumah siswa dan sekitarnya. Ini menyebabkan adanya tarik menarik antara pesantren dan para siswa. Para siswa terbiasa dengan lingkungan yang memiliki khasanah pengetahuan yang didapatkan sangat sederhana, yaitu pengetahuan yang hanya disosialisasikan dari rumah dan lingkungannya, tidak diteruskan di level selanjutnya, yaitu dunia pendidikan.

Hal lain yang dirasakan sulit dibentuk pada murid-murid di Pesantren Minhajul Muna, menurut ustadz Skr, adalah daya kritis siswa dan disiplin siswa. Ustadz Skr menuturkan, kritis di sini adalah kemampuan siswa untuk menyerap nilai-nilai Islam dan menghubungkannya dengan kelemahan-kelemahan tradisi yang ada di masyarakat. Ustadz Skr merasakan pula, mengajak siswa untuk disiplin diperlukan kesabaran yang sangat tinggi. Hal ini diungkapkannya ketika berbincang dengan saya tentang murid-murid Minhajul Muna.

Kami di sini harus sangat sabar. Anak-anak di sini sulit untuk diajak disiplin. Jika kita keras untuk menegakkan disiplin, mereka akan lapor pada orangtuanya dan kami mendapatkan protes dari orang tua. Beberapa anak-anak di sini dan orangtuanya juga membandingkan dengan sekolah di bawah yang lebih mudah pelajarannya. Kalau sudah seperti ini bagaimana? Wali murid tidak mendukung kami. Lalu kami mulai kendurkan disiplin anak-anak. Akhirnya kami berpikir, ya lakukan saja apa yang bisa dilakukan.

Kami merasakan makin sulit untuk mengajarkan pada anak-anak sebagaimana yang kami inginkan. Mengapa di tempat lain bisa, tapi di sini sulit? Kami benar-benar harus sabar di

sini. Dengan berbagai keterbatasan yang ada semangat kami juga harus kami jaga terus agar tidak kendor. Di samping itu, kami juga sadar dengan dualisme sistem pembelajaran yang diterapkan Pesantren Minhajul Muna kadang-kadang sangat berat buat siswa madrasah dalam mengikuti secara penuh. Sementara ada juga faktor luar dari pesantren, yaitu munculnya SMP baru yang tidak jauh dari pesantren, yang menjadikan kami harus bekerja lebih keras untuk bersaing secara kompetitif.

Sedangkan ustadz Sfd melihat persoalan ini dengan sudut pandang yang berbeda. Beliau melihat dari faktor gurunya, dan berpendapat bahwa salah satu usaha untuk memajukan pesantren adalah dengan pengembangan sumber daya pesantren, terutama guru;

Sebenarnya selain faktor fasilitas, salah satu kendala untuk kemajuan di Pesantren Minhajul Muna adalah masalah pengembangan sumber daya terutama pada para gurunya. Para guru disini sangat terbatas untuk mendapatkan informasi karena faktor tempat yang jauh dari pusat perkotaan dan kekuasaan. Lebih-lebih kami para guru jarang mendapatkan kesempatan untuk menambah pengetahuan kami seperti mengikuti workshop atau seminar yang berkaitan dengan perkembangan pendidikan dan *skill* kami. Selama ini jarang sekali ada tawaran gratis dari luar, untuk kegiatan-kegiatan semacam itu, toh jika ada kami harus membayar dan itu tidak murah bagi ukuran kami. Pesantren juga tidak mampu mengirim para guru untuk mengikuti pelatihan atau workshop. Jika ada kami jarang mengikutinya karena keterbatasan dana. Sebenarnya *sih* semangat dan berkeinginan diantara kami untuk menambah pengetahuan kuat, tapi apa boleh buat karena keterbatasan ini... yaa kami mendapatkan dengan cara lain yaitu dengan melakukan diskusi diantara kami tukar

pengalaman dan informasi. Yaa...seperti saya ini misalnya bu. Saya walaupun masih terbatas, masih berkeinginan sekali untuk melanjutkan pendidikan kejenjang lebih tinggi, ngambil S-1 di Pendidikan Islam, semoga nanti ada kesempatan ya.

Dalam kesempatan yang berbeda, ustadz Skr juga mengakui bahwa faktor pengajar juga menjadi hambatan. Ia bahkan memberi angka 25 persen untuk penanaman prinsip Panca Jiwa di pondok pesantren. Tentu ini tidak diinginkan oleh semua pengurus dan pengajar. Namun realitas di lapangan, ketika idealisme berhadapan dengan kondisi siswa dan lingkungan, angka persentase ini menjadi realistis. Menurutnya, Panca Jiwa pesantren adalah apa yang selama ini disebut sebagai pendidikan karakter. Pendidikan karakter ini amat penting, terutama agar ilmu yang ditanamkan pada anak-anak bisa dipahami dengan baik, kemudian diamalkan. Ini yang kemudian menjadi masalah apabila pendidikan karakter tidak tertangani dengan baik. Baik ustadz Skr dan ustadz Sfd menyebut bahwa faktor disiplin dan kebebasan (untuk dapat berpikir kritis) adalah faktor yang amat sulit ditanamkan.

Sebagai salah satu ustadz yang menghabiskan waktu untuk pendidikan di pelosok, ustadz Skr sebagai alumni Gontor tidak sendirian. Saya mendapatkan informasi dari pak Akr bahwa beliau juga pernah mendapatkan alumni yang mengelola pesantren jauh di wilayah terpencil di Sulawesi, yaitu Mamuju. Sedemikian sulitnya medan ke

sana, wilayah yang ditinjau tersebut diplesetkan dengan “*Mamuju adalah majumundurjung*”. Beliau menceritakan tentang perjalanan yang mendebarkan menuju pesantren tersebut, dan bagaimana rombongannya disambut dengan meriah oleh para santri.

Sangat mengesankan bahwa dengan keterbatasannya tersebut mereka menyambut kami dengan meriah. Ini adalah salah satu cerita saja. Yang lainnya, ada lagi, di Cirebon. Alumni tersebut menceritakan bagaimana dulunya nekat membuka sekolah walau belum memiliki gedung. Waktu berjalan, dan singkat kata ia menemukan jalan membangun pesantrennya. Saya ke sana, dan saya melihat pesantrennya sudah memiliki 200 santri lebih dan gedung yang bagus.³

Menurut Pak Akr, alumni Pesantren Gontor tersebar di seluruh pelosok Indonesia. Mereka memiliki beragam profesi diantaranya banyak pula yang mendirikan pesantren. Di antara pesantren yang didirikan, beberapa diantaranya berlokasi di pedesaan. Dalam hal pesantren

3 Pak Akr mengatakan bahwa pondok Gontor tidak hanya memberikan perhatian pada alumni yang “sukses”. Mereka yang ada di pelosok pedesaan juga tak luput dari perhatian pesantren Gontor. *Pak Akr* tidak menyebutnya sebagai binaan, namun beliau mengatakan bahwa kedatangan Pak Sukri (pemimpin Pesantren Gontor) maupun dirinya di tempat-tempat yang jauh dari keramaian adalah sebagai bentuk *support* Pesantren Gontor kepada aluminya agar mereka bisa berjuang dimanapun berada, termasuk di pelosok pedesaan sekalipun.

di pedesaan, terutama yang ada di pelosok, saya menanyakan apakah tidak terlalu sulit bagi pesantren yang didirikan para alumni tersebut untuk mengikuti model Pesantren Gontor. Kenyataannya, Pesantren Gontor sangat memahami bahwa masing-masing tempat memiliki persoalan yang tersendiri. Ia mengungkapkan bahwa soal fasilitas pendidikan, disiplin, maupun bahasa yang digunakan dalam kesehariannya, mungkin sulit untuk bisa menyamakan dengan Gontor, apalagi di wilayah yang sangat pedesaan. Namun yang terpenting adalah bahwa mereka menerapkan lima prinsip pendidikan yang ada di Gontor, yaitu Panca Jiwa.

Diakui oleh Pak Akr bahwa pesantren di posisi yang pelosok, memang harus melihat kondisi di masing-masing tempat tersebut. Dengan posisinya sebagai pengurus pesantren yang menjalin komunikasi dengan alumni, Pak Akr banyak menghabiskan waktunya untuk berkunjung ke alumni. Tentang pengalaman kunjungan ke pesantren yang didirikan alumni tersebut, Pak Akr punya cerita; "*Saya pernah menjumpai seorang alumni. Dia mendirikan pesantren dan memiliki 200-an santri. Setelah model Gontor benar-benar diterapkan, santrinya turun menjadi 14*"

Jelas angka 200 menjadi 14 adalah angka yang ironis. Namun cetak biru yang dapat diambil dalam pengalaman tersebut adalah interaksi. Ketika pesantren memiliki idealisme, mereka akan menginteraksikannya

dengan masyarakat penggunanya. Apabila masyarakat penggunanya tidak akomodatif terhadap idealisme pesantren, begitu pula sebaliknya, maka angka 200 menjadi 14 bisa dipahami. Namun bila pesantren melakukan adaptasi terhadap kondisi dari masyarakat penggunanya, maka realitas akan berbicara berbeda. Pesantren Minhajul Muna memilih untuk beradaptasi. Mereka mengaku tidak memperlakukakan disiplin dengan ketat, dan bahasa pengantar dalam komunikasi dan pengajaran adalah bahasa Indonesia.

Ini berbeda dengan pesantren tempat para aktor menuntut ilmu—kecuali mbak Smt yang alumni Minhajul Muna—yang menerapkan pesantren lebih mirip sebagai *total institutions* dalam konteks Goffman. Di Pesantren Minhajul Muna, *total institutions* belum dapat dilakukan. Para aktor berkuat dengan budaya masyarakat dan keterbatasan sumber daya,

Saya juga menanyakan tentang pengembangan pesantren, dan diceritakan bahwa Ustadz Skr telah membuat proposal ke Kementerian Agama untuk mendapatkan *block grant* dari Pemerintah Jepang. Ketika saya menanyakan nilai dan peruntukannya, Pak Amn menjawab bahwa dana tersebut sangat besar. Beliau mendapatkan informasi bahwa nilainya 1 milyar lebih, namun secara persis mereka masih menunggu proses. Adapun peruntukan dari dana tersebut adalah untuk manajemen SDM, sarana sekolah dan bangunan fisik.

Pak Amn menceritakan bahwa proposal sudah ada yang mengawal, namun mungkin mereka harus menunggu karena ada proses-proses yang harus dilalui.

Ini adalah salah satu langkah pesantren untuk mengikhtiarkan dana, yang dalam interaksinya dengan masyarakat tidak dapat mereka peroleh. Langkah ini juga diambil agar jika pesantren memiliki fasilitas yang bagus, maka posisi pesantren akan semakin kuat, dan mereka akan mendapatkan kepercayaan dari masyarakat lebih besar. Dengan yang ada sekarang, pesantren mengandalkan murid hanya dari daerah Sambi dan sekitarnya. Agaknya, ini menjadi penanda bahwa kemandirian pesantren dalam hal dana, masih sangat kurang. Dengan siswa-siswi yang berasal dari dusun Sambi dan sekitarnya, kemandirian finansial tidak bisa diharapkan, karena kondisi pesantren yang tidak dapat memungut SPP alias gratis. Pak Amn menceritakan bahwa mereka pernah mendapatkan santri dari kabupaten Nganjuk, namun hanya sekali saja. Ini artinya, jangkauan pesantren untuk mendapatkan siswa-siswi masih sangat terbatas.

Saya juga mengamati bagaimana para siswa-siswi pesantren menunjukkan sebagai karakter masyarakat pedesaan Sambi. Para siswa atau santri yang ada di pesantren ini, sama seperti warga ini umumnya, mereka ramah dan pemalu. Dalam interaksi selama ini, saya hanya bisa berbincang-bincang singkat dengan mereka pada saat shalat di masjid. Setelah sholat, anak-anak mengaji sambil

belajar. Mereka hanya mengungkapkan senang belajar di Pesantren Minhajul Muna. Mereka harus mempersiapkan ujian dan belajar keras. Karena pada waktu masa menjelang UNAS, anak-anak sedang mempersiapkan untuk menempuh UNAS. Saya menanyakan setelah ujian mereka akan kemana, anak-anak Tsanawiyah mengatakan bahwa mereka akan melanjutkan sekolah. Ketika saya tanyakan akan meneruskan di Pesantren Minhajul Muna atau keluar, sebagian anak-anak mengatakan mereka akan melanjutkan keluar, dan sebagian mengatakan tidak tahu. Sementara, anak-anak Aliyah hanya mengatakan tidak tahu ketika ditanyakan kemana setelah mereka lulus.

Menjelang pelaksanaan UNAS 2011 dan juga tahun 2012, para guru Pesantren Minhajul Muna yang sedang memberi tambahan pelajaran untuk anak-anak yang akan melaksanakan UNAS. Dalam kesempatan ini, Pak Amn menjelaskan bahwa semua anak kelas 3 Aliyah (6 KMI) harus tinggal di pesantren. Ini untuk memudahkan pemantauan belajar mereka. Adapun secara keseluruhan, 20-anak, anak-anak kelas 6 (Kelas 12 Aliyah) dan anak-anak yang dari desa yang tidak memungkinkan untuk pulang dan pergi ke sekolah setiap harinya. *“Memang berbeda kalau tinggal di sini. Kami lebih bisa memantau belajarnya. Tapi kondisi pesantren tidak memungkinkan semua anak tinggal. Semoga nantinya bisa begitu”*

Selain model pendidikan yang mengacu pada pesantren modern Gontor, Minhajul Muna juga memilih untuk berdiri

di atas semua golongan Islam, terutama yang terbesar di Indonesia, yaitu NU dan Muhammadiyah, sebagaimana pesantren Gontor. Saya ikut merasakan hal tersebut di pesantren ini. Pengalaman berjamaah sholat di masjid pesantren setidaknya mencerminkan hal tersebut. Ketika pak Amn menjadi Imam shalat, beliau tidak mengeraskan bacaan *bismillahir rahmaanirrahiim* sebelum membaca surat Al-fatihah dan surat yang dibacakan setelah Al-fatihah. Begitu pula tidak ada pembacaan doa qunut pada saat shalat subuh. Setelah sholat, suasana masjid sunyi dalam doa masing-masing jamaah. Ini adalah bentuk ibadah yang lazimnya dilakukan oleh kalangan Muslim Muhammadiyah di Indonesia. Namun, pada saat ustadz Sfd yang menjadi imam, ada perbedaan. Pembacaan *bismillahir rahmaanirrahiim* dikeraskan. Beliau membaca doa qunut untuk jamaah subuh, dan memimpin dzikir dan doa yang ditirukan dan diamini jamaah setelah usai sholat. Ini adalah bentuk ibadah yang lazimnya diamalkan oleh kalangan Muslim Nahdlatul Ulama di Indonesia.

Sebagaimana diceritakan oleh Pak Amn pada saya, hal ini tidak selalu berjalan mulus. Beliau menceritakan pengalamannya tentang tuduhan yang dialamatkan pada dirinya yang ingin menjadikan Pesantren Minhajul Muna sebagai pesantren Muhammadiyah. Tuduhan tersebut diinformasikan kepada kyai Hasyim almarhum, yang pada saat itu almarhum masih hidup. kyai Hasyim sendiri adalah sosok kyai yang sangat membantu pak Amn dan

teman-temannya mewujudkan Pesantren Minhajul Muna. Kyai Hasyim merupakan kyai yang sangat disegani di kalangan Nahdhatul Ulama. Pak Amn menceritakan bagaimana hal ini merupakan ujian yang berat untuk beliau. Namun ketika beliau bertemu dengan Kyai Hasyim, Pak Amn tidak mendapat teguran dan hanya diminta untuk meneruskan perjuangannya dengan kehati-hatian. Karenanya, bagi pak Amn, kyai Hasyim merupakan sosok yang sangat beliau hormati dan memberikan kesan yang mendalam.

Corak Masyarakat di Sekitar Pesantren

Para aktor pesantren yang telah menggayuh nilai-nilai baru, akan mensosialisasikan nilai-nilai tersebut, terutama apabila mereka juga berkiprah di area yang sama dengan tempat dimana mereka mendapatkan pencerahan, yaitu di pendidikan Islam modern. Tentu hal ini menjadi tantangan, apalagi bila ini dilakukan di institusi pendidikan Islam modern yang masih baru dan berada di lokasi yang masyarakatnya masih didominasi dengan prinsip yang bertentangan dengan nilai yang biasa diemban pesantren. Ketika aktor pesantren berusaha menanamkan nilai-nilai tersebut, namun terhalang lingkungan dan keluarga dari siswa. Ini dapat dipahami, karena para siswa memiliki lingkungan rumah dan keluarga yang berbeda dengan yang ditanamkan di pesantren. Penanaman nilai dan syari'at Islam ke masyarakat tentu akan lebih sulit dibandingkan siswa.

Masyarakat, terutama yang dewasa, telah mengalami penanaman nilai lebih lama, disamping mereka juga tidak mengenyam bangku sekolah yang lebih tinggi. Tantangan yang ada di masyarakat juga disebabkan karena beberapa dari mereka adalah penjaga tradisi.

Saya bertemu dengan ustadz Sfd dalam banyak kesempatan. Sebagai ustadz yang pernah tinggal di desa Baosan Lor, tentu ustadz Sfd bisa menilai sebagai orang luar desa yang melihat perkembangan masyarakat dusun Sambi, setelah ada pesantren:

Alhamdulillah, setelah berdirinya Pesantren Minhajul Muna masyarakat sudah mengalami kemajuan-kemajuan yang cukup berarti terutama dibidang pendidikan dibandingkan sebelumnya, yang SDM masyarakat yang sangat lemah, yang memiliki ijazah setingkat SMP sangat sedikit. *Alhamdulillah*, sekarang sudah mengalami kemajuan. Tidak sedikit yang lulus setingkat Sekolah Menengah Atas, bahkan sudah ada yang melanjutkan pendidikan setingkat Sarjana. Inilah berkat adanya pendidikan Pondok Pesantren Minhajul Muna dan mudah-mudahan semakin hari terus berkembang dengan pesat dan menjadi ikon perubahan masyarakat dusun Sambi desa Ngrayun. Khususnya bisa mencetak masyarakat yang baik. Semoga semakin Pondok Pesantren Minhajul Muna menjadi pondok yang konsisten pada visi dan misi Lembaga dan menjadi *Rahmatan lil-alamin*

Ini artinya, tidak secara keseluruhan masyarakat resisten terhadap apa yang disosialisasikan pesantren pada mereka. Bu Skh contohnya, setiap kali saya ke lokasi penelitian, selalu menyempatkan untuk mampir ke rumah Bu Sukesih. Perempuan ini adalah cerminan sosok

perempuan desa yang pekerja keras dan tidak banyak mengeluh. Selain pekerja keras, saya juga mengenal bu Sukesih sebagai sosok yang ramah dan sangat menjaga sopan-santun sebagaimana perempuan Jawa pada umumnya.

Sebagai pembuat camilan kolong, suatu waktu saya pernah menanyakan tentang pemasaran camilannya. Kata Bu Skh: *"Alhamdulillah bu, sae. Wonten mriki kemawon. Dateng toko-toko sekitar mriki kalian pasar Ngrayun. Menawi riyadin, kathah engkang pesen."*⁴ Kolong Bu Skh seharga seribu rupiah perbungkus saat pertama kali saya datang ke sana, yaitu pertengahan Juli 2009. Pada saat saya datang pada September 2010, harganya berubah Rp 1250. Lalu saat saya datang akhir 2011, harganya telah berubah menjadi Rp 1500. Namun pada saat saya kembali pada April 2012, Bu Kesih ternyata tidak lagi menjual kolong, tapi berubah haluan menjadi penjual pia-pia (ote-ote), karena suaminya yang bekerja membuat balai desa tidak dapat membantunya mencari singkong yang menjadi bahan baku kolong. Ketika saya menanyakan soal perubahan itu, Bu Kesih hanya menjawab singkat, *"Alhamdulillah bu"*.

Bu Skh memiliki dua orang anak yang salah satunya, yaitu anak sulungnya sedang duduk di bangku Tsanawiyah adalah siswa Minhajul Muna. Sedangkan

⁴ *Alhamdulillah*, baik bu. Di sini saja. Di toko-toko sekitar sini, dan di pasar Ngrayun. Kalau lebaran lebih banyak yang pesan.

anak keduanya masih kelas 5 SD. Bu Skh sudah berniat akan menyekolahkan di Tsanawiyah Minhajul Muna setamat SD. Begitu pula si sulung, Bu Skh berniat juga tetap akan memintanya untuk melanjutkan ke jenjang Aliyah Minhajul Muna. Saya kemudian menanyakan bagaimana dengan sekolah anaknya, dijawab, "Alhamdulillah bu, sae. Lare-lare kersanipun sekolah dhateng pak Amn. Sae⁵....."

Sosok bu Skh adalah contoh masyarakat yang mengikuti pesantren. Tidak itu saja, saya juga mendapat informasi dari Mbak Smt dan ustadz Skr, bahwa orang tua mereka telah menjauhi larangan agama, seperti judi, minum dan tayub. Bukan hal yang mudah, dan ini memerlukan waktu yang lama dan pelan. Mbak Smt menceritakan proses awal mau menjalankan sholat misalnya, orang tuanya mengawalinya dengan sholat hari raya, kemudian sholat jumat, baru kemudian sholat lima waktu.

Di masyarakat, mereka yang mengamalkan ajaran Islam dan melakukan kegiatan di masjid, disebut sebagai *wong mesjid*. Di dusun Sambu terdapat tujuh masjid, dua diantaranya bantuan dari negara Timur Tengah, dan lima diantaranya adalah swadaya masyarakat. Secara fisik, masjid bantuan Timur Tengah lebih kelihatan bagus, dan secara peribadatan juga berbeda. Sebagaimana dikemukakan ustadz Skr yang menjadi takmir di masjid Abdullah al-Hasan:

Masjid bantuan Timur Tengah melakukan peribadatan yang berbeda. Kami di masjid itu tidak mengeraskan *dzikir* dan doa, tidak juga melakukan kegiatan *tahlil* maupun *istighosah*. Ya mungkin kalau di masyarakat, kami ini *salafi*, yang ingin melakukan ibadah Islam yang murni. Kalau teman-teman di masjid yang dibangun swadaya, ya mereka melakukan dengan corak yang tradisional. Seperti orang Nahdliyin begitulah. Kalau kami kegiatan yang seperti itu hanya *yasinan*. Itu dipertahankan, untuk ajang *kumpul-kumpul* saja. Untuk mengajak masyarakat beribadah seperti ini harus pelan memang. Pertamanya ya bertanya-tanya mengapa berbeda. Lalu ya saya jelaskan pelan-pelan tuntunannya. Sedikit demi sedikit, lalu memahami. Hanya *yasinan* memang dipertahankan, banyak manfaatnya bagi kami....

Untuk masjid yang disebut oleh ustadz Skr sebagai masjid bercorak Nahdliyin, saya mewawancarai takmir masjid tersebut, yaitu pak Sodikin:

Sejatosipun masjid al-Jihad dipun bangun wonten salah satunggaling dukuh inggih meniko dukuh ganen. masjid meniko dipun bangun swadaya saking masyarakat sekitar. Sak sampunipun dipun bangun masjid meniko mulai ramai saking jamaah sabinggo kathah kegiatan-kegiatan masjid ingkang di pun laksanaaken contohipun : ngawontennaken Yasinan keliling setiap malam jumat,. ngawontenaken barjanji, ngawontenaken tabungan remaja masjid, yasinan dan istiqhosah setiap malam jumat legi wonten masjid, ngawontennaken hadroh kontemporer, ngawontenaken silaturrahmi tahunan inggih meniko silaturrahmi dumateng Pondok - Pondok Pesantren wonten wilayah Ponorogo nalika riyadin. Kanti kegiatan-kegiatan kolowahu alhamdulillah semangat masyarakat dalam menjalan ibadah terus meningkat, walaupun taksih katah kekirangan-kekiranganipun. wondene shalat jamaah kang waktu sak meniko dereng saget kalaksanaan, ingkang saget jamaah kanti rutin wonten masjid innggih meniko

5 Alhamdulillah bu, baik. Anak-anak biar sekolah di pak Amn. Bagus....

solat maghrib, lan isyak dan subuh... adapun dhuhur lan asaripun dereng saget sebab katah2ipun tiang sami pados rumput utami kerja wonten ladang sawah, lan wononipun. kecuali pas wonten TPA sholat asar kanti berjamaah.

(Masjid al-Jihad dibangun di salah satu dukuh, yaitu dukuh Ganen. Masjid ini dibangun dengan swadaya masyarakat. Setelah dibangun, masjid mulai ramai dengan jamaah sehingga banyak kegiatan yang dilaksanakan, contohnya yasinan keliling setiap malam Jumat, barzanji, tabungan remaja masjid, yasin dan tahlil setiap malam jumat legi di masjid, hadrah kontemporer, silaturahmi tahunan ke pondok-pondok pesantren di wilayah Ponorogo di saat lebaran. Hingga banyak kegiatan seperti itu *Alhamdulillah* semangat masyarakat semakin tinggi meskipun masih banyak kekurangan. Seperti shalat lima waktu tidak dapat dilakukan lima waktu. Yang bisa rutin adalah isya, maghrib dan subuh. Adapun dhuhur dan ashar belum bisa sebab kebanyakan mencari rumput dan bekerja di lading, sawah dan hutan. Kecuali yang TPA, sholat Ashar dengan berjamaah)

Adapun pak Kyd dan pak Swd, mewakili kelompok yang berbeda di dusun ini, dan diungkapkan oleh ustadz Skr bahwa saat ini terdapat arus masyarakat yang memiliki pendapat seperti mereka berdua. Ustadz Skr membahasakan sebagai *trend* di dusun Sambu, yaitu *kabeh diwori*:

Tayub, Main, Omben meniko sampun dados pakulinan menopo saged nggih dipun lereni...? Pancen gandenganipun Tayub meniko nggih minum kalih main...Kulo sejatosipun nggih mboten mangertos, sampun saprono saprene pakulinan meniko dilampahi... Tuntunan agami Islam meniko pancene ngajak dhateng kasaenan tur nggih sampun sakwancine menawi tiyang

gesang meniko nglampahi tuntunan lan paugemanipun agami... ananging pakulinan ingkang dipun lampahi tiyang-tiyang mriki lak nggih mboten ngrugekaken liyan to...Menopo mboten saged sedayane dipun lampahi...? Sedoyo dipun wori... Kulo dereng saged mbayangaken menawi pakulinan meniko mboten wonten malih dhateng dusun ngriki...menopo nggih gentose...?

Tayub, main judi, minum-minum sudah jadi kebiasaan apakah bisa dihentikan...? itu semua memang sudah menjadi pasangannya tayub itu yaa juga minum dan judi... sesungguhnya saya juga tidak mengerti..sudah lama kebiasaan itu dijalani. Ajaran Islam memang mengajak kepada kebenaran dan sudah seharusnya orang hidup itu menjalani tuntunan dan aturan agama. Tetapi kebiasaan yang dijalani orang-orang disini kan tidak merugikan orang lain kan... apakah semua tidak bisa dijalankan...? semuanya di temani ...? Saya belum bisa membayangkan apabila kebiasaan itu tidak ada di desa ini...apa yaa gantinya?)

Dalam praktiknya, saya melihat pada proses hajatan yang dilakukan oleh warga. Pada sore hari, mereka mengundang band anak-anak untuk bermain musik, yang banyak menyajikan lagu religi, dan di malam hari mereka mengundang tayub, bermain judi dan minum-minum. Masyarakat yang demikian, menurut ustadz Skr juga ada yang mau melaksanakan syari'ah agama, dan berkembang di masyarakat dusun "*kabeh diwori*". Dua buah kata yang menunjuk bahwa perintah dan larangan, dilakukan bersama-sama. Mereka yang *kabeh diwori* ini, bersama-sama dengan *wong abangan* yang sering berkumpul sembari minum dan judi, disebut oleh ustadz Skr sebagai *wong kalangan*. "*Mereka itu kerjanya kalau ngumpul*

ya ngalang. Ngalang itu berputar, membentuk lingkaran, untuk minum dan judi.”

Mbak Smt juga memberikan informasi pada saya bahwa terdapat sebagian masyarakat yang mayoritas kalangan tua, mereka sangat sulit untuk diajak menjalankan syari’at Islam, walaupun karena usianya, mereka tidak lagi datang di tayub dan minum-minum. Dalam suatu kesempatan, saya yang duduk-duduk di toko Bu Rnm, terlibat perbincangan dengan Bu Smr (dan ibu-ibu yang lain), yang datang menjemput cucunya di TK Minhajul Muna. Saat datang menjemput, ia membawa *rinjing* yang berisi rumput, untuk makanan kambing yang dipeliharanya. Bersama suaminya, Bu Smr menceritakan bahwa mereka dititipi cucu, karena anak perempuan dan menantunya memilih bekerja di Kalimantan. Ya, ini adalah salah satu fenomena di masyarakat dusun Sambu, banyak kaum mudanya memilih Kalimantan untuk bekerja, dan sebagian kecil di Malaysia. Sebagaimana pula pak Amn, yang memiliki saudara yang tinggal di Kalimantan.

Hari berikutnya, saya bertemu kembali dengan bu Smr. Saya lagi-lagi menanyakan tentang kewajiban muslim untuk menjalankan shalat maupun puasa;

Sejatinipun kulo inggih percados dumateng ajaran-ajaran Islam ingkang dipun ajaraaken Pak Amn, ananging kulo inggih percados bileh engkang kulo lampahi puniko inggih leres amargi mboten nerak aturanipun Gusti Allah. ...Kulo inggih mboten mboten rusak lan nglanggar tatananipun masyarakat mrikilan punopo engkang kulo yakini

puniko inggih sampun dilampahi turun tinuron kalih embah-emabah kulo.

(Sebenarnya saya juga percaya pada ajaran-ajaran Islam yang disampaikan Pak Amn, Akan tetapi, saya juga percaya apa yang saya kerjakan juga pada jalan yang benar, sebab tidak melanggar aturan dari Tuhan. Saya juga tidak merusak dan melanggar aturan-aturan masyarakat disini dan apa yang saya yakini sekarang ini sudah ada sejak nenek moyang saya dulu).

Ia kemudian melanjutkan:

Wekdal kulo dereng nglampahi sholat lan siyam kados pak Amn...ananging kagem kulo kiambak, ibadah punopo ingakng sampun kulo lampahi puniko sampun cekap, Gustiallah tansah wonten manah kulo lan kulo tumansah iling dumateng Gustiallah...kulo injih percados menawi Gustiallah sampun ngertos punopo ingkang kulo lampahi sakniki...

(Sampai saat ini saya belum pernah menjalankan sholat dan puasa sebagaimana pak Amn. Akan tetapi buat saya, ibadah yang sudah saya kerjakan sudah cukup, Tuhan selalu ada di hati saya dan saya selalu ingat pada Tuhan. Saya juga percaya bahwa Tuhan sudah tahu apa yang sudah saya jalani selama ini...)

Fenomena lain yang saya jumpai adalah Eff, yang mewakili sedikit anak muda di dusun Sambu yang meneruskan kuliah. Sambil membantu Pak Amn di pesantren, hari-harinya disibukkan oleh kuliah. Eff saat ini kuliah di STAIN Ponorogo setelah menyelesaikan Tsanawiyah dan Aliyah di Minhajul Muna. Saya sempatkan berbincang-bincang dengannya di depan Polsek Ngrayun.

Ia menceritakan bahwa sudah biasa baginya pulang-pergi ke Ponorogo, dari Sambu. Ia sendiri mengakui kadang ia harus fokus mengerjakan tugas dan terlalu lelah apabila pulang. Dalam kondisi seperti itu, tempat yang ia pilih untuk fokus di tugas kampus adalah rumah Bu Asy. Jadi dapat dikatakan, Bu Asy adalah ibu asuh, tidak saja bagi murid Minhajul Muna yang meneruskan di Gontor, tapi juga bagi orang-orang yang ada di Minhajul Muna itu sendiri.

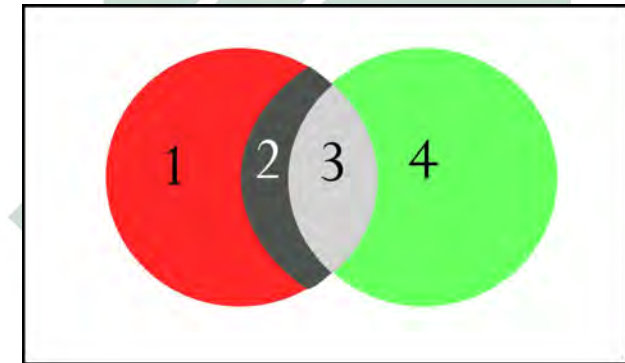
Eff adalah bagian dari alumni Minhajul Muna, dan masyarakat Sambu yang saat ini dikader oleh pesantren, disamping yang bertebaran di Blitar, Bondowoso, maupun Bogor. Mereka nantinya akan kembali ke pesantren untuk mengembangkannya menjadi lebih maju. Mereka juga diharapkan oleh pesantren untuk bisa lebih mengembangkan masyarakat.

Masyarakat Multi Dimensional

Salah satu tuntunan Islam kepada pemeluknya adalah kewajiban untuk menjalankan syariat agama. Syariat agama merupakan ketentuan tentang hal-hal yang wajib dan dilarang oleh Islam. Selain ketentuan bahwa setiap manusia harus baik kepada sesamanya, Islam juga mewajibkan kepada pemeluknya untuk menjalankan shalat lima waktu, puasa, zakat, maupun haji sebagaimana tertera dalam rukun Islam. Adapun larangan Islam kepada pemeluknya adalah minum minuman keras, judi, makan daging babi, kebebasan seksual (termasuk di dalamnya

adalah erotisme).

Dalam konteks penelitian ini, larangan agama yang berkembang di masyarakat dusun Sambu, yang merupakan keprihatinan dari pesantren adalah minum minuman keras, judi dan tayub (sebagai bentuk erotisme). Dengan kehadiran pesantren, sebagian masyarakat telah meninggalkan larangan-larangan tersebut. Saya coba membuat skema tentang pemetaan masyarakat pasca keberadaan pesantren sebagai berikut:



Skema Pemetaan Masyarakat Pasca Pesantren

Penjelasan Gambar:

Dalam konteks Geertz, mereka adalah kelompok santri

1. Masyarakat yang tidak melakukan perubahan kehidupan agamanya setelah keberadaan pesantren, tidak menjalankan syariat agama, meskipun dalam kelompok pengajian mereka ikut sebagai anggota. Dalam konteks Geertz, mereka adalah kelompok abangan, dan di dusun Sambu disebut sebagai *wong*

abangan.

2. Diantara *wong abangan*, terdapat orang-orang yang memiliki kebiasaan minum, judi dan tayub, sementara kelompok masyarakat yang tua, tidak melakukannya lagi. Mereka ini disebut sebagai *wong kalangan*, yaitu orang-orang yang bila bertemu dengan kelompoknya membentuk lingkaran untuk minum dan judi (*gaple*)
3. Dalam oposisi yang tidak terlalu diametral, terdapat masyarakat yang terus mempertahankan tradisi yang bertentangan dengan Islam, seperti tayub, minum dan judi, namun bisa menerima tuntunan agama seperti shalat, puasa, dan melakukan aktivitas pengajian yang ada di masyarakat. Di dusun, ini disebut sebagai *wong kabeh diwori*. Secara otomatis, *wong kabeh diwori* ini juga termasuk *wong kalangan*.
4. Masyarakat yang telah menjauhi larangan agama dan menjalankan perintah syariat Islam. Di dusun Sambu, mereka disebut sebagai *wong mesjid*. Mereka adalah:
 - Komunitas pesantren seperti guru, santri (siswa-siswi) dan alumni.
 - Para anggota masyarakat yang mengikuti tuntunan agama sebagaimana yang dilakukan oleh pesantren

Berdasarkan hal tersebut, setelah kehadiran Pesantren Minhajul Muna, terdapat corak masyarakat yang lebih

beragam. Belum lagi mulai menggeliatnya ekonomi, dengan diprakarsainya pembangunan warung dan kolam ikan oleh sebagian masyarakat dan aktor di pesantren. Masyarakat dusun Sambu terlihat lebih multi-dimensional. Ini menjadi bagian untuk lebih memahami masyarakat Islam di Jawa pedalaman. Sebagaimana diungkapkan oleh Azra (2009: XV), yang mengutip pandangan Ricklefs, bahwa Islamisasi masyarakat Jawa adalah transisi-transisi budaya yang terus berlanjut. Setelah mungkin seribu-tahun menerima Hindu, orang-orang Jawa mulai menerima Islam. Tetapi Islamisasi Jawa tidaklah berjalan linier; sejarah Islamisasinya sangat kompleks, penuh dengan kejutan-kejutan sepanjang lebih 600 tahun sejak Islam pertama kali datang, dan itu belum selesai. Dalam kerangka itu, sejak Islam pertama kali datang ke Jawa pada sekitar abad ke-14, terlihat adanya tensi serta konflik antara Islam dengan kepercayaan dan budaya lokal Jawa. Tetapi dalam perjalanan Islamisasi selanjutnya selama sekitar empat setengah abad, orang-orang Jawa akhirnya melihat diri mereka secara alamiah memiliki identitas pokok yang didefinisikan Islam.

Hal yang menarik adalah adanya kelompok kedua dalam skema pemetaan di atas. Untuk memahami hal ini, saya mendapatkan inspirasi dari buku *Memahami Islam Jawa* (2009: 12) karya Pranowo yang mengambil pendapat Nakamura, bahwa Geertz disesatkan oleh fokus antropologis konvensional yang lebih tertuju pada "Tradisi

Kecil” (*Little Tradition*) ketimbang “Tradisi Besar” (*great Tradition*). Sejauh menyangkut masyarakat Muslim, dalam pandangan Nakamura, perbedaan antara “Tradisi Kecil” dan “Tradisi Besar” cenderung menyodorkan batas-batas intelektual bagi para antropolog. Dikhotomi ini melibatkan pembagian kerja dimana seorang antropolog, karena dia fokus pada studi tentang “Tradisi Kecil”, lepas dari studi tentang “Tradisi Besar” dalam Islam (yaitu, al-Quran, Hadis, serta kitab-kitab lainnya), meskipun dalam kenyataannya, tradisi besar itu dipelajari secara aktif dan sering dirujuk sebagai sumber normatif oleh masyarakat Muslim. Dalam konteks tersebut, bisa dipahami tentang tindakan beberapa masyarakat yang melaksanakan dan menjalankan Islam dan saat yang bersamaan adalah masyarakat yang memiliki tradisi kecil. Ini adalah bentuk tradisi yang tidak reflektif, yang seringkali dilakukan oleh masyarakat pedesaan.

Saya menyitir pendapat Redfield dalam Pranowo (2009: 13) sebagai berikut:

Dalam sebuah peradaban terdapat “Tradisi Besar” sejumlah kecil orang-orang reflektif, dan juga terdapat “Tradisi Kecil” sekian banyak orang-orang yang tidak reflektif. “Tradisi Besar” diolah dan dikembangkan di sekolah-sekolah atau kuil-kuil (candi); “Tradisi Kecil” berjalan dan bertahan dalam kehidupan kalangan tak berpendidikan dalam masyarakat-masyarakat desa. Tradisi filsuf, teolog, dan sastrawan adalah tradisi yang dikembangkan dan diwariskan secara sadar; sementara tradisi orang-orang kecil sebagian besar adalah hal-hal yang diterima apa adanya (*taken for granted*) dan

tidak pernah diselidiki secara kritis ataupun dianggap patut diperbaiki dan diperbarui

Menurut Pranowo (2009:15), konsep Redfield tentang tradisi besar dan tradisi kecil ini sangat membantu dalam mendorong para antropolog untuk menempatkan subjek studi mereka dalam konteks yang lebih luas. Ketika seorang antropolog mempelajari masyarakat primitif yang terisolasi, konteksnya adalah komunitas itu sendiri beserta kebudayaan lokalnya yang ada kala itu. Akan tetapi, ketika mempelajari masyarakat petani atau komunitas yang mirip petani serta budaya mereka, konteksnya lebih diperluas hingga mencakup unsur-unsur tradisi besar yang ada atau yang pernah ada dalam interaksi dengan budaya lokal dan kekinian

Hal lain yang menunjukkan lebih beragamnya masyarakat, ditunjukkan dengan lebih berpendikannya masyarakat. Generasi muda tidak lagi memiliki pendidikan formal sebatas SD. Saya mendapati kenyataan, bahwa masyarakat dusun Sambu sangat menerima kehadiran pesantren. Sebagaimana diungkapkan oleh pak Kyd:

Tiyang mriki remen madheg pondok pesantren meniko, lare-lare saged sinau supados pinter...mboten kados tiyang sepahipun, SD mawon mboten lulus.....Rumiya tiyang mriki, sekolahipun paling dhuwur SD, niku mawon kathah ingkang mboten sampe lulus..kathah kahanan ingkang dados sebabipun, wonten sing amargi biaya, wonten sing amargi tebih, wonten sing pancen mboten gadhah niat sing kuat, wonten sing dikengken ewang tiyang sepahipun... Sakniki sampun sekeco, menawi sekolah saged dhateng

pondok, celak, mboten ngedalaken biaya tur nggih saged angsal pamulang agami...Kantun nari lare kalih tiyang sepahipun kemawon.

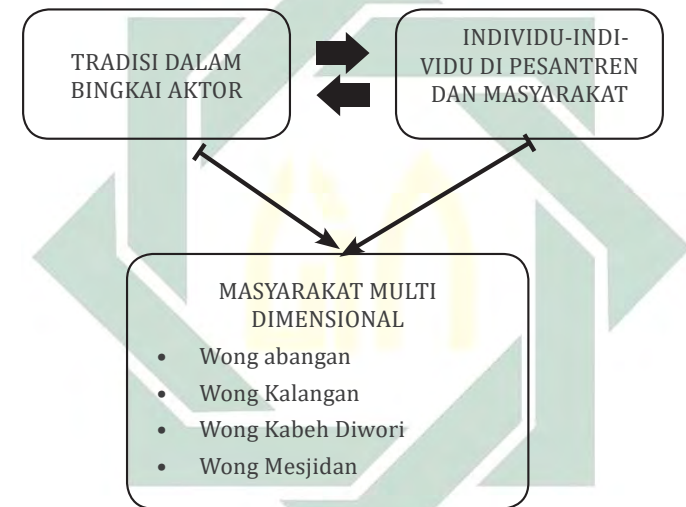
(Orang disini senang akan berdirinya pondok pesantren, anak-anak dapat belajar supaya pintar...tidak seperti orang tuanya, yang SD saja tidak lulus...Dahulu masyarakat daerah ini, sekolahnya paling tinggi SD, itu aja banyak yang tidak sampai lulus...banyak keadaan yang menjadikan sebabnya, ada yang karena biaya, ada karena yang jaraknya jauh, ada yang memang tidak punya niat yang kuat, ada yang memang dilarang orang tuanya...sekarang kondisinya sudah baik, ketika dapat sekolah di Pondok, lebih dekat, tidak mengeluarkan biaya malahan dapat pelajaran agama..tinggal menawarkan kepada orang tuanya saja)

Alumni Pesantren Minhajul Muna juga ada yang dipercaya oleh Bu Asy untuk mengajar PAUD. Saat ini, Bu Asy sedang mengembangkan PAS (Pesantren Anak Sholeh), yaitu sekolah PAUD yang berada di bawah pondok pesantren Gontor. PAS saat ini sudah tersebar di 60 tempat yang ada di Ponorogo. Tiga alumni dari Minhajul Muna telah direkrut sebagai guru di PAS. Saat ini, Bu Asy meminta tiga guru lagi dari Minhajul Muna untuk PAS. Secara keseluruhan perkembangan PAS sangat pesat sehingga membutuhkan tenaga-tenaga pengajar yang lebih banyak lagi.

Di sisi lain lagi dari aspek keberagaman masyarakat dusun, terdapat kader-kader Minhajul Muna di Bogor, Blitar, Bondowoso, maupun di Gontor dan STAIN. Ini merupakan bentuk rancangan pesantren ke depan agar

bisa lebih berjalan lebih baik, dan diisi orang-orang yang memiliki wawasan keilmuan dan budaya yang beragam. Terdapat pula karakter masyarakat seperti Bu Skh, yang merasa tidak memiliki ilmu yang memadai, mereka ikut saja mana yang baik.

Berdasarkan pemaparan di atas, maka sintesis dari intersubjektivitas aktor dan masyarakat dalam kehidupan keberagamaannya, dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar Sintesis Masyarakat Pasca Berdirinya Pesantren



Bab Delapan

Mengkritisi dan
Mengkomunikasikan
Tradisi



BAB DELAPAN MENKRITISI DAN MENGKOMUNIKASIKAN TRADISI

Bagaimana kesadaran kritis beroperasi dalam konstruksi modernitas aktor?. Berdasarkan data di lapangan, kritis didapatkan aktor dari pendidikan modern mereka di pesantren, yang menggerakkan aksi untuk melakukan pembebasan di masyarakat, yang kemudian dikomunikasikan dalam intersubjektivitas aktor pesantren dan individu di masyarakat.

Kritis itu Berawal dari Dunia Pesantren

Para aktor pesantren yang ada dalam penelitian ini adalah mereka yang dididik dalam kultur yang merujuk pada Pesantren Modern Gontor. Dengan tipikal pesantren modern seperti Gontor dan Ar-Risalah, serta Darul Istiqomah, santri yang ada di dalamnya ditanamkan prinsip Panca Jiwa Pesantren. Panca Jiwa

yang ditanamkan tersebut berisi nilai-nilai seperti keikhlasan, kesederhanaan, mandiri, *ukhuwah Islamiyah* dan kebebasan. Para santri menetap 24 jam di pesantren, sehingga lingkungan rumah dan sekitar yang ditanamkan lebih awal ke santri, bisa terhapus oleh sistem pendidikan pesantren modern tersebut. Dalam hal ini, prinsip yang ditanamkan pada individu telah menggantikan pengetahuan awal mereka.

Saya menggarisbawahi tentang kebebasan sebagai bagian dari Panca Jiwa pesantren, yang telah memberikan makna yang besar pada aktor pesantren terhadap apa yang telah mereka lakukan selama ini. Arti bebas¹ dalam Panca Jiwa, sebagaimana dirumuskan oleh pendiri Pesantren Gontor, KH. Zarkasyi, ditekankan pada perbuatan berpikir dan berbuat, yaitu bebas menentukan masa depannya. Dengan prinsip jiwa bebas ini, para santri harus bebas dalam memilih dan menentukan jalan hidupnya di masyarakat kelak, dengan jiwa besar dan

1 Saya patut menggaris bawahi, bahwa bebas yang dimaksudkan di sini bukan dalam artian liberal sebagaimana dilakukan oleh kalangan tertentu dalam masyarakat Islam. Kalangan ini mengedepankan rasio secara bebas dan memberi konsekuensi pada tindakan mereka yang menolak bentuk-bentuk ibadah sebagai tidak rasional, seperti sholat dan puasa. KH. Zarkasyi menyatakan hal ini sebagai kehilangan arah dan tujuan serta prinsip. Arti bebas disini harus dikembalikan kepada aslinya, yaitu garis-garis disiplin yang positif dengan penuh tanggungjawab, baik di dalam kehidupan pondok dan masyarakat. Diceritakan oleh Afdhila, para santri Gontor yang melakukan pelanggaran atas prinsip bebas sebagaimana yang digariskan pesantren, maka pesantren secara tegas akan memberikan hukuman pada santri tersebut. Pada pelanggaran yang dianggap berat, bisa dikeluarkan dari pondok.

optimis dalam menghadapi kesulitan.

Dalam diskusi saya dengan aktor, prinsip bebas yang ditanamkan pada Panca Jiwa tersebut, menjadikan santri kritis terhadap pengetahuan awal yang diterima mereka. Artinya, terdapat proses kesadaran kritis santri ketika mereka menyadari tentang pengetahuan awal yang diperolehnya bertentangan dengan nilai-nilai yang disosialisasikan di pesantren. Panca Jiwa yang didapatkan tersebut kemudian juga disosialisasikan kepada para siswa di Minhajul Muna. Ustadz Skr menyebutkan bahwa Panca Jiwa adalah pendidikan karakter. Pendidikan karakter adalah pendidikan untuk mengarahkan peserta didik untuk karakter mereka, yaitu watak dan kepribadian yang bernilai kebajikan seperti jujur, berani bertindak, dapat dipercaya, hormat pada orang lain dan menghargai sesama (Kementerian Pendidikan Nasional, 2010:3). Adapun pendidikan karakter terdiri dari dan berbasis pada beberapa hal yang menurut Khan (2010:2), berbasis nilai religius (wahyu Tuhan), nilai budaya (budi pekerti), dan berbasis potensi diri (mampu mengembangkan potensi diri yang baik yang dimilikinya).

Hal yang ia rasakan di Pesantren Gontor adalah kekuatan pada pendidikan karakternya. Ini yang menurutnya ingin dilakukan di Pesantren Minhajul Muna. Gambaran tentang pendidikan yang ia peroleh di Gontor adalah:

Nilai sebuah kebersamaan, dan metode pendidikan yang diterapkan kyai ke guru, santri dan keluarga, serta *open managemennya*. Kyai menjadi teladan dari berbagai hal, keilmuan, *open managemen*, ekonomi dan prestasinya. Kyai mendidik guru dan santri dengan berbagai cara, yang semuanya tidak terlepas dari panca jiwa pondok. Untuk melakukan di sini, perlu kegigihan dan yang lebih penting setiap organisasi dan lembaga harus ada kaderisasi.

Di Pesantren Minhajul Muna telah dilakukan pendidikan untuk mendukung daya kritis dan kreativitas siswa-siswi. Hal ini diungkapkan oleh Mbak Smt yang memiliki pengalaman sebagai murid di Tsanawiyah dan Aliyah Minhajul Muna. Ia merasakan adanya keakraban dan kedekatan yang dibangun oleh para guru agar siswa memiliki kebebasan untuk banyak bertanya dan kritis terhadap lingkungannya. Kalau *toh* kenyataannya membangun daya kritis sangat sulit—seperti pernah diungkapkan oleh ustadz Skr—hal itu tidak terlepas dari lingkungan siswa-siswi itu sendiri.

Kritis dilalui dengan melakukan “kritik”, yang juga berarti proses menjadi sadar, atau refleksi diri atas rintangan-rintangan, tekanan-tekanan dan kontradiksi-kontradiksi yang menghambat proses pembentukan diri. Kritik memiliki arti juga untuk tujuan emansipatoris, yaitu pembebasan. Pembebasan dalam konteks di Pesantren Minhajul Muna adalah bagaimana aktor melakukan tindakan nyata untuk membebaskan masyarakat dari kebodohan, tradisi yang non Islami, dan juga berusaha

menjawab masalah kemiskinan masyarakat. *Man Jadda Wajada!!!*” Kalimat ajaib berbahasa Arab ini bermakna ringkas tapi tegas: “Siapa yang bersungguh-sungguh, akan berhasil”²

Dalam konteks pesantren, pembebasan ini kemudian melalui intersubjektivitas diantara aktor dan individu di masyarakat. Terkait dengan kritis yang dilalui dengan Panca Jiwa pesantren, Ustadz Skr menuturkan:

Bebas disini bukan berarti bebas tanpa batas, bu. akan tetapi bebas yang masih dalam koridor sebagai santri dan muslim. Pondok tidak pernah membatasi alumninya untuk menjadi apa dan bagaimana di masyarakat akan tetapi pondok menganjurkan berbuatlah untuk umat sesuai dengan kemampuan masing-masing. Jadi, alumni Minhajul Muna bebas untuk menentukan pilihan hidup dan berjuang. Kebebasan diletakan di nomor yang kelima karena kebebasan bisa dilakukan apabila 4 nomor di atasnya sudah bisa dilakukan dan direnungi.³

2 Kalimat ini menjadi fenomenal ketika Novel *Negeri 5 Menara*, karya Anwar Fuadi yang terinspirasi dari pendidikannya di Pesantren Gontor difilmkan

3 Saya juga melakukan konfirmasi kepada Afdhila, alumni Pesantren Gontor yang seangkatan dengan ustadz Skr. Ia menyatakan bahwa pesantren Gontor juga melakukan pemeriksaan terhadap buku-buku yang dimiliki oleh santri, terutama mereka akan menyita buku-buku tentang klenik dan yang dapat mengikis akidah santri. Ditanamkan pada santri untuk bisa menyampaikan pendapat “berani, benar, namun sopan”. Karenanya demonstrasi tidak dibenarkan karena melanggar kesopanan. Demikian halnya, sulit menemukan liberalisme, karena pesantren ini adalah representasi dari mayoritas umat Islam di Indonesia yang berpendapat bahwa dalam ajaran Islam terdapat dalil-dalil yang bersifat *Qath’i*, yaitu hukum Islam kategori syariah tidak diperlukan *ijtihad* karena kebenarannya bersifat absolut/mutlak, 100 %, tidak bisa ditambah atau dikurangi, misalnya, sholat lima waktu, puasa, zakat, haji, keharaman memakan bangkai dan darah, larangan durhaka kepada kedua orang tua, dan lain-lain.

Kebebasan yang ditanamkan dalam pesantren juga memberikan dampak pada kekritisannya mereka untuk tidak terbelenggu pada ikatan ideologis tertentu dalam mewujudkan Pesantren Minhajul Muna. Berdiri di atas semua golongan adalah bentuk keterbukaan para aktor yang didapatkan dari dunia pendidikan pesantren modern mereka. Tidak mengherankan bila Gontor yang merupakan pesantren dengan keterbukaan untuk berdiri di atas semua golongan, melahirkan tokoh Islam lintas golongan, mulai dari Nahdhatul Ulama (KH Hasyim Muzadi, mantan ketua PB NU), Muhammadiyah (Din Syamsudin, Ketua PP Muhammadiyah), Hidayat Nur Wahid (mantan Presiden PKS), sampai yang bercorak pluralistik (almarhum Nurcholish Madjid) dan Islam radikal (Abu Bakar Baasyir).

Dari Kritik ke Aksi: Pembebasan dari Keteringgalan Pendidikan dan Ekonomi

Pak Amn adalah sosok sentral yang mewujudkan Pesantren Minhajul Muna. Hal yang selalu dia katakan adalah “*Pesantren ini adalah mimpi saya*”. Pak Amn mengisahkan bagaimana fisik bangunan pesantren berusaha diwujudkan, ketika tanah untuk bangunan

Yang kedua adalah *zhanni*, kebenaran nisbi/relatif, sebab merupakan *zhann* (prasangka) seorang mujtahid mengenai hukum sesuatu yang dianggapnya sebagai hukum Allah melalui *ijtihad*. Oleh karena itu, fikih dalam pengertian ini disebut juga dengan fikih *ijtihad*. Seraya tetap harus sejalan dengan tujuan dan semangat hukum Islam, yaitu menciptakan *kemaslahatan* (yang baik) dan menghindari *kemudharatan* (yang buruk)

telah diperolehnya. Beliau membeli tanah yang sekarang menjadi lokasi pesantren dengan harga 3 juta rupiah. Sementara itu, untuk membangun pesantren, beliau berikhtiar meminta restu dengan mendatangi beberapa kyai di Ponorogo. Tidak ada hal yang sangat istimewa saat meminta restu dari para kyai di beberapa pesantren yang beliau datangi, kecuali satu, yaitu kyai Hasyim⁴ yang membuat mimpi mendirikan pesantren menjadi kenyataan.

Sungguh saya tidak menyangka. Kyai Hasyim memberikan jalan kepada kami sehingga pesantren ini dapat terwujud. Mulanya kami diberi uang *cash* 30 juta, yang beliau katakan sedekah orang kaya di Jakarta. Lalu map yang berisi proposal untuk mendirikan pesantren ini beliau bawa dan beliau sendiri yang mengedarkan. Beliau benar-benar luar biasa. Ya saya memahaminya, kalau saya yang mengedarkan proposal itu kan kira-kira orang mengisi 25 ribu biasa saja. Tapi kalau yang membawa kyai Hasyim, ngisi segitu kan malu. Paling tidak mungkin ya 100 ribu. Kira-kira begitu kan....

Dengan uang yang didapatkan dari Kyai Hasyim, pak Amn dan teman-teman seperjuangannya membangun Pesantren Minhajul Muna. Dengan uang yang ada, mereka tentu tidak bisa membangun pesantren yang bagus. Meskipun secara fisik bangunan pesantren ini amat sederhana, Pak Amn mengatakan bahwa hal tersebut

⁴ Kyai Hasyim berasal dari pesantren Mayak, Ponorogo kota. Berdasarkan informasi yang saya terima, kyai Hasyim adalah sosok kyai yang kharismatis karena spiritualitasnya yang tinggi. Dengan sosoknya tersebut, kami yang ada dalam perbincangan malam itu menduga bahwa pastilah Kyai Hasyim sudah dapat merasakan kesungguhan pak Amn.

sudah sangat bagus dibandingkan dengan saat mereka masih menumpang di rumah penduduk. Walaupun demikian, Pak Amn merasa ini semua belum cukup sebagaimana yang selalu beliau ucapkan; “*Saya belum puas dengan keadaan ini. Saya ingin suatu saat pesantren ini menjadi besar.*”

Untuk itu, pak Amn dibantu oleh Ustadz Skr sangat rajin untuk membuat proposal pengembangan pesantren. Namun, Pak Amn juga menyadari bahwa pesantren tidak bisa mengandalkan semata dari bantuan seperti itu. Kenyataannya, menurut Pak Amn, mereka sangat sering membuat proposal dan lebih banyak menguap begitu saja. Kecuali menurutnya, jika proposal tersebut ada yang mengawal. Adapun mengandalkan dana dari anak-anak juga sangat tidak memungkinkan.

Anak-anak membeli seragam dan buku sudah cukup berat. Tapi *alhamdulillah* mereka mau. Jadi anak-anak bisa bersekolah dengan rapi. Saya pernah mengumpulkan wali murid. Kami meminta kesadaran mereka tentang kondisi sekolah, menerangkan apa yang kami punya dan menunjukkan berapa yang kami butuhkan sehingga ada kesadaran untuk menyisihkan sedikit uang perbulannya. Itu berhasil, tapi mulai bulan ketiga sudah mulai berkurang anak-anak yang membayar, dan bulan selanjutnya lama-kelamaan tidak ada yang membayar. Begitulah kondisi anak-anak di sini. Mau bagaimana lagi. Apalagi mereka tahu sekolah SMP gratis. Kita juga menerima dana BOS. Ya dana itu dan dari donatur itulah yang kita maksimalkan

Selain di sektor pendidikan, dan mengawal pembentukan kelompok tani, Saya juga mendapati bahwa ustadz Skr yang memiliki keinginan kuat untuk melestarikan hutan di sekitar dusun. Menurutnya, dusun Sambu adalah sebuah dusun yang kehidupan masyarakatnya ditopang oleh alam, karena hampir sebagian besar penduduknya sebagai petani.⁵ Di sisi lain, sebagai area pegunungan dan perbukitan, dusun Sambu sangat rawan terkena bencana longsor. Untuk itu, salah satu cara mencegahnya adalah dengan melestarikan hutan. Ia memprihatinkan jika akhir-akhir ini banyak terjadi penebangan pohon sebagai bahan kayu bakar;

Saya kok khawatir gejala akhir-akhir ini banyak terjadi penebangan kayu disekitar dusun untuk dijual dijadikan kayu bakar... memang dari dulu sih sudah ada aktivitas penebangan akan tetapi akhir-akhir ini volumenya tambah semakin meningkat, ..Saya takut jika hal ini suatu saat sudah tidak seimbang lagi. Untuk itu kita bersama yang bergabung di tim 16 sedang mencari jalan pemecahannya. Karena hal ini juga tidaklah mudah..yang bisa kami lakukan adalah menanamkan kembali kesadaran warga untuk menjaga hutan sekitar dusun. Dan saya bersama-dengan teman-teman merancang untuk bagaimana mengembangkan hutan agar tetap lestari tapi juga bermanfaat bagi warga. Pesantren punya peranan yang sangat penting terutama menanamkan kepada santri sejak dini tentang pentingnya kelestarian hutan di sekitar. Apalagi ditambah santri sebagai kaum pelajar yang akan mudah menyerap secara logika.

5 Berdasarkan data dari desa, 95% petani

Saya menanyakan kepada pak Amn tentang infrastruktur yang ada di dusun, seperti jalan yang sangat buruk. Saya juga menanyakan perihal letak dusun Sambu ini ada di desa Ngrayun yang merupakan pusat dari kecamatan Ngrayun. Pak Amn sejak awal-awal saya bertemu memang sudah menjawab tentang kondisi tersebut. Cita-citanya adalah pemekaran dusun menjadi desa:

Masalahnya jalan yang ada di dusun ini bukan jalan penghubung antar desa. Yang diperhatikan oleh pemerintah ya jalan yang menghubungkan desa satu dengan desa lainnya. Dusun ini tidak demikian. Kalau jalan antar dusun, ya dibiarkan seperti ini. Jalan yang jenengan lewat itu sudah sangat lumayan. Dulunya sepeda motor saja tak bisa. Makanya begitu pesantren ini dibangun, saya dan teman-teman juga bergotong royong meluaskan jalan. Sekarang mobil dan truk saja bisa lewat, tapi ya tentu saja harus sopir yang pengalaman, orang yang benar-benar tahu medan. Makanya saya, teman-teman di pesantren dan masyarakat berusaha menjadikan dusun ini menjadi desa. Kami sudah rapat, penduduk setuju. Memang dusun ini terlalu luas. Bayangkan saja wilayah dusun ini kalau di bawah, sudah satu desa. Kalau di kota malah lebih mungkin. Ada 21 RT dan itu tentu sudah cukup bagi kami untuk menjadikan dusun ini menjadi desa. Saya pernah lihat peta Ngrayun, dan saya sangat kaget melihat kenyataan bahwa dusun ini sebenarnya terletak di tengah-tengah kecamatan ini.

Sejak awal saya melihat banyak sekali ide-ide kreatif yang muncul untuk pengembangan pesantren ke depan. Salah satunya yang pernah ia sampaikan adalah;

Dari segi kualitas, sebenarnya Minhajul Muna tidak kalah dengan pesantren lain, hal ini bisa dilihat dari hasil prestasi para santri. Prestasi tersebut bisa tercapai karena motivasi yang tinggi dari beberapa santri. Jika motivasi yang tinggi ini dibiarkan begitu saja maka pesantren lama-kelamaan akan bisa redup. Berangkat dari motivasi para santri inilah saya bersama dengan teman-teman mencari jalan untuk memfasilitasi para santri. Salah satunya yang telah dan akan kami lakukan adalah dengan mencari mereka bantuan beasiswa dari berbagai instansi di luar, membuat proposal untuk pengembangan pesantren baik yang berkaitan dengan fisik maupun non fisik. Saya tahu hal ini tidaklah mudah, akan tetapi pasti akan selalu ada jalan dan pasti terwujud jika niat dan motivasi kita tetap tinggi seperti para santri yang belajar disini.

Kedatangan saya ke Pesantren Minhajul Muna pada medio April-Mei kali ini saya melihat perkembangan yang cukup signifikan berkaitan dengan infrastruktur dusun. Jalan naik ke pesantren mulai disemen sisi kiri dan kanan. Walau pembangunan jalan tidak seluruhnya pada bahu badan jalan, model lajur kanan dan kiri sudah cukup memudahkan alat transportasi sepeda dan jenis kendaraan roda empat. Ketika saya datang, perbaikan jalan belum sampai ke pesantren, namun saya mendapatkan informasi bahwa jalan tersebut nantinya akan sampai pula ke pesantren.

Pembebasan dari Tradisi Non-Islami

Di Pesantren Minhajul Muna, sebagian anak-anak ada yang menginap dan ada yang tinggal di pesantren.

Ternyata sama saja, baik yang berada di pesantren maupun yang pulang, sama-sama gratis. Masyarakat sulit untuk menyisihkan biaya pendidikan bagi anak-anaknya. Menurut Pak Amn, ini berbalik dengan tradisi masyarakat, yaitu *mbecek* yang berkembang sampai saat ini. Pak Amn mengisahkan bagaimana tradisi *mbecek* ini menyebabkan pemborosan dan menyebabkan beberapa masyarakat yang miskin bisa terjerat hutang.

Pemborosan dan jeratan hutang seperti apakah yang terjadi? Dijelaskan lagi-lagi oleh pak Amn, bahwa masyarakat seringkali memiliki acara seperti pernikahan, selamatan dan lainnya, dan tetangga maupun orang-orang yang diundang ditradisikan *mbecek* dalam bentuk uang dan sembako. Ini bukan persoalan pilihan “atau”, tapi “dan”. Artinya, setiap warga yang menghadapi tetangganya yang memiliki hajatan, maka mereka memiliki kewajiban tradisi untuk *mbecek*. Sebelum hari “H”, warga yang datang membawa sembako, namun pada saat hari “H” pelaksanaan, yang dibawa adalah amplop berisi uang. Sedangkan bagi yang memiliki hajat, mereka biasanya melakukan dengan besar-besaran, menyediakan makanan banyak sehingga mengakibatkan biaya hajatan menjadi tinggi. Menurut Pak Amn, sudah jamak di desa ini orang hajatan dengan menyembelih sapi, meskipun secara ekonomi mereka miskin. Pak Amn merasakan hal tersebut lebih berat terutama pada musim hajatan, mereka harus *mbecek* di beberapa tempat dalam waktu

hampir bersamaan.

Saya merasakan berat bila ada undangan beberapa hajatan dalam waktu hampir bersamaan. Padahal kondisi saya lebih baik diantara banyak orang di sini. Belum lagi terkadang kita mendapatkan banyak makanan dalam waktu yang bersamaan dari orang-orang hajatan. Seringkali makanan lalu menjadi mubazir.

Ini tidak terlepas dari kepercayaan orang Jawa tentang “hari baik” dan “hari tidak baik”. Untuk orang yang memiliki hajatan, dan peristiwa-peristiwa penting seperti kelahiran, kematian, orang-orang Jawa selalu melihat faktor ‘hari baik’. Ini berbeda sekali dengan nilai Islam yang tidak mengenal “hari baik”. Setiap hari adalah hari baik untuk melakukan semua aktivitas yang baik.

Dalam hal seni yang tidak Islami, para aktor membebaskannya di pesantren. Di masyarakat, mereka bertemu dengan generasi yang lebih dewasa dan lebih beragam karakter, sehingga penanaman menjadi lebih sulit. Selain itu, aktor-aktor tidak memiliki kekuatan, setidaknya saat ini, untuk melawan tradisi yang telah turun-temurun. Penanaman pada siswa dan santri adalah pilihan yang lebih rasional. Baik ustadz Skr, pak Amn, dan aktor lainnya, sepakat untuk menjaga anak-anak dari tradisi yang tidak islami tersebut.

Berkaitan dengan minum-minuman dan judi, ustadz Skr mengatakan:

Sebenarnya orang-orang itu ya senang kok bu, anak-anaknya tidak ikut-ikutan minum dan judi. Mereka mengatakan

pada anaknya “*apik yen kowe ora melu-melu koyo aku*”⁶. Artinya kan mereka juga tahu bahwa itu tidak baik. Tapi ya mau bagaimana lagi, mereka kok ya sulit melepas kebiasaan itu. Dari dulu begitu. Makanya kami juga tidak dilawan oleh masyarakat. Kami memilih tidak konflik. Ya ... seperti walisanga dulu kan gitu. Memilih pelan, merangkul masyarakat. Mamang ya begitu, tidak bisa cepat

Tradisi dalam Komunikasi Aktor dan Masyarakat

Dalam perjalanannya, bukanlah hal yang mudah untuk memoderenkan pesantren dan masyarakat. Mereka harus terus menerus berdialog dan melakukan hal-hal yang bisa dilakukan, baik terhadap ketertinggalan pendidikan dan ekonomi, maupun mendidik masyarakat untuk menjauhi tradisi yang dilarang oleh agama (Islam). Untuk itu, para aktor mengupayakan pendirian masjid di tengah pemukiman desa. Tujuh masjid saat ini telah didirikan, dua diantaranya bantuan dari negara Timur Tengah⁷, lima diantaranya adalah masjid sederhana hasil gotong royong warga. Masjid adalah sarana para aktor bertemu dengan masyarakat. Di tiap bulan, ada pengajian di masjid-masjid tersebut.

Namun hal yang teramat sulit adalah menjauhkan masyarakat dari larangan agama, seperti tayub, judi, minum. Masyarakat telah terbiasa melakukan ini dari generasi ke generasi. Para orang tua adalah kelompok

6 Bagus, kalau kamu tidak ikut-ikutan seperti saya

7 Saya mendapati informasi bahwa masjid tersebut adalah hasil dari jaringan ustadz Skr dari Pesantren Gontor

masyarakat yang sulit berubah. Menyitir ucapan ustadz Skr, “Kami fokus ke anak-anak muda, di situ kami lebih maksimal memperjuangkan mereka”. Untuk itu, pesantren mengalihkan perhatian anak-anak dari tradisi seni yang non-islami, ke band sekolah, dimana mereka disamping menyanyikan lagu-lagu pop khas anak muda, juga menyanyikan lagu religi. Mereka bisa berkreasi dengan pakaian yang sopan, sebagaimana dituntunkan dalam Islam

Melihat kondisi masyarakat yang demikian, Ustadz Skr juga banyak mendorong anak-anak yang pandai dari Minhajul Muna untuk keluar dari dusun dan berinteraksi dengan banyak orang dari berbagai daerah. Berkaitan dengan hal ini ia mengatakan:

Sebenarnya anak-anak di sini punya potensi. Tapi, ya karena keadaan seperti ini anak-anak jadi sulit berkembang. Kita mengirim beberapa murid untuk keluar meneruskan pendidikan di beberapa tempat, hasilnya menurut saya sangat bagus. Itu kan artinya anak-anak di sini bisa bersaing juga. Persoalannya kesempatan. Makanya anak-anak yang bagus di sini kita kader keluar. Bukannya di luar pendidikannya sangat hebat. Saya di Gontor lama. Menurut saya Gontor biasa saja. Yang diajarkan ya itu-itu juga. Tapi di sana kan kita ketemu banyak orang. Bermacam-macam orang dari banyak tempat. Kita bertukar informasi. Buat saya itu yang penting bagi anak-anak, kalau mereka diberi kesempatan bersekolah di luar dusun ini.

Pak Amn dan Ustadz Skr mencarikan anak-anak lulusan Minhajul Muna untuk meneruskan ke jenjang Aliyah

dan kuliah yang dapat ditempuh tanpa mengeluarkan biaya. Pada pertemuan terakhir dengan saya (bulan Juli 2012). Ustadz Skr menceritakan pengalamannya bertemu dengan dermawan dari Yogyakarta yang menyatakan kesanggupan untuk mengkuliahkan alumni Aliyah Minhajul Muna. Selain jaringan dari Pesantren Gontor, Ustadz Skr juga memiliki jaringan di PKS. Ini lebih memudahkannya untuk mencari alumni agar bisa meneruskan sekolahnya. Kondisi ekonomi para santri tidak memungkinkan untuk bisa meneruskan kuliah dengan mengandalkan biaya orangtua. Ia mencontohkan dirinya yang setelah kelas 3 KMI (9 Tsanawiyah), ia meneruskan ke Pesantren Gontor. Adik iparnya yang juga dari Minhajul Muna, kelas 3 pindah ke Gontor, dan saat ini telah lulus kelas 6 KMI, diterima di Universitas Al-Azhar Kairo. Adapun adik kandungnya yang alumni Gontor saat ini mengabdikan di pesantren.

Salah satu hal yang sangat diandalkan oleh Pak Amn dari ustadz Skr adalah kemampuannya untuk membuat proposal, mengakses informasi, serta membangun jaringan yang dimilikinya sebagai alumni Gontor. Roda jalannya pesantren sebagian ruhnya ada di tangan Ustadz Skr. Ustadz Skr memiliki andil yang sangat besar dalam pengembangan pesantren. Saya pernah melihat di salah satu situs berita di kementerian agama yang mendapat komentar dari ustadz Skr.⁸

8 Sukarno 2011-12-30 13:44. Kami mohon dengan sangat apabila ada

Saya yang pada awal tahun 2011, mendapati jalanan didusun Sambiyang masih tetap sama, sontak menanyakan pada Pak Amn tentang proposal dusun menjadi desa. Dengan tidak begitu bersemangat, Pak Amn menjawab bahwa dia menjadi pesimis, “Tidak tahu lagi. Kita sudah berusaha. Sudah membicarakan dengan kepala dusun, beliau sudah iya. Tapi sekarang malah tidak bergerak. Atau mungkin kelurahan menghambat. Penduduk juga pasif. Jadi kami di pesantren ini ya mau gimana lagi”. Namun awal tahun 2012, saya mendapatkan informasi bahwa proposal desa telah disetujui. Bahkan balai desa telah dibangun. Demikian pula jalanan diperbaiki sebagai bagian dari pembangunan jalan antar desa. Ini tidak lepas dari berperannya aktor pesantren yang kemudian lebih progresif mengusahakan hal ini.

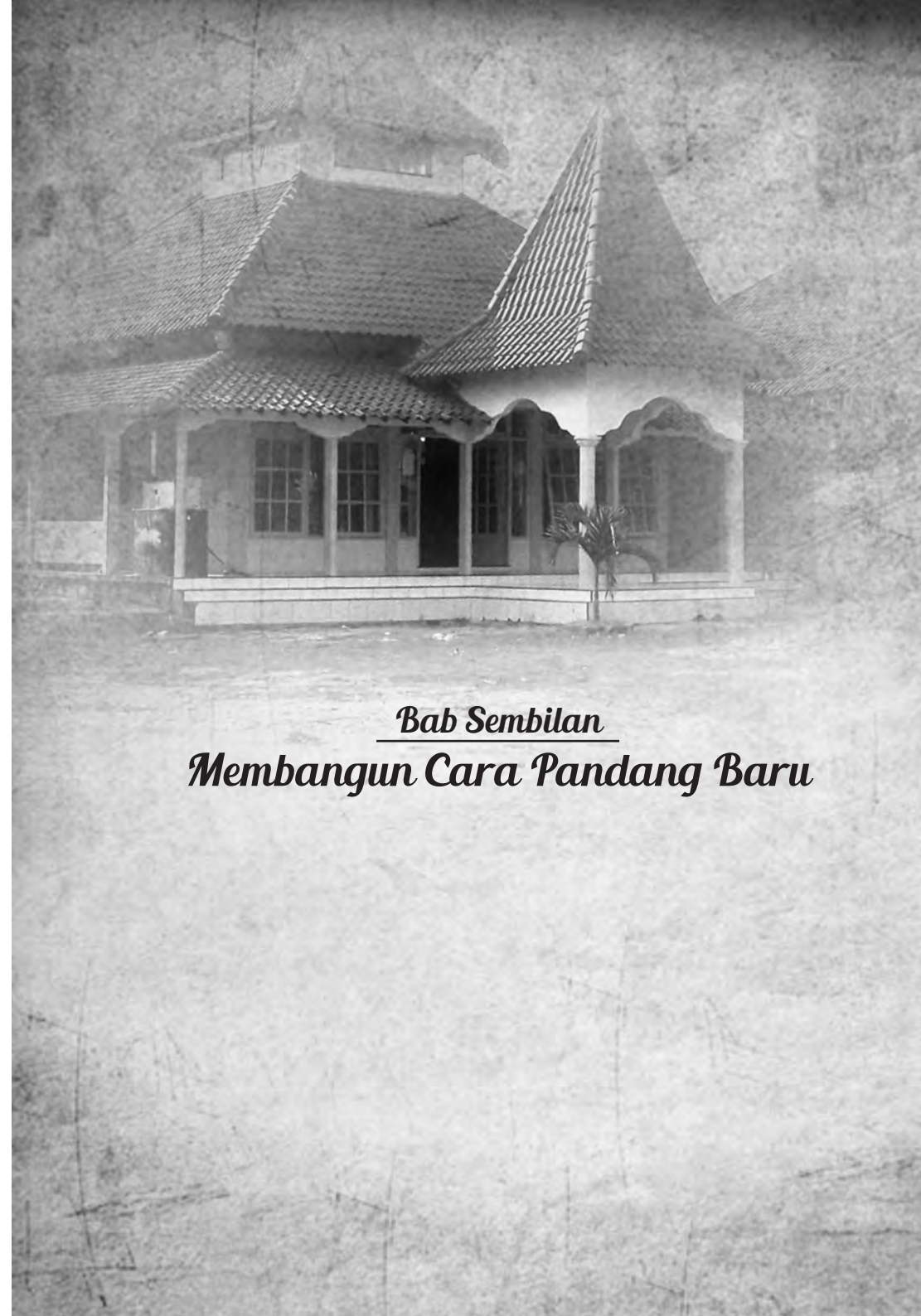
Dari perbincangan saya dengan Ustad Skr dan Ustad Sfd, beroleh informasi tentang rancangan masyarakat dusun Sambiyang kedepannya jika menjadi sebuah desa hasil dari pemekaran. Gagasan dan keinginan mereka untuk membawa kemajuan desa dirumuskan dalam sebuah kelompok tim warga desa. Dan kelompok warga desa tersebut adalah yang tergabung dalam tim-16 terdiri dari pesantren dan warga yang peduli akan kemajuan

informasi apapun yang berkenaan dengan Pondok Pesantren Mohon kami di Hubungi. ini No kami 085233917116 atau 081335144361. Alamat PP Minhajul Muna Dopo Sambiyang Ngrayun Ponorogo (<http://www.ditpdpontren.com> diunduh 15 Pebruari 2011)

desa. Tim-16 inilah yang menggagas kedepan semua yang berkaitan dengan kemajuan dan masa depan desa. Salah satu gagasan yang mereka rencanakan adalah menemukan komoditas pertanian unggulan bagi warga. Saat ini komoditas unggulan yang akan mereka kembangkan adalah jenis buah-buahan, yaitu buah manggis dan durian. Setelah melalui percobaan warga, ternyata buah manggis di dusun Sambu ini potensinya sangat baik, begitu pula dengan buah durian yang rasanya enak.

Sepulang dari kunjungan saya yang terakhir bersama BAZ, Ustadz Skr mengontak saya bahwa proposalnya tentang pengembangan hutan untuk masyarakat diterima oleh Dinas Kehutanan. Ia bercerita bahwa lahan tersebut direncanakannya untuk penanaman pohon yang berbuah, seperti manggis dan durian. Namun, ia masih mengungkapkan kegaluannya soal kebutuhan para pakar atau ahli untuk mendampingi proses penanaman tersebut. Saya lalu menanyakan apakah dinas kehutanan tidak memberi pendampingan atau semacam pelatihan. Ia menjawab:

Sebenarnya yang proposalnya diterima, kami dikumpulkan. Tapi itu untuk penulisan laporan bagaimana tanggungjawab dana yang kami terima. Setelah itu selesai. Lha, kami kan ingin lebih dari itu. Kita kan ingin maksimal. Bagaimana lahan itu benar-benar bisa mengangkat ekonomi warga. Selama ini kan petani di sini ya gitu-gitu aja dari dulu. Ini kesempatan. Kalau kami mendapatkan pengetahuan dari yang ahlinya, tentu kan beda



Bab Sembilan *Membangun Cara Pandang Baru*



BAB SEMBILAN MEMBANGUN CARA PANDANG BARU

Merangkai Penetapan

Konstruksi realitas sosial dalam perspektif Berger, berproses melalui dialektika eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Dalam eksternalisasi, individu yang menginternalisasi realitas objektif dalam dunia sosial mereka, melakukan adaptasi, kemudian dicurahkan atau diekspresikan sehingga masyarakat menjadi produk dari individu. Proses selanjutnya adalah objektivasi. Di sini, individu sebagai aktor yang memproduksi realitas, masuk dalam relasi dengan individu-individu dalam masyarakat, atau di ranah intersubjektivitas. Setelah melalui ini, maka produk individu terlembaga, membentuk kelompok yang melakukan kebiasaan-kebiasaan, dan menjadi realitas objektif. Realitas objektif ini kemudian diinternalisasi oleh

individu, dimaknai dan ditafsirkan dalam internalisasi, kemudian dieksternalisasi. Demikian proses ini terus berlangsung dalam kehidupan individu sebagai anggota masyarakat, dan tidak berhenti sampai kehidupannya sebagai manusia berakhir. Dalam proses ini, modernisasi menjadi tidak terelakkan.

Mengamati modernisasi adalah hal yang terus diperlukan dalam sosiologi, karena masyarakat yang terus berkembang dan berubah. Sosiologi adalah disiplin ilmu yang banyak “mengeluarkan energi” untuk membahas tentang perubahan masyarakat. Karena disiplin ini berkembang pertama kali di Eropa, maka fenomena perubahan masyarakat identik dengan modernisasi di Eropa yang kemudian diteruskan di Amerika. Dimulai dengan Bapak Sosiologi August Comte yang menyebut tentang evolusi masyarakat bergerak ke masyarakat positif yang merupakan karakteristik masyarakat modern, berlanjut ke Emile Durkheim yang membedakan antara masyarakat tradisional dengan solidaritas mekanik, bergerak menuju masyarakat modern yang berkarakteristik solidaritas organik. Ferdinand Tonnies kemudian menyumbangkan teorinya tentang *gemeinschaft* untuk masyarakat tradisional dan *gesellschaft* untuk masyarakat modern. Adapun Max Weber memberikan karakteristik rasionalitas tindakan sebagai ciri masyarakat modern. Sosiolog fungsional yang sangat berpengaruh, Talcott Parsons, meneruskan upaya

Tonnies dengan membuat karakteristik perbedaan masyarakat tradisional dan modern melalui *pattern variables*.

Studi tentang modernitas dalam sosiologi terus berlanjut hingga saat ini dan tidak terelakkan, karena secara ‘*nature*’ masyarakat bergerak ke arah yang semakin modern. Dalam perkembangannya pula, studi tentang modernisasi masuk di wilayah dunia ketiga. Di sini, studi tentang modernisasi banyak mengambil *setting* berkaitan dengan kolonisasi, pergulatannya dengan masyarakat tradisional, persinggungannya dengan agama, globalisasi, sampai dengan penolakan-penolakan pada modernitas sebagaimana yang berkembang pada studi posmodernisme.

Dalam aspek perspektif, studi tentang modernitas-sebagaimana studi-studi yang lain dalam disiplin sosiologi-juga mendapatkan variasi perspektif. Studi ini dapat dianalisis dalam perspektif struktural-fungsional, konflik, perilaku, tindakan sosial, sampai dengan konstruktivisme. Dalam konteks penelitian yang saya lakukan, perspektif yang digunakan adalah konstruktivisme. Dalam perspektif konstruktivisme yang berpijak pada sosiologi pengetahuan Berger (yang diinspirasi oleh fenomenologi Husserl dan sosiologi Schutz), landasan teoritis penelitian ini berupaya mensintesiskannya dengan kesadaran kritis dan tindakan komunikatif Jurgen Habermas.

Berdasarkan hasil dan pembahasan yang telah dipaparkan, penelitian ini menghasilkan proposisi sebagai berikut:

Jati diri Jawa aktor pesantren dibentuk oleh sosialisasi primer dari masyarakat pedesaan Jawa, dan jati diri santri dibentuk oleh sosialisasi sekunder dari pesantren modern

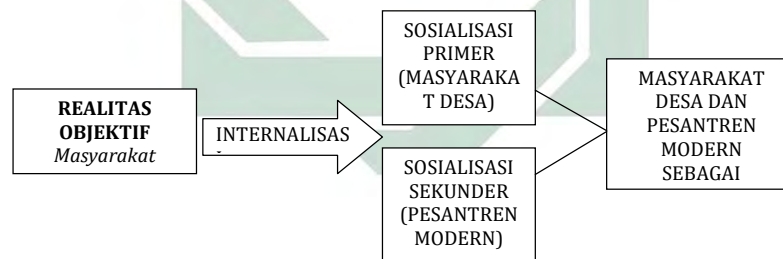
Internalisasi adalah proses pemaknaan atau penafsiran oleh individu atas peristiwa dan realitas objektif. Individu dalam proses internalisasi “mengambil alih’ dunia individu lain dan masyarakat ke dalam ruang batin subjektifnya. Internalisasi meniscayakan adanya sosialisasi. Berger membagi sosialisasi menjadi dua, yaitu sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder.

Sosialisasi pertama yang dilakukan adalah sosialisasi primer. Berger menyatakan bahwa sosialisasi primer memiliki pengaruh yang kuat pada individu, karena ia merupakan sosialisasi pertama setelah individu lahir, dan ditanamkan dengan kekuatan emosional oleh para agen sosialisasi yang ada di sekitar individu. Ini berbeda dengan sosialisasi sekunder, yang merupakan sosialisasi tahap kedua, yang ditanamkan dalam lembaga atau institusi.

Setelah ia lahir, individu disosialisasikan primer oleh orang-orang yang berpengaruh dan bertugas mensosialisasikannya. Orang-orang yang berpengaruh tersebut merupakan perantara dunia sosial dengan

individu. Realitas objektif yang disosialisasikan primer pada aktor telah diinternalisasi, sehingga realitas tersebut (dan peristiwa-peristiwa yang ada di dalamnya) diambil alih oleh aktor dalam subjektivitasnya. Dalam masyarakat tradisional Jawa, maka individu di dalamnya disosialisasikan nilai-nilai Jawa. Individu yang besar dengan tradisi yang kuat, maka sosialisasi primernya juga dilakukan dengan kuat.

Sosialisasi sekunder adalah sosialisasi tahap kedua yang dilakukan setelah sosialisasi primer. Pada sosialisasi ini, individu diberikan pengetahuan khusus sesuai dengan peranannya. Institusi pendidikan adalah salah satu yang melakukannya, setelah individu mendapatkan sosialisasi primer di rumah dan lingkungannya. Berdasarkan hal tersebut, skema tentang internalisasi dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar Skema Proposisi Pertama

Sosialisasi sekunder yang terjadi di sekolah, dalam hal ini pesantren, menuntut para pendidik sebagai agen sosialisasi, harus memiliki teknik pedagogis yang

baik, agar sekolah dapat menjadi 'rumah kedua' bagi siswa, sehingga sosialisasinya bisa berjalan dengan baik. Jika tidak, individu pasti akan menolak, apalagi ia telah menginternalisasi nilai-nilai melalui sosialisasi primer, apalagi pula, jika sosialisai sekunder tersebut bertentangan dengan sosialisasi primer.

Namun, fenomena yang telah terjadi, para aktor pesantren lebih terinternalisasi oleh sosialisasi sekunder mereka, yaitu di pesantren modern. Hal ini terlihat pada identifikasi diri aktor yang meninggalkan kebiasaan di masyarakat yang bertentangan dengan nilai Islam. Mereka juga mengajak keluarga terdekat, yaitu orangtua untuk menjalankan tuntunan agama, sekalipun dirasakan sangat sulit, karena bagi masyarakat, yang terpenting melakukan hal yang baik. Diantara mereka bahkan merubah nama Jawa menjadi Arab (Kusbini menjadi Saifudin, Katimin menjadi Aminudin).

Hal ini tidak terlepas dari pendidikan mereka di pesantren modern yang menyerupai *Total Institutions*. Goffman menyebut, salah satu karakteristik dari *Total Institutions* adalah penanaman religiusitas di institusi agama, seperti biara. Dalam konteks Islam, pesantren modern dengan segala disiplin dan penanaman nilai-nilai Islamiya, dan mengisolir siswa dalam jangka waktu tertentu dari lingkungannya, memiliki kemiripan dengan *Total Institutions*.

Di pesantren, agama (Islam) menjadi kata kunci bagi pendidikan siswa atau santri. Mereka ditanamkan dengan pendidikan Islam modern dan prinsip-prinsip keikhlasan, kesederhanaan, kemandirian, *ukhuwah* dan kebebasan. Dalam prinsip keikhlasan misalnya, para aktor tidak mendapatkan gaji dari pesantren. Penanaman prinsip yang merupakan pendidikan karakter ini membentuk identitas yang lebih kuat, sehingga mereka tampak seperti santri daripada orang "Jawa", sekalipun tidak luntur begitu saja. Ini terlihat dari tindak-tanduk dan cara berbicara aktor yang menjaga sopan-santun, dan dalam mengekspresikan agamanya, mereka tidak mau berkonflik, memilih jalan yang tenang.

Dalam studinya tentang sosiologi agama, Berger mengingatkan bahwa agama tidaklah semata-mata "efek" atau "refleksi" kehidupan sosial (empiris) saja, tetapi lebih dari itu, realitas agama mengatasi fenomena manusiawi. Dalam konteks inilah, agama memasuki wilayah substansinya. Ia berusaha mendefinisikan agama melalui kerangka substantif "sakral". Maka agama sesungguhnya tidak sekadar melindungi manusia dengan melakukan hal-hal yang baik bagi sesamanya, tapi lebih dari itu. Ia juga "sakral". Sakralitas dalam semua tindakan para aktor di pesantren, yang terinternalisasi Panca Jiwa pesantren, bermuara pada kalimat tauhid *Laa ilaaha illallah*, tiada Tuhan selain Allah. Di sinilah pesantren menjadi realitas subjektif bagi aktor pesantren.

Realitas ini menjelaskan bahwa pendidikan menjadi bagian yang sangat penting dalam menggerakkan proses perubahan di masyarakat. Melalui pendidikan, individu mendapatkan sosialisasi sekundernya, ia kemudian memahami dan memaknainya, dan membentuk identifikasi diri. Dengan identifikasinya tersebut, ia melihat bagaimana pengetahuan yang telah dibangun oleh masyarakat dalam sosialisasi primernya, sehingga menggerakkan dirinya untuk melakukan perubahan.

Adaptasi dilakukan oleh aktor pesantren disebabkan adanya tradisi non-Islami yang mendapat penolakan dari aktor pesantren, namun dipertahankan oleh kelompok masyarakat di desa

Dalam eksternalisasi, masyarakat merupakan produk dari individu. Realitas dan peristiwa objektif dimaknai dan ditafsirkan, serta menghasilkan realitas subjektif (dalam tahapan internalisasi), kemudian dieksternalisasi oleh individu, dengan segala kreativitasnya. Dalam eksternalisasi tersebut, individu secara terus menerus mencurahkan dirinya dalam dunia sosialnya. Bahwa terdapat pergulatan dalam diri aktor, adalah realitas yang dijalani oleh aktor. Sebagai contoh, pencurahan aktor dalam memenuhi tuntunan menjalankan perintah agama, berhadapan dengan keluarga yang masih bertradisi Islam abangan. Demikian halnya pencurahan aktor untuk membangun pesantren berbasis di atas semua golongan, justru mendapat gugatan bahwa mereka adalah golongan

tertentu dalam masyarakat Islam. Namun, individu sebagai aktor dengan segala kreativitasnya adalah pembentuk masyarakat. Masyarakat sebagai produk individu atau dibentuk oleh individu—menurut Berger— wujudnya yang paling nyata adalah budaya atau tradisi.

Dalam realitasnya, keberadaan manusia selalu bersinggungan dengan masyarakat dengan seluruh dinamika tradisi di dalamnya. Masyarakat membutuhkan legitimasi nilai sebagai fungsi *checking and balancing* atas berbagai persoalan yang muncul. Sumber legitimasi biasanya berasal dari nilai-nilai luhur yang dianut oleh masyarakat, berupa tradisi dan agama. Menurut Berger, agama merupakan bentuk legitimasi paling efektif karena agama menghubungkan konstruksi realitas yang sulit (*precarious reality*) dari masyarakat empiris dengan realitas akhir (*ultimate reality*). Oleh sebab itu, agama disebut dengan langit suci (*sacred canopy*), yang melindungi masyarakat dari situasi *meaningless, chaos*, dan *chauvinistic*.

Dengan demikian, pesan agama, melalui wahyu dan dieksternalisasi oleh aktor atau individu, berperan dalam membentuk perilaku masyarakat, dan mampu membangun kesadaran manusia untuk bertindak sesuai dengan dinamika nilai dalam masyarakat. Ketika masyarakat merupakan “realitas” bagi manusia—masyarakat adalah “buatan” manusia, dan di sisi lain manusia sebagai pembangun masyarakat dan dunia.

Ketika individu adalah sebagai “subjek” yang beragama, maka sesuai dengan konstruktivisme Berger, agama akan mendeterminasi tradisi yang lahir dan berada dalam masyarakat, yang tentu saja tidak mengeliminir elemen pembentuk lain seperti struktur sosial yang telah ada. Dalam hal ini kemudian, terdapat tiga hal yang menjadi eksternalisasi dalam konteks penelitian ini, yaitu tradisi diciptakan, diadaptasi dan dipertahankan.

Dalam tahapan eksternalisasi ini, individu diberi posisi yang kuat oleh Berger; masyarakat adalah produk dari individu atau aktor. Meminjam interaksionisme simbolik, bahwa manusia terlibat aktif dalam proses pengenalan. Manusia dihadapkan kesadarannya pada hal-hal yang di luar; ia mempermasalahakan hal-hal dan benda-benda itu, ia bertanya apa artinya, bagaimana memahaminya, apa yang harus diperbuat dengan itu, kemudian ia menentukan sikap yang sebelumnya ditimbang-timbang, dinilai, dan akhirnya dipilih (Veeger, 1985: 221-222).

Tahapan tersebut ada dalam konteks aktor membongkar tradisi. Dalam tradisi terdapat pengetahuan, ia disosialisasikan pada individu, dan individu menginterpretasikan pengalaman dalam tradisinya, menyimpulkan melalui interpretasi, kemudian ia menjelaskan sesuatu yang ditemui, dan akhirnya memilih tindakan sosialnya. Di sinilah sesungguhnya letak penting aktor, bagaimana mereka beradaptasi dengan tradisi masyarakat; bagian mana yang harus diciptakan karena

mengalami ketertinggalan, yaitu pendidikan Islam pada masyarakat, bagian mana yang harus dihilangkan karena tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam, dan bagian yang dipertahankan karena tradisi tersebut memiliki kebaikan untuk masyarakat.

Tradisi untuk menuntut ilmu adalah produk dari para aktor pesantren. Kehadiran pesantren adalah bagian dari produk aktor untuk menciptakan tradisi menuntut ilmu secara formal, bukan *ngelmu* dalam konteks kejawaan. Pesantren menciptakan tradisi pendidikan lebih tinggi di jenjang Tsanawiyah (SMP) dan Aliyah (SMA). Mereka mendapatkan kenyataan bahwa sosialisasi sekunder yang didapatkan hanya sampai pendidikan dasar (SD), yang tentunya sangat tidak layak bagi kemajuan masyarakat. Pesantren salah satunya didirikan untuk menjawab tantangan pendidikan ini. Dalam perkembangannya, para aktor juga turut menciptakan tradisi menuntut ilmu lebih dini pada anak-anak. melalui pendidikan anak usia dini (PAUD), selain juga mengusahakan tradisi *melek huruf*.

Dalam konteks eksternalisasi, para aktor pesantren juga mencurahkan diri dalam pendidikan Islam di masyarakat. Masjid pesantren digunakan pula sebagai majelis taklim, memfasilitasi pembangunan dan menyemarakkan masjid di desa, serta memanfaatkan hari-hari besar Islam untuk lebih memberikan semangat keagamaan pada masyarakat. Dalam konteks menciptakan tradisi, menuntut ilmu melalui pendidikan adalah keniscayaan.

Dalam konteks ini pula, saya meminjam pendapat dari Malek Bennabi¹ yang menyatakan bahwa pendidikan membantu masyarakat mendapatkan peradabannya.

Menurut Bennabi, perubahan dalam individu dan masyarakat merupakan suatu kemestian yang berkekalan. Sebagai alat untuk mendialektika perubahan, Bennabi telah merumuskan tiga alam yaitu alam benda (*'alam al_ashya'*), alam pribadi (*'alam al-asykhas'*), dan alam

1 Malek Bennabi (1905-1973), lahir di Constantine, adalah sosiolog dan pemikir pasca Perang Dunia II Aljazair dan salah satu intelektual dari dunia Islam modern. Melalui pendidikan di Paris dan Aljazair, ia kemudian tinggal di Kairo untuk menulis dan berceramah tentang apa yang dia yakini menjadi masalah besar: Qur'an, ilmu pengetahuan, peradaban, budaya dan ide. Bagi Bennabi, Islam adalah "kendaraan" yang tidak hanya untuk inspirasi politik, tetapi juga sosial, pembebasan, budaya, dan intelektual. Bennabi memiliki tradisi keilmuan Barat dan Islam. Barat merujuk pada Perancis (sebagai kolonial dari Aljazair, negara asalnya), dan Islam, dimana memiliki beberapa guru yang membimbingnya untuk belajar Al-Qur'an. Dengan dua tradisi ini, Bennabi mengkaji al-Qur'an, masyarakat muslim dan kebudayaannya, dan mendialogkannya dengan tradisi keilmuan Barat. Banyak karya yang telah dihasilkan, dan salah satunya adalah wahyu al-Qur'an melalui penerapan fenomenologi sebagai metode memahami dan menghargai teks al-Qur'an. Mengingat fakta bahwa fenomenologi sebagai metode yang mapan dalam studi Islam, Bennabi mengklaim menggunakan fenomenologi sebagai arah baru atau inovasi dalam keilmuan Islam yang seperti tidak diterima. Namun, kontribusi asli Bennabi dalam sosiologi dan pemikirannya adalah dalam strategi untuk menarasikan dan gaya komparatifnya. Lihat Ibrahim M. Zein, dalam *Joseph in the Torah and the Qur'ân: An Assessment of Malik Bennabi's Narrative*, dalam *Jurnal Intellectual Discourse* Vol. 16, No. 2, 2008. Lebih lanjut tentang Malek Bennabi dalam sejarah intelektual, yaitu tradisi keilmuan dan ilmuwan yang mempengaruhinya, lihat di Philip Chiviges Taylor, *The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi (Malik bn Nabi)*, *French Colonial History*, vol 7 2006

pemikiran (*'alam al fikir'*). *Pertama*, masa anak-anak, yaitu keadaan masyarakat yang berhubungan dekat dengan "alam benda". Ia membentuk tata cara kehidupan berdasarkan pada ukuran-ukuran yang berkaitan dengan "alam benda" yang masih sederhana dan asli. *Kedua*, masyarakat membentuk suatu pandangan dan cara hidup sesuai nilai-nilai yang berasal dari "alam pribadi". Pada umur ini, masyarakat belum memiliki kebebasan berpikir, karena pemikirannya masih tergantung dengan pribadi-pribadi yang membentuknya. *Ketiga*, masyarakat kemudian mencapai kematangan pada umurnya yang ketiga, memiliki pemikiran yang bernilai, memiliki kemerdekaan berpikir tanpa sokongan dari alam benda dan alam pribadi (Syhab:2009:134-135).

Bennabi, dalam Syhab (2009:171) juga memandang bahwa perubahan masyarakat muslim adalah memindahkan masyarakat muslim dari alam benda dan alam pribadi kepada alam pemikiran. Agama memiliki peranan yang signifikan dalam proses transformasi tersebut. Proses pemindahan perlu dilakukan melalui prakarsa pendidikan yang dapat menciptakan dan menumbuhkan kembangkan kebudayaan yang dinamik dalam masyarakat dan kebudayaan yang berwawasan kehidupan. Dalam hal ini, Bennabi juga mengungkapkan bahwa sosiologi Islam berperan untuk mendefinisikan masyarakat Islam dari perspektif agama mereka dan mempelajari fenomena masyarakat Islam sesuai dengan

peringkat dan perkembangan tingkatan peradaban mereka.

Di sini, Bennabi menekankan bahwa pembangunan dalam rangka perubahan masyarakat untuk membangun peradaban Islam berdasarkan pada kebudayaan dan nilai-nilai yang bersesuaian dengan ajaran-ajaran Islam. Suatu peradaban adalah hasil daripada pemikiran yang hidup dan mendorong sebuah masyarakat ke dalam peringkat pra-praperadaban untuk memasuki sejarah, dimana masyarakat tersebut membangunkan pemikiran-pemikiran mereka berdasarkan pada model asal peradaban mereka (dengan cara itu) masyarakat tumbuh dengan akar-akar kebudayaan yang asal dan asli dengan ciri-ciri yang khas mereka yang membedakan mereka dari kebudayaan-kebudayaan atau peradaban-peradaban yang lain.

Berdasarkan pada pandangan Bennabi di atas, dalam usaha membangun masyarakat muslim untuk perubahan sosial, mestilah berdasarkan nilai-nilai yang bersumber Islam yang telah lama terwujud dalam masyarakat Islam itu sendiri. Agama sebagai faktor pembangun individu adalah sangat penting, tidak hanya dalam bentuk asas-asas dan tingkah laku, tapi ia juga berperan dalam bentuk pengharaman atau larangan, dan dalam perkara-perkara negatif. Dalam kedudukannya bermasyarakat, aktivitas tersebut secara otomatis juga berubah pada aktivitas yang berdimensi masyarakat juga. Aktivitas-aktivitas individu

itulah yang menjadi penyebab aktivitas-aktivitas bersama dalam masyarakat yang lebih luas (Syihab, 2009:172).

Tradisi yang ada di masyarakat dan berkembang dari generasi ke generasi. Sebagai produk dari manusia, tradisi tidak pernah tampil sempurna memberikan hal yang baik pada manusia. Beberapa tradisi yang berkembang di masyarakat tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Islam yang sudah berkembang dan diinternalisasi oleh beberapa individu di masyarakat. Di sinilah kemudian, dalam banyak peristiwa berkembang bagaimana di satu sisi tradisi yang dianggap tidak baik tersebut berusaha dihilangkan, sekaligus tradisi yang baik akan dipertahankan.

Sebagai produk budaya, tradisi Jawa, harus diakui, memiliki banyak nilai yang baik, gotong royong adalah contohnya. Masyarakat Jawa juga dikenal sebagai masyarakat yang menjauhi konflik, dan *nrimo* yang dalam pengertian positif selaras konsepsi Islam disebut sebagai *qana'ah*. Saya perlu menggarisbawahi bahwa konsepsi *nrimo* di sisi lain memiliki makna yang negatif, yaitu sebagai bentuk dari tradisi yang fatalistik. Kodiran (1997:351), menyebut bahwa orang Jawa yang *nrimo* adalah wujud masyarakat yang pasif dalam menghadapi kehidupan.

Merujuk pula dari tradisi yang turun dari generasi ke generasi, para aktor yang menolak beberapa tradisi yang tidak dapat dihilangkan dari masyarakat, memilih jalan untuk memodifikasinya. Kesenian tayub misalnya, yang

selalu berkaitan dengan judi dan minum, tidak dapat hilang dari dusun. Pesantren memilih untuk memfasilitasi band pada santri Minhajul Muna, sebagai “seni alternatif”, sebagai dakwah, menghibur, sekaligus upaya pengalihan anak-anak muda dari tayub. Yang lain adalah upaya menghilangkan sesajen dari *selamatan*, yang saat ini juga masih dipertahankan dalam masyarakat yang berusia dewasa. Para aktor pesantren memodifikasi *selamatan* ini dengan doa dan ceramah ringan tentang Islam.

Saya membuat skema proposisi kedua ini sebagai berikut:



Gambar Skema Proposisi Kedua

Interaksi aktor pesantren dengan individu di masyarakat menghasilkan diferensiasi sosial berdasarkan perilakunya, yaitu wong mesjidan, wong kabeh diwori, wong abangan dan wong kalangan

Fenomenologi berusaha memahami bagaimana orang membangun makna dalam sebuah konsep kuncinya, yaitu intersubjektivitas. Objektivasi dalam konteks Berger merupakan interaksi sosial dalam intersubjektivitas yang mengalami institusionalisasi. Masyarakat sebagai produk individu, dikomunikasikan dalam intersubjektivitas para

individu di dalamnya. Dengan intersubjektivitas tersebut, individu adalah produk masyarakat.

Dalam konteks penelitian ini, pencurahan aktor pesantren yang berusaha untuk menciptakan, menghilangkan dan mempertahankan tradisi, dikomunikasikan dalam relasi intersubjektivitas diantara para individu, di institusi pesantren dan masyarakat. Dalam konteks di pesantren, produk aktor yang menciptakan, memodifikasi dan mempertahankan tradisi, dikomunikasikan dalam relasi intersubjektivitas antara aktor dengan individu lainnya. Di pesantren, intersubjektivitas tersebut adalah komunikasi diantara aktor, para guru, dan murid, serta wali murid tentunya.

Di dalam masyarakat, intersubjektivitas terjadi antara aktor dan individu-individu di masyarakat. Hasilnya adalah tradisi diciptakan, dimodifikasi dan dipertahankan aktor pesantren dan masyarakat. Tradisi yang diciptakan oleh aktor, dikomunikasikan dengan individu di pesantren dan masyarakat, yang kemudian mendapatkan respon yang baik, meskipun kemudian para aktor ketika bersinggungan dengan siswa di sekolah (termasuk wali murid), tidak dapat melakukan idealitas sebagaimana mereka kehendaki pada saat mewujudkan pesantren ini.

Maka di sini terlihat bagaimana para siswa (dan orang tuanya) sebagai individu yang berada di masyarakat menerima tradisi pendidikan, sekaligus mewarnainya. Mereka berinteraksi dalam relasi intersubjektivitas,

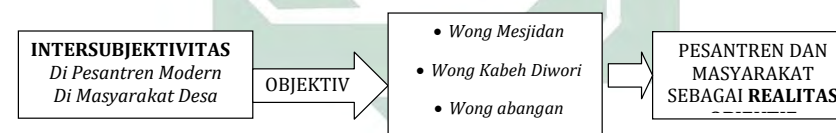
berkontribusi dalam penciptaan sehingga para aktor yang terlibat di dalamnya menjadi bagian penuh dari pesantren dan masyarakat. Demikian pula dalam aspek ekonomi dan kemasyarakatan, pesantren bersama-sama masyarakat berinteraksi menggerakkan perekonomian yang lebih baik. Pesantren juga turut serta mengawal masyarakat untuk pembentukan dusun menjadi desa.

Dalam intersubjektivitas, relasi antara aktor pesantren dengan individu-individu yang ada di masyarakat, tidak dapat menghilangkan tradisi. Dalam seni, pesantren yang mengadopsi musik barat (band) dengan lagu-lagu yang religius dan penampilan yang mencerminkan kesopanan. Ini merupakan bentuk akulturasi yang dipahami sebagai proses pembudayaan lewat percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi, yaitu Barat (band) dan Islam, karena kebutuhan untuk misi penyiaran agama (dakwah). Akulturasi dalam bentuk band yang dikembangkan siswa-siswa pesantren, berkembang bersama-sama tradisi yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, yaitu tayub. Tradisi *selamatan* dengan sesajen masih dilakukan oleh sebagian kecil masyarakat, yang nyaris hilang, dan tradisi selamatan telah mengadopsi nilai-nilai Islam dalam pemberian doa, tahlil, dan ceramah agama.

Dalam interaksi tersebut, tradisi yang selama ini berkembang di masyarakat, dan dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam, masih tumbuh terutama di

kalangan masyarakat yang dewasa. Dengan demikian, di samping para aktor dapat memodifikasi tradisi, ada tradisi yang sulit sampai saat ini untuk hilang. Para sosiolog setidaknya telah mengingatkan bahwa tradisi yang telah diinternalisasi secara turun temurun, sulit untuk dihilangkan begitu saja. Giddens (2005) menyebutkan bahwa dalam budaya tradisional, masa lalu dihormati dan simbol dihargai karena mereka berisi dan bertanggungjawab atas pengalaman berbagai generasi.

Tradisi yang dipertahankan oleh aktor adalah tradisi yang dipertahankan oleh masyarakat. Maka yang tetap dipertahankan oleh aktor, menjadi bagian yang dipertahankan pula oleh pesantren. Dengan demikian dapat dijelaskan bahwa aktor pesantren adalah produk dari masyarakat dan pesantren. Masyarakat dan pesantren adalah realitas objektif bagi aktor. Penulis memberikan skema sebagai berikut:



Gambar Skema Proposisi Ketiga

Kesadaran kritis pada aktor pesantren membentuk sikap kritis terhadap tradisi masyarakat desa di lingkungannya, mengadaptasinya, dan mengkomunikasikan dengan individu-individu di masyarakat .

Menurut Kant, rasio adalah *tool* untuk kritis terhadap kemampuan individu sekaligus menjadi “pengadilan tinggi” terhadap hasil refleksinya yang dihasilkan oleh individu, berupa pengetahuan. Pengertian *Kantian* tentang kritis adalah kegiatan menguji sah tidaknya klaim-klaim pengetahuan, yang tidak disertai prasangka, dan aktivitas ini dilakukan oleh rasio. Hegel berpendapat bahwa kritik tak lain dari refleksi atau refleksi diri atas rintangan-rintangan, tekanan-tekanan dan kontradiksi-kontradiksi yang menghambat proses pembentukan diri dalam rasio dan sejarah. Dengan kata lain, “kritik” juga berarti proses menjadi sadar atau refleksi atas asal usul kesadaran. Secara singkat, “kritik” berarti negasi atau dialektika.

Marx menguraikan bahwa pengetahuan tidaklah ditentukan, tetapi dikonstruksi. Marx memandang bahwa agen-agen sejarah merupakan aktor-aktor, bukan lagi umat manusia yang pasif dalam penderitaan. Ia adalah kekuatan sejarah, yang saat itu berinteraksi dengan kekuatan ekonomi dan teknologi, serta yang terpenting adalah ideologi. Ideologi adalah kumpulan kepercayaan dan ketidakpercayaan (penolakan) yang diekspresikan dalam kalimat-kalimat yang bernilai, kalimat-kalimat yang dibuat untuk memberikan basis permanen yang relatif bagi suatu kelompok masyarakat untuk membenarkan kepercayaan pada norma moral, disertai rasionalisasi berbasis kesadaran diri yang bertalian dengan legitimasi

implementasi. Tujuannya adalah untuk membenaran atas tindakan yang ditampilkan. Marx menawarkan kesadaran kelas untuk menyingkap kedok ideologis.

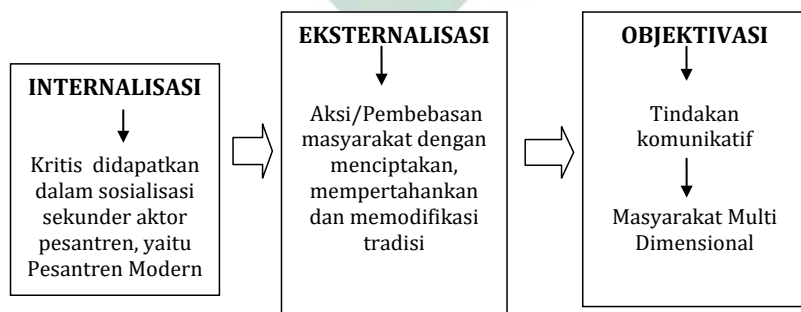
Bagi Habermas, kesadaran kelas adalah kesadaran kritis. Namun, ia tidak berhenti sampai di sini. Habermas meneruskannya dengan tindakan komunikatif. Dalam penelusuran saya, kesadaran kritis dalam terminologi Habermas, merupakan analisis yang baik untuk melihat bagaimana aktor, setelah mendapatkan sosialisasi sekundernya, berupa penanaman nilai kebebasan, memberikan dampak pada kesadaran kritis aktor untuk melihat masyarakat dan tradisi yang selama ini dijalannya. Mereka berusaha untuk kritis terhadap tradisi yang selama ini menjadi “ideologi”. Dikatakan oleh Habermas (2009:25), bagaimana tradisi telah menjadi ideologi, terlihat pada karakternya yang kebal terhadap terhadap keberatan-keberatan yang sebenarnya sudah ditemukan secara kognitif dalam komunikasi sehari-hari.

Dalam eksternalisasi, para aktor mencurahkan proses internalisasinya, berupa pemaknaan dan penafsiran ke dalam tradisi. Tradisi yang selama ini ada, yang buruk dibuang oleh aktor, dan yang baik dipertahankan. Adapun yang tidak ada, diciptakan oleh para aktor. Dalam opisi biner masyarakat dan individu, sesungguhnya dalam eksternalisasi individu memiliki tempat yang lebih tinggi daripada masyarakat. Marx menyebut bahwa manusia adalah pembuat sejarahnya sendiri. Karenanya, teori

kritis bergerak dari kritik ke aksi dalam rangka emansipasi (pembebasan), sebagaimana para aktor pesantren juga bergerak ke arah aksi yang emansipatif, yang berusaha membebaskan masyarakat yang terbelenggu dalam kemiskinan dan ketertinggalan pendidikan, menuju masyarakat yang berpendidikan, lebih maju dan bebas dari tradisi yang tidak islami.

Adapun tindakan komunikatif beroperasi di wilayah objektivasi. Habermas menyatakan bahwa komunikasi adalah keniscayaan bagi manusia. Dalam objektivasi, yang terjadi adalah intersubjektivitas dalam bentuk tindakan komunikatif diantara aktor dan individu di pesantren dan masyarakat. Yang terjadi adalah, aktor tidak dapat menghilangkan tradisi. Yang dapat dilakukan adalah mereka memodifikasinya, dan di sanalah, ketika diinteraksikan dengan masyarakat, mendapatkan legitimasinya.

Berdasarkan pemaparan di atas, skema untuk proposisi keempat adalah sebagai berikut:



Gambar Skema Proposisi Keempat

Membangun Teori

Dengan melihat relevansinya dalam penelitian ini, saya merekonstruksi realitas sosial ini dengan memulai prosesnya pada internalisasi, berlanjut dengan eksternalisasi, kemudian objektivasi. Ini berbeda dengan Berger yang memulainya dengan eksternalisasi. Namun karena proses ini bersifat dialektis, maka menjadi sah bagi siapapun untuk memulainya darimana, bergantung pada data lapangan yang tersedia. Dengan menggunakan pula teori kritis dari Habermas sebagai teori pendukung, saya melihat bagaimana kesadaran kritis dan tindakan komunikatif beroperasi dalam konstruksi modernitas di pesantren dan masyarakat yang dibangun oleh para aktor pesantren tersebut.

Pada perkembangan sosiologi dewasa ini, teori telah berkembang sedemikian pesat. Teori-teori awal yang dikembangkan oleh para sosiolog seperti Emile Durkheim dan Talcott Parsons dengan struktural-fungsionalnya, Karl Marx dengan konfliknya, Max Weber dengan tindakan sosialnya, Peter Blau dan George Homans dengan pertukaran sosialnya, James S. Coleman dengan pilihan rasionalnya, pada saat ini mengalami perkembangan yang luar biasa.² Ritzer (2004: 705-712) menyebutkan bahwa dengan sedemikian beragamnya teori saat ini,

2 Banyak yang menduga bahwa meredupnya fungsionalisme pasca Talcott Parsons, memberi dampak tidak adanya penerus Parsons. Tapi ternyata pernyataan ini salah, karena saat ini fungsionalis-fungsionalis baru penerus Parsons bermunculan.

para teoritis masa kini tidak perlu dibatasi perspektif teoritis tertentu. Ritzer melihat bahwa dalam pendidikan pascasarjana, mahasiswa bebas mengambil dan memilih gagasan dari semua bidang teori sosial. Mereka membangun perspektif mereka sendiri berdasarkan gagasan-gagasan yang secara eklektis diambil dari banyak teori yang berlainan.³

Saya berpendapat bahwa eklektisme dalam membangun teori sosiologi dewasa ini menjadi amat relevan. Relevansi ini lebih terlihat dalam konteks keindonesiaan, termasuk di dalam studi sosiologis di pedesaan. Bagaimana tidak? Para sosiolog yang mayoritas berasal dari Eropa dan Amerika, banyak mendasarkan teori mereka pada masyarakat industri maju di tengah berkembangnya kapitalisme lanjut dan pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama teknologi informasi, berbeda dengan konteks sosial di Indonesia, terutama di pedesaan. Hal ini menyebabkan teori sosiologi sering “sulit” untuk diformulasikan *par excellence* dalam penelitian tentang masyarakat pedesaan di Indonesia. Di sinilah eklektisme untuk merekonstruksi teori menjadi penting. Ini pula, adalah tantangan untuk memformulasikan teori sosiologi dalam konteks keindonesiaan, tanpa meninggalkan kekayaan khasanah teori yang telah dikembangkan oleh para sosiolog di

³ Ritzer di sini menunjukkan contoh Anthony Giddens dengan teori strukturasinya.

Barat.

Saya melakukan rekonstruksi teori yang didasarkan atas penelitian yang telah dipaparkan dalam bab-bab sebelumnya dan proposisi sebagaimana dituliskan di atas. Teori konstruktivisme dari Berger adalah teori yang saya rekonstruksi, namun juga diformulasikan dengan tindakan komunikatif (teori Kritis) dari Jurgen Habermas. Saya juga menelusuri literatur tentang varian yang telah ada dalam konstruktivisme. Berdasarkan pembacaan literatur yang ada, kajian yang menggunakan perspektif dengan mensintesis konstruktivisme dan teori kritis, telah diformulasikan dalam *critical constructivism*.

Critical Constructivism

Critical Constructivism adalah teori yang berkembang dalam dunia pendidikan dan merupakan sintesis dari perspektif konstruktivisme dan teori kritis yang dikembangkan dalam madzab Frankfurt. Dalam bukunya: *Critical Constructivism*, Kincheloe (2008: 34)⁴ menyebutkan:

⁴ Saya menemukan artikel dari sekelompok akademisi dari tiga perguruan tinggi di Amerika yang *excited* untuk mengembangkan *critical constructivism*. “*Excited by the pedagogical possibilities of a constructivist perspective, a group of us worked together to develop what we call “critical constructivism.” This expanded idea of constructivism emphasizes understanding the contingent nature of knowledge to induce a more critical reflection about various educational institutions and practice*” Lihat Bentley et.al, *Critical Constructivism for Teaching and Learning in a Democratic Society* “[*Running head: Critical Constructivism for Democratic Society*], dalam *The Journal of Thought*, submitted April, 13, 2006, revised January 8, 2007

Critical Constructivism is grounded on the Frankfurt School's formulation of Critical theory, in particular, its attempt to explore how consciousness is tied history. Guided by such concerns, critical constructivist teachers and researches inspired by critical theory seek to expose what constitutes reality for themselves and for the participants in education situation....How do these participants, critical constructivist teachers ask, come to construct their views of educational reality? Critical constructivist action researches see a socially constructed world and ask what are the forces that construct of consciousness, the ways of seeing of the actors who live in itthe essence of critical constructivism concerns the attempt to move beyond formal style of thinking which emerged from empiricism to rationalism, a form of cognition which solve problems framed by dominant paradigm, the conventional way of seeing.

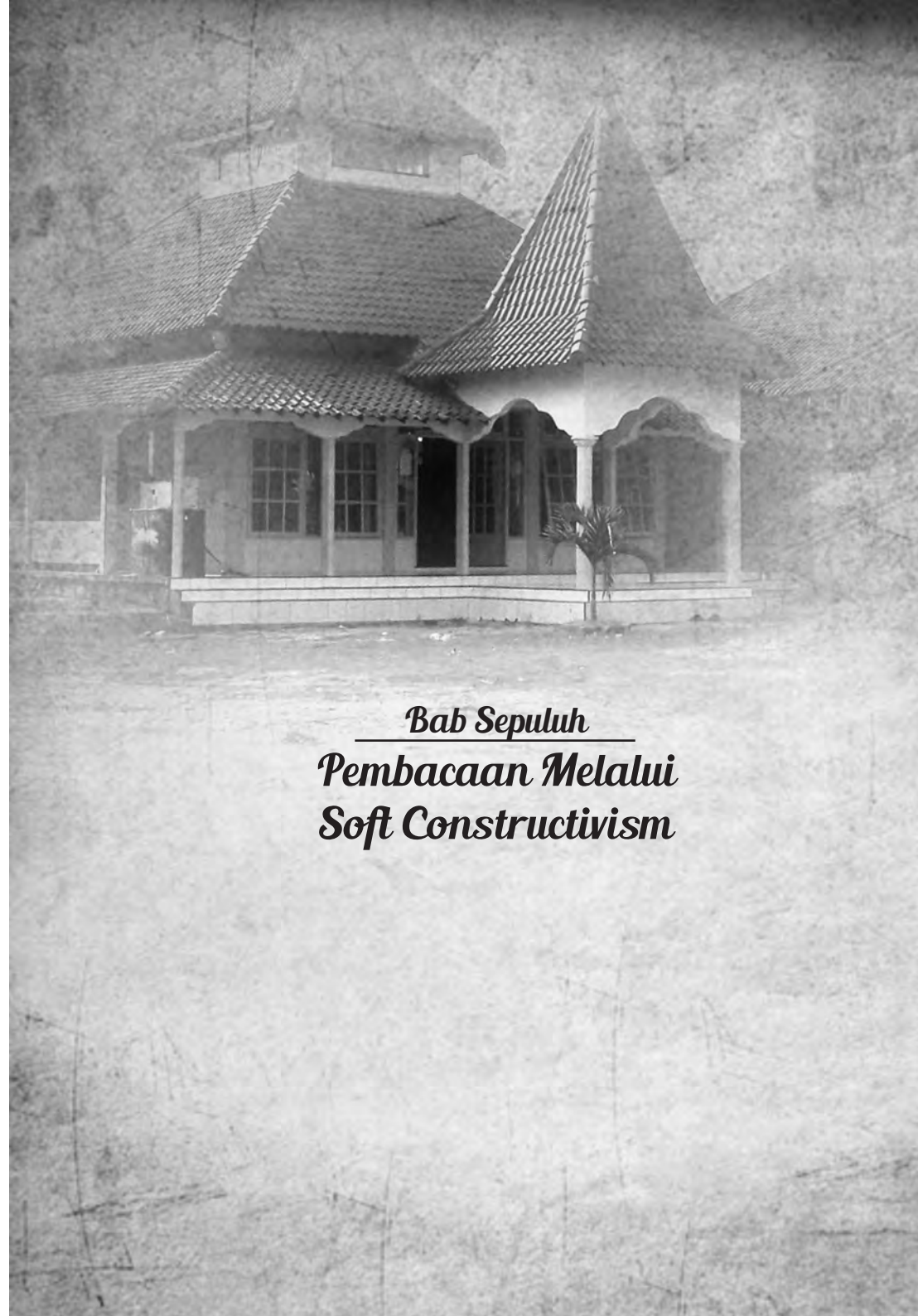
Perspektif *critical constructivism* dibangun dengan formulasi mazhab Frankfurt yang dikenal dengan teori kritis, khususnya pada upaya untuk mengeksplorasi bagaimana kesadaran pada individu terikat dengan historisitasnya. Di sini, guru yang memiliki konstruktivis kritis mempertanyakan tentang bagaimana peserta didik mengkonstruksi pandangannya dalam kapasitas mereka sebagai peserta didik. Mereka mempertanyakan pula kekuatan yang mengkonstruksi kesadaran dan bagaimana melihat aktor yang tinggal di dalamnya. Inti dari *critical constructivism* menyangkut upaya untuk bergerak melampaui gaya formal berpikir dengan paradigma dominan yang konvensional, agar siswa mendapatkan posisi sebagai subjek dalam proses pendidikan tersebut.

Pengetahuan yang dibangun dalam pendidikan kritis muncul tidak dari subjek maupun dari objek, tetapi dari hubungan dialektis antara yang mengetahui (subjek) dan diketahui (objek). Ini artinya, secara konseptual, pendidik yang kritis memahami pengetahuan sebagai budaya yang diproduksi dan mengenali kebutuhan untuk membangun kriteria sendiri untuk mengevaluasi kualitasnya. Dengan demikian, pendidik menjelaskan dan memperkenalkan siswa ke dunia sosial dan fisik, dan membantu mereka membangun sendiri sebuah pengetahuan untuk menafsirkan fenomena yang mereka hadapi. Orang yang terdidik dalam konteks ini membangun struktur makna, interpretasi, dan kriterianya sendiri untuk memproduksi dan mengkonsumsi pengetahuan (Kincheloe, 2008: 34-35)

Critical constructivism juga berkembang dalam studi Hubungan Internasional. Hampir senada dengan *hard Constructivism*, Simmerl, (2011) dalam "*A Critical Constructivist Perspective on Global Multi-Level Governance. Discursive Struggles Among Multiple Actors in a Globalized Political Space*", menyebut *Critical Constructivist* dalam studi Hubungan Internasional, mensintesiskan perspektif post strukturalis dan post positivis, sebagai berikut:

Critical constructivism, as understood here and termed elsewhere as "radical" or "consistent" constructivism, constitutes a strand of IR constructivism fully embracing the linguistic turn and reflecting the emancipatory ideal of critical theory. In drawing on insights and methods from post-structuralist

discourse analysis, critical constructivism focuses on power relations in and structural constraints to the communicative construction of world politics. Despite its reliance on post-structural thinking and post-positivist epistemology, critical constructivism remains committed to theory development through dialogue with other IR perspectives and does not deny the possibility of gaining deeper (situated) knowledge of the world through scientific inquiry.



Bab Sepuluh
Pembacaan Melalui
Soft Constructivism



BAB SEPULUH

PEMBACAAN MELALUI SOFT CONSTRUCTIVISM

Meskipun penelitian ini menggunakan dua teori, yaitu konstruktivisme dan teori kritis, namun menjelaskan fenomena penelitian ini dengan menggunakan terminologi *critical constructivism* adalah tidak tepat. Konstruksi tersebut berjalan secara evolusi yang pelan dan bersifat lunak (*soft*), serta *smooth*. *Critical constructivism* merupakan penjelasan atas fenomena sosial, dimana aktor-aktor di dalam fenomena tersebut melakukan konstruksi secara kritis (melalui formula teori kritis mazhab Frankfurt), sehingga perubahan yang dihasilkan bersifat radikal.

Saya juga menggunakan teori kritis Habermas, yang meneruskan teori kritis melalui paradigma komunikatif, yaitu teori tindakan komunikatif, dalam rangka

mengatasi kebuntuan teori kritis madzab Frankfurt. Dengan meneruskannya ke tindakan komunikatif, maka perubahan masyarakat dalam konteks Habermas, bersifat evolutif. Ini berbeda dengan tradisi kritis yang bersifat radikal, perubahan sampai ke akarnya dan mendasar, serta revolusioner, secara cepat.

Melalui formula konstruktivisme Berger dengan teori kritis Habermas (dengan teori tindakan komunikatifnya pula), saya menjelaskan fenomena penelitian ini sebagai *soft constructivism*.

Dalam penelusuran saya¹, *soft constructivism* adalah terminologi yang pernah dilakukan dalam studi Hubungan Internasional (HI). Adalah Alexander Wendt yang memperkenalkan pemikiran konstruktivis dalam kajian HI. Wendt menggunakan pendekatan sosiologis yang mengakui besarnya dampak yang dapat dihasilkan oleh struktur maupun ide-ide (Wendt, 1999;31). Oleh karenanya, *identitas* dan *kepentingan* suatu negara dipercaya terkonstitusi secara eksternal oleh struktur melalui interaksi antar aktor, serta sebagai manifestasi ide yang mempengaruhi *output* dan *input* berupa tindakan yang diambil dalam sistem internasional. Wendt menyatakan bahwa struktur materi bersifat diskursif,

1 Langkah awal yang saya dilakukan dalam penelusuran ini adalah membuka internet melalui *search engine* google, dengan memasukkan *key word* *soft constructivism*. Setelah membaca tulisan yang semua mengarah pada studi Hubungan Internasional. Penulis kemudian melacak literatur berupa buku dan jurnal tentang *soft Constructivism*.

Perang Dingin dapat diakhiri lebih cepat (atau bahkan tidak akan ada konflik) jika antara US dan USSR tidak memahami keduanya sebagai musuh. Karena sangat dimungkinkan untuk pihak-pihak yang berkonflik menemukan kembali identitasnya serta mau menyadari sistem internasional yang berkembang pada saat itu (Wendt, 1994:389).

Semangat pemikiran konstruktivis muncul untuk merespon pemikiran kaum rasionalis. Kaum rasionalis selama ini menerima anarkhi sebagai keadaan yang *given* sehingga tidak mengakui adanya kemungkinan terhadap perubahan tanpa menggali lebih dalam mengenai keadaan anarkhi yang sebenarnya. Dalam hal ini, konstruktivisme diposisikan memberikan kritik terhadap premis awal rasionalisme seperti "*nature of being*" dan peran dari kesadaran kolektif (Fierke: 2010).

Dalam tesis Wendt "*Anarchy is What States Make of It*", langkah ini mengklasifikasikan konstruktivis dalam ontologi, epistemologi dan metodologinya. Pada sisi ontologi, materi dunia menawarkan kemungkinan arti dan subjek (individu) dalam mendefinisikan realita, membangun pemahaman baru atas diskursus dialektik dan mengkonstruksikan pemahaman intersubjektif. Ini berangkat dari suatu fakta sosial yang kemudian dikonstruksikan oleh orang/individu. Intersubjektifitas inilah yang menjadi solusi bagi pemahaman. Pada tataran ini, salah satu contoh yang dapat menjelaskan

pemikiran tersebut adalah bagaimana sistem internasional yang berisi negara-negara *status quo* akan menciptakan dunia yang relatif stabil, sebaliknya, negara-negara yang revisionis akan membuat sistem yang penuh dengan konflik. Karakter *status quo* maupun *revisionis* tersebut kemudian dapat dijelaskan sebagai hasil dari intersubjektifitas sebagai manifestasi dari interaksi antar negara.

Terdapat beberapa varian gagasan utama konstruktivisme dalam Hubungan Internasional. Apa yang sudah dijelaskan di atas merupakan bentuk konstruktivis lunak (*soft constructivism*), dengan beberapa tokoh seperti Alexander Wendt, Emanuel Adler dan Michael Barnett. Pemikiran *soft constructivism* ini secara umum bisa dimaknai sebagai jalan tengah (*middle range*) antara positivisme ilmu alam dengan post-positivis ilmu sosial. Kaum positivis ini cenderung *state-centric* dan masih memegang beberapa poin dari positivisme, seperti menekankan pada studi empirik, pengujian hipotesis dan penjelasan sebab akibat (kausalitas). *Soft constructivism* melanjutkan gagasan Wendt dengan, menyatakan bahwa kemungkinan untuk mengkonstruksi norma internasional, seperti norma tentang intervensi kemanusiaan adalah sebuah keniscayaan. Selama konteks normatif internasional merefleksikan kepentingan negara-negara, maka pembentukan norma-norma tersebut dimungkinkan. Organisasi internasional adalah

salah satu alat utama dalam pembentukan norma tersebut (Finnemore, 1996).

Sedangkan bentuk kedua dari konstruktivisme Hubungan Internasional adalah konstruktivis keras (*hard constructivism*). Dalam Onuf (2002) dan Krotowil (1998), terlihat bahwa mereka yang ada di sini, ini bandul pemikirannya lebih mengarah pada post-positivisme hubungan internasional. Mereka mengajukan permainan bahasa, norma dan nilai kapitalisme dan feminisme dalam hubungan Internasional. Berbeda dengan *soft constructivism* yang memungkinkan untuk mengkonstruksi norma internasional, dalam *hard constructivism*, suatu norma harus menjalani “seleksi alam” karena terdapat banyak norma yang berkompetisi menjadi nilai universal. Menurut mereka, “seleksi alam” ini tidak bersifat netral. Dalam prosesnya, setiap norma saling berebut pengaruh dengan norma lainnya. Setiap norma berusaha mensubordinasi norma-norma lainnya. *Hard constructivism* hadir untuk membongkar landasan norma-norma yang sudah mapan (HAM, Demokrasi, pasar bebas, anarkhi, dll), seraya memperjuangkan norma-norma yang marginal dan terpinggirkan.

Soft Constructivism dalam Studi Sosiologi

Secara etimologis, *soft* salah satunya diartikan sebagai *smooth and agreeable to the touch*. Dalam konteks *soft constructivism*, saya menganalogkan dengan konsep *soft power* yang ada dalam studi Ilmu Politik. Adalah Joseph

Nye, mengemukakan konsep tentang *soft power*, yang membedakan dengan *hard power*, yang ia sebut sebagai *traditional power*; merujuk pada kekuasaan negara yang mengandalkan militer dan menebarkan ancaman (Nye, 1990). *Soft power is synonymous with non-military power and includes both cultural power and economic strength* (Vuving, 2009:2). Demikian halnya dalam *soft constructivism* yang dibangun dalam penelitian ini, para aktor tidak menggunakan pendekatan yang radikal (*hard*), namun lebih pada pendekatan cultural dan problem riil yang dihadapi masyarakat.

Terdapat dua pilar teori yang membangun *soft constructivism* dalam konteks sosiologis: *Pertama*, Konstruktivisme. Saya menggunakan konsep tentang konstruksi realitas sosial yang didasarkan atas sosiologi pengetahuan Peter L. Berger. Saya mengoperasionalkan konsep Berger tentang dialektika *man in society and society in man* dengan eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Saya memulai dengan internalisasi, eksternalisasi dan objektivasi. Data menunjukkan bahwa konstruksi aktor dalam sosialisasi sekunder memiliki kontribusi yang besar dalam penyadaran aktor untuk melakukan perubahan di masyarakat dan ketika mereka berkiprah di pesantren.

Dalam eksternalisasinya, mereka berusaha untuk melakukan penciptaan tradisi yang sesuai dengan prinsip Islam sesuai dengan yang mereka pelajari selama ini.

Karenanya, tradisi yang tidak sesuai berusaha untuk dihilangkan, sementara yang baik dipertahankan. Demikian halnya di pesantren. Para aktor berusaha agar anak-anak memiliki tradisi kritis, disiplin, terutama dalam penggunaan bahasa. Namun, dalam objektivasi, pada saat dunia intersubjektivitas melalui pelebagaan pesantren dan di masyarakat dilalui oleh para aktor, maka penghilangan tradisi ternyata tidak dapat dilakukan. Maka realitas objektif yang terjadi adalah tradisi diciptakan oleh aktor mendapatkan penerimaan, seperti pendidikan, pelebagaan dalam bentuk desa, dan inisiatif lebih memajukan ekonomi masyarakat. Sementara itu, tradisi yang baik bersama-sama dipertahankan oleh masyarakat dan pesantren, sedangkan tradisi yang tidak dapat diterima kalangan pesantren dan masyarakat mempertahankannya, mendapat adaptasi dari aktor.

Kedua, Teori Kritis. Kesadaran Kritis merupakan “amanah” filsafat Immanuel Kant, sebagai pelopor filsafat kritis. Kritisisme Immanuel Kant berusaha untuk mensitesiskan rasionalisme dan empirisisme, yang selama berabad-abad menjadi perdebatan di kalangan filsuf, dan memecah para filsuf berada di dua kubu; kubu rasionalis dan kubu empiris. Filsafat kritis Immanuel Kant, diteruskan oleh Hegel dengan konsep dialektikanya, tesis, antithesis dan sintesis. Konsep dialektika Hegel yang merujuk pada perkembangan rasio manusia dalam konteks sejarahnya, bergerak menuju Roh Absolut, yang

merupakan puncak dari dialektikanya. Namun hal ini dikritik oleh salah seorang muridnya yang kemudian memberi pengaruh yang sangat besar pada studi filsafat, sosiologi, politik dan ekonomi, yaitu Karl Marx.

Marx berpendapat bahwa dialektika Hegel bersifat sangat abstrak, dan seharusnya bisa “menginjak bumi” dengan cara digunakan dalam melihat fakta sosial yang ada di masyarakat. Dengan menganalisis pada masyarakat kapitalisme lanjut, para teoritikus kritis atau yang sering disebut sebagai madzab Frankfurt, adalah para Neomarxian. Generasi penerus madzab Frankfurt yang *tool of analysis*-nya saya pinjam dalam konteks penelitian ini adalah Habermas. Ia menggerakkan kesadaran kritis melalui kritik ideologi yang berusaha mengungkap keterkaitan antara pengetahuan dan kepentingan, yaitu bagaimana ideologi mengalami kekebalan meskipun tidak lagi relevan, namun ia dijaga karena memiliki muatan kepentingan. Habermas tidak hanya sampai pada tataran ini sebagaimana teoritikus madzab Frankfurt yang lain, tapi meneruskannya pada teori tindakan komunikatif. Habermas melakukan kritik, mengapa madzab Frankfurt mengalami kemandegan, tidak lain karena mereka mengabaikan faktor ‘komunikasi’ yang merupakan hakekat dari keberadaan umat manusia.

Kesadaran kritis dalam penelitian saya ini, berada pada proses internalisasi melalui sosialisasi sekunder, dimana aktor menjadi santri di pesantren modern

yang mengembangkan kreativitas, terutama kebebasan berpikir. Ini menempatkan aktor, menjadi sosok yang kritis. Pada eksternalisasinya, meminjam istilah Berger bahwa produk dari eksternalisasi individu adalah budaya. maka para aktor berusaha mengkritisi pula budaya yang mengekang masyarakat menjadi lebih maju, dan kemudian mereka melakukan langkah-langkah riil untuk pengembangan desa di pendidikan, ekonomi, lembaga dan kesenian masyarakat. Teori kritis Habermas yang diteruskan pada tindakan komunikatif, yang saya gunakan dalam melihat tataran objektivasi, dimana intersubjektivitas aktor di pesantren dan di masyarakat dikomunikasikan dalam lembaga tersebut.

Kedua teori tersebut telah dioperasionalkan dalam penelitian ini untuk melihat yang dilakukan oleh para aktor pesantren dalam memoderenkan masyarakat. Saya memilih konsep modern dari Kumar, yang membuat tipologi masyarakat modern menjadi lima karakteristik, yaitu individualisme, diferensiasi, rasionalitas, ekonomisme dan perkembangan. Ini tentu saja bukan tanpa kritik, karena kenyataannya negara-negara maju di Asia, seperti Korea Selatan dan Jepang, kemajuan justru dilandasi oleh faktor komunal yang masih kuat dipegang, terutama pada aspek kekeluargaan.

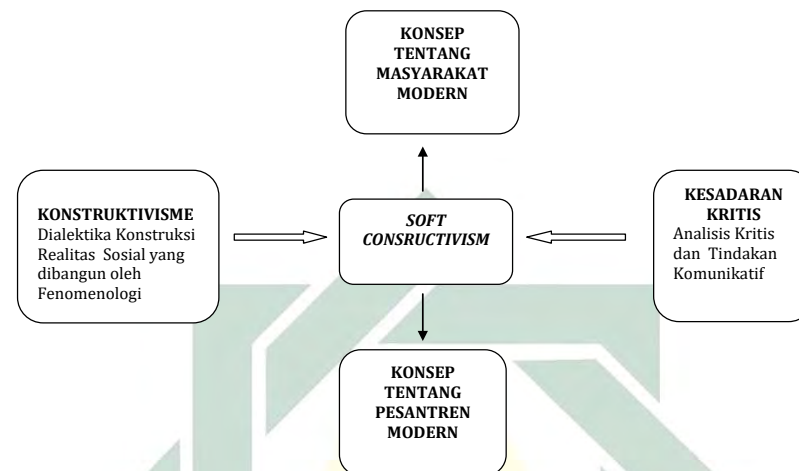
Dalam individualisme, yang terlihat adalah bagaimana individu, yaitu aktor pesantren dapat tampil sebagai individu yang ‘relatif’ bebas dari tekanan kultur

masyarakat, untuk kemudian melakukan perubahan di masyarakat. Adapun diferensiasi dan rasionalitas dapat dikatakan masih belum nampak di masyarakat dusun Sambi. Ekonomisme dan perkembangan masih berusaha untuk digerakkan oleh para aktor, dengan adanya momen dusun menjadi desa, yang kemudian menginspirasi untuk membentuk kelompok tani agar pertanian bisa dijalankan lebih modern. Demikian pula momen dibangunnya akses jalan, diharapkan perkembangan ekonomi masyarakat bergerak lebih baik.

Adapun dalam konteks memoderenkan pesantren, saya mendapatkan fenomena bahwa meskipun pesantren bergelut dengan minimnya dana dan fasilitas, setidaknya fenomena kemoderenan telah terlihat. Meminjam konsep tentang lima karakteristik pesantren modern, maka dalam observasi saya, karakteristik tentang fisik yang belum ada dalam kriteria ini. Minimnya fasilitas dan prasarana (kecuali laboratorium komputer), membuat fisik pesantren ini dapat “menipu” orang untuk mengkategorikannya sebagai pesantren salaf atau tradisional. Namun dalam aspek kelembagaan, kurikulum, metode dan non-fisik, maka modernitas pesantren ini ada pada persoalan bagaimana memaksimalkan semuanya itu agar berjalan ke arah yang lebih baik. Berdasarkan intersubjektivitas diantara aktor dan individu-individu yang ada di dalamnya, bahasa Inggris dan Arab tidak dapat digunakan sebagai media komunikasi keseharian

di pesantren.

Berdasarkan pemaparan di atas, maka skema *soft constructivism* dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar Skema Soft Constructivism

Penjelasan Skema

1. *Soft Constructivism* dibangun oleh dua Teori. Teori tersebut adalah: a) Box di sebelah kiri yaitu Konstruktivisme, yang dioperasionalkan dengan dialektika konstruksi realitas sosial yang merujuk pada Peter L. Berger, dan b) Box sebelah kanan, yang dioperasionalkan untuk melihat kesadaran kritis dan tindakan komunikatif, yang merujuk pada Jürgen Habermas.
2. *Soft Constructivism* memberi konsekuensi pada dua konsep, yaitu konsep tentang pesantren modern dan

konsep tentang masyarakat modern di pedesaan.

Dalam rangka lebih memahami konsep tersebut, saya melakukan tipologi, dengan merujuk pada konsep Weber tentang tipe ideal.

Tipe Ideal Soft Constructivism

Tipe ideal dalam studi sosiologi adalah konsep yang dikemukakan oleh Max Weber. Bahkan, tipe ideal adalah sumbangan Max Weber yang paling terkenal dalam sosiologi kontemporer (Ritzer: 2012: 203). Berikut ini adalah tipe ideal yang saya sarikan dari Ritzer (2012: 203-205):

1. Tipe ideal adalah konsep yang dibangun oleh ilmuwan sosial berdasarkan minat atau orientasi teoritisnya untuk menangkap ciri-ciri yang hakiki dari fenomena sosial
2. Tipe ideal adalah peralatan heuristik, bermanfaat dan sangat membantu dalam memahami suatu aspek spesifik dunia sosial (individu)
3. Fungsi tipe ideal adalah pembanding dengan realitas empiris untuk menetapkan perbedaan atau kemiripan dengan realitas empiris, dan melukiskannya dengan konsep-konsep yang dapat dipahami secara jelas. Tipe ideal juga untuk memahami dan menjelaskan realitas empiris secara kausal.
4. Tipe ideal disusun secara induktif dari dunia nyata (sosial), dan tidak dikembangkan sekali untuk selamanya. Karena masyarakat yang terus

berubah, begitu pula minat ilmuwan sosial, maka perlu dikembangkan tipologi-tipologi baru untuk menyesuaikan dengan realitas yang telah berubah.

Berdasarkan konsep tentang tipe ideal sebagaimana di atas, maka saya melakukan tipologi tentang *soft constructivism* sebagai berikut ;

Tabel Tipologi Soft Constructivism

Teori	Penjelasan	Modernitas di Masyarakat	Modernitas di Pesantren
Sintesis dari Konstruktivisme (Dialektika Konstruksi Realitas Sosial) dan Teori Kritis (Kesadaran Kritis dan Tindakan Komunikatif)	<ul style="list-style-type: none"> - Internalisasi melalui sosialisasi sekunder lebih dimaknai oleh aktor - Dalam eksternalisasi, aktor menciptakan, mempertahankan, dan mengadaptasi tradisi. - Dalam objektivasi, intersubjektivitas di pesantren lebih mudah daripada di masyarakat. - Pesantren: akulturasi - Masyarakat: Penggabungan Budaya - Kesadaran kritis aktor beroperasi di internalisasi melalui sosialisasi sekunder dan eksternalisasi, namun dalam objektivasi beroperasi melalui tindakan komunikatif 	<ul style="list-style-type: none"> - Individualitas mulai nampak dengan mulai lebih berperannya individu dalam masyarakat - Differensiasi pekerjaan dalam wujud spesialisasi dan keragaman pekerjaan, tampak sangat sedikit - Rasionalitas dalam wujud berfungsinya institusi dan organisasi yang tidak bergantung pada peseorangan tidak nampak - Ekonomisme dalam wujud kehidupan sosial yang didominasi oleh aktivitas ekonomi baru mulai tampak - Perkembangan masyarakat tampak berjalan lambat. 	<ul style="list-style-type: none"> - Fisik tidak mencerminkan pesantren modern - Non fisik telah nampak dalam kepemimpinan yang kolektif, menerima perubahan dan liberal - Kelembagaan telah nampak dengan adanya yayasan, namun lemah dalam aspek pendanaan - Kurikulum telah membentuk daya kreatif dan kritis - Metode telah mengadopsi pendidikan modern - Penggunaan bahasa Arab dan Inggris dalam komunikasi keseharian tidak tampak

Berdasarkan tipologi di atas, gagasan tentang pendidikan Islam modern di Pesantren Minhajul Muna, telah banyak dipenuhi oleh aktor-aktor pesantren, Namun upaya modernisasi di masyarakat, masih membutuhkan proses yang lebih panjang. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa masyarakat pedesaan dusun Sambi tidak modern atau masih tradisional. Dalam menjawab pertanyaan ini, menarik untuk mengkaji tesis dari S.N. Eisenstadt tentang *multiple modernism*.

Dalam tesisnya tentang *multiple modernism*, Eisenstadt mengemukakan bahwa realitas yang muncul setelah konsep modernitas awal dikembangkan, terutama setelah Perang Dunia II, telah mengalami kegagalan. Perkembangan aktual di masyarakat, modernisasi telah membantah asumsi-asumsi homogenisasi program modernitas Barat. Sementara, terdapat kecenderungan umum ke arah diferensiasi struktural dikembangkan di pelbagai institusi di sebagian besar masyarakat, dalam kehidupan keluarga, struktur ekonomi dan politik, maupun pendidikan modern, maupun komunikasi massa. Secara signifikan, pola-pola ini tidak merupakan kelanjutan sederhana tradisi masyarakat di era modern. Pola seperti itu khas modern, meskipun sangat dipengaruhi oleh tempat budaya tertentu, tradisi, dan pengalaman sejarah. Semua dikembangkan dinamika modern yang berbeda dan interpretasi modernitas Barat sebagai referensi penting. Banyak gerakan yang berkembang di non-Barat

mengusung tema anti modern, mulai dari nasionalisme dan gerakan tradisional yang muncul di masyarakat sekitar pertengahan abad sembilanbelas sampai setelah Perang Dunia II (Eisenstadt, 2005: 1-2).

Rekonstruksi gagasan modernitas berlangsung dalam pola institusional dan ideologis yang kemudian diteruskan oleh pelaku sosial tertentu dalam hubungannya dengan aktivis sosial, politik dan intelektual, yang memiliki pandangan berbeda tentang konsepsi apa sesungguhnya yang membuat masyarakat modern. Melalui keterlibatan para aktor tersebut dengan sektor-sektor yang lebih luas dari masyarakat, hasilnya adalah masing-masing memiliki ekspresi unik dari modernitas. Mereka memiliki pemahaman yang berbeda tentang modernitas yang dikembangkan dalam berbagai negara-bangsa, dalam kelompok-kelompok etnis dan budaya yang berbeda, maupun ideologi yang berbeda.

Proyek modernitas menyajikan tantangan tentang peradaban tunggal dari “modernitas Barat”. Tantangan ini terbuka, baik secara intelektual dan historis, bagi pembacaan modernisasi dari peradaban lain dan modernitas budaya dalam pluralitas yang non-barat. Dalam konteks Islam, refleksi tentang modernitas akan memunculkan dimana batas-batasnya, bagaimana konseptualisasinya, sekaligus pertanyaan-pertanyaan berkaitan dengan modernitas itu sendiri. *Pertama*, proyek modernitas menempatkan penekanan pada logika posisi

biner (antara tradisional dan modern) atau benturan peradaban (antara Islam dan Barat). Tetapi pada sisi ekstrim lain, terdapat erosi diri, untuk runtuhnya batas-batas norma, dan karenanya kemudian, modernitas menjadi kehilangan maknanya. *Kedua*, memperkenalkan keragaman ke dalam model modernitas pasti menumbuhkan konsep relativistik tentang modernitas diantara pengalaman yang berbeda. Tetapi tentu tidak setiap keunikan budaya dibenarkan. *Ketiga*, perspektif modernitas meningkatkan kemampuan untuk melihat dan membaca lintasan beragam dan pola yang berbeda, telah diabaikan oleh bahasa sosial ilmiah yang bertujuan untuk menganalisis karakteristik khusus dari peradaban, yang tidak hanya dalam perspektif Barat, tetapi juga cara ilmuwan itu sendiri (Gole, 2000: 1-20)

Gerakan Islam kontemporer telah memberikan pencerahan pada umat Islam dengan identitas kolektif yang bekerja secara kritis, baik terhadap tradisionalitas identitas muslim dan pemaksaan peradaban tunggal modernitas Barat. Dengan demikian, beberapa kalangan Islam dapat dianggap sebagai agen yang mendahului kritisisme muslim ke dalam arena kehidupan sosial yang modern. Sebagai gantinya, kehadiran idiom Islam, suara dan praktek dalam kehidupan sehari-hari, di ruang verbal dan publik, melemparkan tantangan baru tentang proyek modern klasik yang dasarnya adalah sekularisasi.

Saya merasa perlu pula untuk mendialogkan fenomena ini dengan Riaz Hassan², salah satu sosiolog Islam yang masih aktif. Studi Hassan di empat negara muslim yang dituangkan dalam buku ini menunjukkan adanya keragaman konsepsi kaum muslim tentang agama dan masyarakat mereka. Keberagaman kaum muslim ini menjadi fenomena, karena konsepsi kaum muslim tentang berbagai masalah sosial keagamaan seperti kesalehan, pandangan terhadap lembaga agama, gender, hijab, atau budaya patriarkat ternyata banyak dibentuk oleh interaksi yang kompleks antara ajaran Islam dan kondisi sosial, ekonomi, politik setempat. Karena kondisi sosial, ekonomi, dan politik berbeda di setiap masyarakat, maka menjadi masuk akal belaka jika konsepsi kaum muslim tentang agama dan masyarakat mereka menjadi beragam.

Sociology and commonsense indicate that being “religious” can mean different things to different people. This was evident in the reactions and comments evoked by the title of y study –Religiosity of the Elite– among the selected (Muslim) respondents who were interviewed in different research sites as part of the process of developing and pre-testing the survey questionnaire used in the fieldwork. In these comments, the

2 Saat ini, ia adalah Emeritus Profesor di Department of Sociology, Flinders University. Hassan malang melintang di dunia sosiologi, dan dikenal luas dengan analisis sosiologisnya tentang masyarakat Islam dalam beragam konteks budayanya. Selain dikenal dengan analisis sosial tentang kehidupan religious, Hassan memiliki minat pada sosiologi tentang bunuh diri dan bunuh diri untuk aksi terorisme. (www.riazhassan.com). Tentang masyarakat muslim, dalam penelitiannya di empat negara, yaitu Pakistan, Indonesia, Mesir, dan Kazakistan, telah dituangkan oleh Hassan dalam buku *Faithlines: Muslim Conception of Islam and Society* (2002).

meanings given to the words “religious” and “religiosity” by different, mostly highly educated, interviewees covered a broad spectrum of activities.....For them being “religious” entailed not only religious worship but also an ethical commitment and conduct which covered all spheres of life. This, some argued, was too difficult to observe, document, study and analyse. The term “religious”, in other words, was seen as having a variety of meanings and multiple dimensions. They may well be an aspect of a single phenomenon but they were not simple synonyms. Just because people are religious in one way does not mean that they will be religious in other ways. (Hassan, 2005: 1-2)

Secara teoretis, Hassan memperkuat teori bahwa konsepsi keberagaman manusia dikonstruksi secara sosial, sehingga konsepsi keberagaman tersebut beragam, tergantung kondisi sosial, ekonomi, dan politik setempat. Dalam tataran akademis, penelitian Riaz memperkaya khazanah studi di bidang sosiologi Islam. Di tataran praktis, Riaz secara implisit hendak memperingatkan kalangan elit muslim bahwa upaya menyeragamkan Islam sesungguhnya bertentangan dengan hukum sosial yang sudah menjadi semacam *sunnatullah*.³

Dalam bukunya, Hassan (2005: 305-308) juga mengungkap pandangannya tentang kaitan bentuk negara Islam dengan kesalehan masyarakatnya. Jika

3 Dari Resensi Buku *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim* yang diadakan oleh LKAS_Surabaya Institute for Religion & Social Studies, 29 Juli 2006, diunduh pada 17 Juni 2012

selama ini asumsi dan persepsi yang berkembang pada sebagian masyarakat muslim menyatakan bahwa kesalehan kaum muslim di negara Islam pasti lebih tinggi daripada kesalehan muslim di negara muslim sekuler. Pendapat dan asumsi tersebut terpatahkan dari hasil penelitiannya. Hasilnya, ternyata kesalehan muslim, seperti muslim negara Pakistan seharusnya lebih tinggi jika dibandingkan kesalehan muslim Indonesia dan Mesir. Namun, penelitian Hassan justru menunjukkan sebaliknya, yaitu kesalehan kaum muslim Indonesia dan Mesir lebih tinggi jika dibandingkan Pakistan. Temuan ini memperlihatkan bahwa tidak ada korelasi positif antara negara Islam dan kesalehan masyarakatnya.

Dalam konteks Indonesia, Kajian Geertz menurut Syam (2005) sesungguhnya telah menjadi jendela bagi berbagai kajian tentang Islam di Indonesia, baik mereka yang mendukung ataupun yang menolak. Diantara yang mendukung, misalnya berasumsi bahwa Islam di Jawa memang bercorak sinkretik, artinya terdapat pemaduan di antara dua atau lebih budaya (Islam, Hindu, Budha, dan Animisme) yang disebut sebagai agama Jawa. Agama yang kelihatannya dari luar Islam, tetapi ketika dilihat secara mendalam, sebenarnya adalah agama sinkretis. Kajian yang mendukung Geertz tersebut adalah Beatty (1994) dalam tulisannya yang bertopik: *Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan*.

Mulder (1999:3-18) justru menggunakan konsep baru, yakni lokalitas. Menurutnya, jika sinkretisme adalah pemaduan tanpa diketahui mana yang dominan, akan tetapi dengan konsep lokalitas justru diketahui mana yang sesungguhnya dominan dalam percaturan agama Jawa. Dalam lokalitas, ada unsur yang selalu menyesuaikan. Islam yang datang belakangan akan menyesuaikan dengan unsur lokal yang cocok, sehingga inti sesungguhnya adalah unsur lokalnya dan bukan Islam.

Studi lain yang juga bernuansa sinkretik adalah tulisan Noerid Haloei Radam yang mengkaji mengenai *Religi Orang Bukit*. Bagi Orang Bukit, religi bukan hanya berkaitan dengan sakral, ilahiah, adikodrati atau alam lain sesudah kematian, melainkan juga pada perilaku kehidupan keseharian yang bernuansa duniawi. Religi juga berfungsi dalam kehidupan kemasyarakatan dan perekonomian. Ketika Religi *human* bersentuhan dengan religi lain, maka religi *human* dapat “menundukkan” religi luar tersebut dalam sistem religi mereka sehingga tidak tampak terjadi sinkretisme.

Tulisan Bartolomew juga identik dengan Islam akulturatif, yaitu Islam yang mempunyai kemampuan adaptasi dengan dengan budaya lokal. Tetapi tidak dalam bentuk saling mengalahkan dan mendominasi, melainkan saling mengambil dan menerima. Islam Muhammadiyah—yang sering direpresentasikan sebagai Islam puritan—yang di masyarakat Sasak diwakili oleh Jamaah Al-Azis,

dan Islam NU—yang sering diidentikkan sebagai Islam tradisional—yang di masyarakat Sasak diwakili oleh Jamaah Al-Jibril, ketika berada di masyarakat lokal ternyata juga mengalami proses dialog. Islam dan budaya lokal justru menciptakan konvergensi. Dalam bidang teologis yang sering bertentangan, ternyata dapat dikompromikan secara arif terutama ketika menghadapi keniscayaan dalam perubahan sosial (Syam, 2005: 287-289).

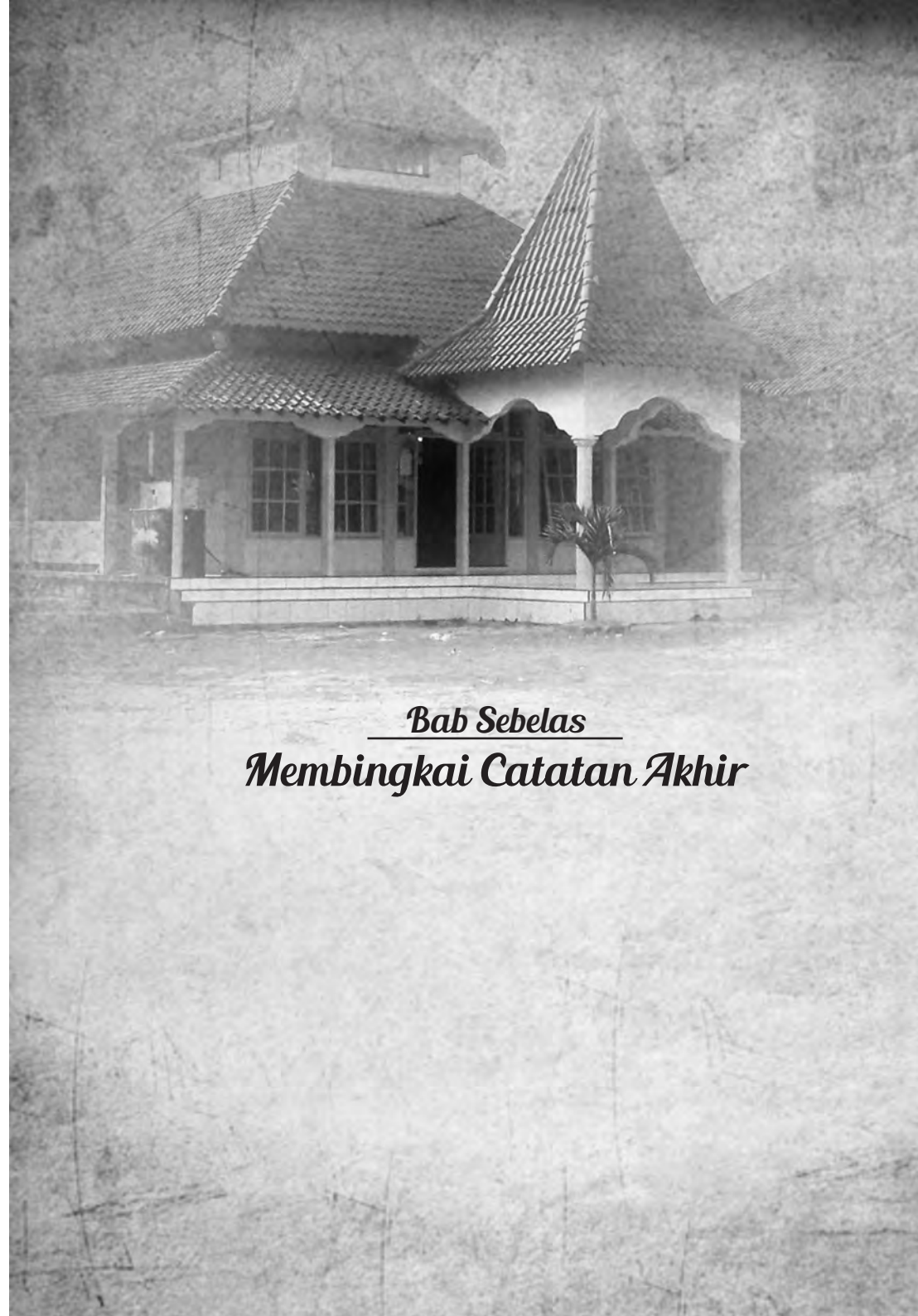
Dalam penelitian antropologisnya, Syam (2005) mengajukan tesis tentang Islam kolaboratif. Ciri-ciri Islam kolaboratif adalah bangunan Islam yang bercorak khas, mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam dan menguatkan ajaran Islam melalui proses transformasi secara terus menerus dengan cara melegitimasi berdasarkan atas teks-teks Islam yang dipahami atas dasar interpretasi elit-elit lokal. Transformasi dilakukan melalui berbagai medium, sehingga menghasilkan konstruksi sosial tentang Islam lokal.

Hal yang menarik dalam penelitian yang saya lakukan adalah adanya sekelompok masyarakat yang melakukan penggabungan tradisi yang bertentangan yang melandasi sikap hidupnya. Di suatu saat, mereka menjadi religius, seperti menjalankan shalat, puasa, tahlil dan yasinan. Di saat yang lain, mereka menganggap bahwa tayub, judi dan minum adalah tradisi yang patut dipertahankan.

Artinya, mereka melakukan perintah yang dituntunkan dalam Islam, sekaligus melakukan larangan Islam. Dalam konteks Redfield, ini merupakan bentuk dari *little tradition*, sebuah kultur yang tidak dibangun secara reflektif, institusional, dilakukan oleh masyarakat yang tidak terdidik, dan biasanya mereka di pedesaan.

Berdasarkan uraian dari rekonstruksi teori di atas, maka penelitian ini telah menambah daftar panjang yang menolak tesis Geertz yang membagi masyarakat Jawa dalam tiga kelompok, yaitu santri, priyayi dan abangan. Sebelumnya, sebagaimana deskripsi di atas, Muelder, Nakamura, Pranowo, Nur Syam, telah berargumentasi tidak relevannya lagi pengelompokan ini. Masyarakat Jawa di pelbagai komunitas telah melakukan banyak perubahan.

Demikian halnya yang terjadi pada masyarakat dusun Sambi yang 20-an tahun yang lalu nyaris 100% abangan, telah melakukan perubahan yang cukup besar, tanpa kekerasan dan berlangsung damai. Karakter masyarakat Jawa dan nilai-nilai Islam yang toleran, membuat para aktor mengkonstruksi masyarakat secara *soft*, sehingga perubahan berlangsung evolutif. Perubahan yang evolutif ini telah menghasilkan empat varian masyarakat, *wong mesjidan*, *wong kabeh diwori*, *wong kalangan*, dan abangan.



Bab Sebelas *Membangkitkan Catatan Akhir*



BAB SEBELAS

MEMBINGKAI CATATAN AKHIR

Penelitian yang saya lakukan adalah penelitian sosiologi untuk memahami konstruksi modernitas yang terpusat pada aktor Pesantren Minhajul Muna. Dalam hal ini, saya menggunakan penelitian lapangan dan didukung dengan pustaka. Dari hasil penelitian ini, ada beberapa hal berkenaan dengan simpulan hasil penelitian.

Pertama, pada internalisasi, konstruksi realitas sosial yang ditunjukkan dalam penelitian ini adalah bahwa para aktor modernitas Pesantren Minhajul Muna mendapatkan sosialisasi primer pada saat mereka memaknai realitas sosial dimana mereka lahir dan tumbuh (*life world*), yaitu kultur tradisional Jawa, kondisi perekonomian yang tidak mendukung, kondisi geografis yang terisolir dan pendidikan masyarakat yang

rendah. Dalam sosialisasi sekunder yang didapatkan dari pendidikannya, mereka memaknai nilai-nilai Islam dan modernitas. Sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder telah membentuk identitas diri para aktor. Kenyataannya, sosialisasi sekunder mereka lebih mewarnai berbagai macam tindakan yang berusaha untuk memoderenkan masyarakat.. Dengan demikian pesantren dan masyarakat merupakan realitas subjektif.

Kedua, pada eksternalisasi, para aktor modernitas dari Pesantren Minhajul Muna menciptakan, mempertahankan dan menghilangkan tradisi. Dalam penciptaan tradisi, mereka melakukan pengenalan Islam pada masyarakat yang didominasi nilai kejawen, mengajak masyarakat untuk meningkatkan jenjang pendidikannya, dan menciptakan iklim ekonomi yang kondusif. Sebagai sosok Jawa, mereka tetap mempertahankan tradisi Jawa yang sederhana, ikhlas, gotong royong, dan tidak menyukai konflik. Dalam penghilangan tradisi, para aktor modernitas mengusahakan untuk menghilangkan tradisi minum minuman alkohol dan judi yang bertentangan dengan ajaran Islam. Di sini, aktor pesantren adalah produsen realitas sosial.

Ketiga, pada objektivasi, dunia intersubjektivitas para aktor berada di wilayah pesantren dan masyarakat. Di pesantren, fenomena tersebut terlihat pada bagaimana mereka mengkonstruksi pendidikan modern Islam pada siswa dan mengembangkannya bersama dengan para

guru. Adapun fenomena intersubjektivitas di masyarakat adalah bagaimana para aktor mengkomunikasikan gagasan mereka yang berusaha untuk mempertahankan, mengadaptasi dan menghilangkan tradisi tersebut mendapatkan penerimaan dari individu-individu yang ada di masyarakat. Berdasarkan fenomena tersebut, pesantren dan masyarakat adalah realitas objektif; para aktor adalah produk pesantren dan masyarakat.

Keempat, kesadaran kritis beroperasi dalam realitas subjektif aktor dan intersubjektivitas. Dalam subjektivitas para aktor, mereka mempertanyakan pengetahuan yang selama ini ada di tahapan sosialisasi primer. Pengetahuan yang telah berjalan dalam perjalanan sejarah masyarakat telah menjadi ideologis. Namun, para aktor kemudian memaknai tradisi yang telah ideologis tersebut harus dikritisi.

Dalam perspektif teori kritis, para aktor pesantren telah melakukan sebuah kritik ideologi. Para aktor tidak berhenti pada taraf mengkritisi, namun kemudian bergerak ke aksi, berupa pembebasan masyarakat dari ketertinggalan pendidikan, ekonomi dan tradisi yang tidak islami. Dari aksi, kemudian aktor bergerak ke komunikasi; sebuah wilayah intersubjektivitas aktor di pesantren dan masyarakat.

Implikasi Teoritis

Dalam studi tentang modernitas di pedesaan, *soft constructivism* adalah temuan dari penelitian ini, yang

dapat dipertimbangkan sebagai *tool of analysis* untuk studi-studi yang memiliki kemiripan *setting* dengan penelitian ini.

Berkaitan dengan perbedaan *setting* masyarakat antara di Indonesia khususnya di pedesaan, dengan *setting* teori yang melahirkannya, maka eklektisme dalam penggunaan teori dalam sosiologi, merupakan langkah rasional dalam membangun teori yang khas Indonesia.

Sosiologi dapat memberikan kontribusi yang lebih nyata dalam menjelaskan tentang kondisi masyarakat yang diperlukan oleh disiplin ilmu lain seperti ekonomi, politik, pertanian, komunikasi, maupun ilmu-ilmu teknologi. Di sini, sosiologi dapat benar-benar menjadi disiplin yang interdisipliner agar pengembangan keilmuan benar-benar berbasis pada pengembangan kemajuan masyarakat.

Implikasi Praktis

Dalam modernisasi di pedesaan, pesantren bisa menjadi model *agent of change*, yang mengawal modernisasi masyarakat untuk berkembang dengan prinsip-prinsip kebaikan dan mensejahterakan masyarakat.

Sebagai institusi yang menyediakan pendidikan yang murah dan terjangkau oleh masyarakat miskin, sudah selayaknya pesantren yang melakukan misi ini mendapat perhatian dari banyak kalangan, baik individu maupun pembuat dan pelaksana kebijakan.

Dalam proses pembentukan masyarakat yang didasarkan atas nilai-nilai Islam, terutama di pedesaan, penelitian ini menguatkan pendapat bahwa proses tersebut tidak dapat dilakukan dengan kekerasan. Dengan konstruksi yang *soft*, masyarakat lebih mengedepankan unsur kesadaran dalam memilih nilai-nilai Islam.





Glosarium

- Abangan* : Golongan penduduk Jawa Muslim yang mempraktikkan Islam dalam versi yang lebih sinkretis dan tidak mempedulikan tuntunan Islam, seperti shalat, puasa, dll
- Andhap-asor* : Rendah hati
- Bandongan/Wetonan* : Sistem transfer keilmuan atau proses belajar mengajar yang ada di pesantren salaf di mana kyai atau ustadz membacakan kitab, menerjemah dan menerangkan. Sedangkan santri atau murid mendengarkan, menyimak dan mencatat apa yang disampaikan oleh kyai.

BAZ	: Badan Amil Zakat
Blebet	: Bungkus
Dede	: Berjemur di matahari pagi dalam rangka menghangatkan tubuh
KF	: Keaksaraan Fungsional
Khalafiyah	: Pesantren modern
Kolong	: Sejenis jajanan berbahan singkong
Mataraman	: Jawa pedalaman
Mbagun balai omah	: Mengatur rumah tangga
Mbecek	: Tradisi sumbangan atau iuran dalam bentuk uang dan sembako ketika ada warga yang sedang hajatan
Muhadhoroh	: Lomba pidato yang dilakukan oleh pesantren dalam tiga bahasa: Inggris, Arab, dan Jawa
Nrima	: Mensyukuri hidup seperti adanya
Nasi Tiwul	: Makanan pokok berbahan dasar dari gablek/tepung tapioka
Ngadi busana	: Etika berpakaian
Nyadran	: Praktek kepercayaan upacara warga yang umum dilakukan kaum <i>abangan</i> bertujuan mensyukuri keselamatan yang telah diberikan Yang Maha

	: Kuasa dan mendoakan arwah para leluhur serta berdoa agar hasil pertanian akan melimpah sekaligus <i>tolak bala</i> (menolak kesialan dan bahaya).
<i>Panca Jiwa</i>	: Lima falsafah pesantren yang terdiri dari keihlasan, kesederhanaan, menolong diri sendiri/berdikari, ukuwah Islamiyah, dan Jiwa bebas
PAS	: Pesantren Anak Sholeh
PAUD	: Pendidikan Anak Usia Dini
<i>Prasaja</i>	: Bersahaja
Priyayi	: Sebutan kaum bangsawan Jawa.
<i>Rila</i>	: Tak terikat,
<i>Rinjing</i>	: Keranjang terbuat dari bambu
<i>Salafiyah</i>	: Pesantren tradisional
Santri	: Penganut agama Islam yang taat
<i>Sepi ing pamrih</i>	: Tidak karena didorong keinginan untuk memperoleh keuntungan tertentu
<i>Sorogan</i>	: Sistem belajar secara individual, dimana seorang santri berhadapan dengan seorang guru, dan terjadi interaksi saling mengenal di antara keduanya.

<i>Tantri</i>	: Ajaran rahasia dan mistik agama Syiwa.
<i>Tapsila</i>	: Sebuah etika yang menunjukkan bagaimana seorang itu berlaku sesuai dengan adat istiadat
<i>Tayuban/kledean</i>	: Budaya untuk merayakan kebahagiaan biasanya dalam hajatan perkawinan, panen raya atau kemenangan tertentu.
<i>Ungah-ungguh</i>	: Etika dalam berbahasa
<i>Waspada-eling</i>	: Terus menerus ingat
<i>Wong abangan</i>	: Individu yang secara formal beragama Islam, tapi tidak mempraktekkan tuntunan Islam
<i>Wong kabeh diwori</i>	: Individu yang melaksanakan tuntunan Islam, seperti sholat, puasa, dan ikut aktif di masjid, namun tetap melakukan minum, judi dan tayub
<i>Wong kalangan</i>	: Individu yang ketika bertemu dengan kelompoknya, membuat putaran, dengan duduk melingkar untuk bermain judi dan minum
<i>Wong mesjidan</i>	: Individu yang menjalankan tuntunan Islam dan menjauhi larangannya, dan dalam

prakteknya di masyarakat, mereka meramaikan kegiatan masjid

Zalp berruiping systeem: Sama-sama memberikan iuran dan sama-sama memakai.





Indeks

A

Abangan	40, 182, 339, 345, 352
Abu Bakar Baasyir	264, 345
Agama	4, 9, 46, 50, 58-59, 78, 114-115, 160, 179, 196-198, 200, 221, 235, 291-292, 327, 345, 354, 356, 361-362, 364-365
Aktor	xviii, iii, xvii, xiv, i, xix, 1-2, 29, 60, 65, 139, 142, 170, 172, 183, 207, 222, 272, 345
Akulturasi	xviii, 125-126, 296, 345
Alexander Wendt	310, 312, 345
Asylums	101, 345

B

Bambang Harmanto	33, 345
Baros	71, 345

Bennabi 290-292, 345, 366-367
Budaya Arek 345
Budaya Osing 345
Budaya Pendalungan 345

C

Champhion 26, 346
Clifford Geertz 40, 119, 346, 354
Creswell 22, 346, 354
Critical Constructivism xx, 303-304, 346, 357

D

Dayah 72, 346
Denzin 23, 346, 355-357, 360
Diferensiasi 133, 346
Diniyah 9, 12, 35, 47, 49-50, 63, 196, 198,
346
Discovery 346
Dunia Sosial 346
Dusun Sambu x, vii, xvii, 14, 29, 31, 35-36, 43,
142, 207, 346

E

Eisenstadt 322-323, 346, 355
Ekonomisme 133, 318, 321, 346
Eksternalisasi 346
Emile Durkheim 280, 301, 346
Enkulturasu 128, 346
Explanation 346

F

Faqih Fi Mashalih Al-Ummah 346
Faqih Fi 'Ulum Al-Din 346
Fenomenologi 294, 346, 353, 357
Ferdinand Tonnies 280, 346
Filsafat Theocentric 346

G

Gerakan Islam Kontemporer 347
Giddens 105, 107-108, 134, 297, 302,
347, 356
Goffman 99-101, 170, 235, 284, 347,
367

H

Halaqoh 347
Hasyim Muzadi 264, 347
Hegel 298, 315-316, 347, 363
Hidayat Nur Wahid 264, 347

I

In-Depth Interview 347
Individu 132, 282-283, 342, 347
Individualisme 21, 132, 347
Informan 347
Inkulturasu xviii, 125, 127-128, 347, 358,
360
Institusi Total xviii, 97, 347
Intepretation 347

Interdisipliner	347
Internalisasi	18, 141, 282, 321, 347
Internalisasi Primer	347
Internalisasi Sekunder	347
Intersubjektivitas	347
Invention	347
Islam Puritan	39, 347

J

Jamaah Al-Azis	328, 347
Jamaah Al-Jibril	329, 347
Jawa Mataraman	38-40, 110-112, 119, 348
Jiwa Bebas	55, 348
Jiwa Keikhlasan	52, 348
Jiwa Kemandirian	348
Jiwa Kesederhanaan	53, 348
Jiwa Ukhuwah Islamiyah	54, 348
Jurgen Habermas	19, 281, 303, 319, 348, 365-366

K

Kant	298, 315, 348
Keaksaraan Fungsional	ix, 37-38, 200, 340, 348
Kehidupan Sosial	348
Kejawen	110, 114-115, 117, 119, 129-130, 186-187, 348, 360
Kelembagaan	xviii, 93, 321, 348
Kesadaran Kritis	315, 321, 348
K.H.A Wahid Hasyim	91, 348

K.H. Imam Zarkasyi	51, 348
Kledean	348
Konsep	xvii, 18, 82, 101, 124, 315, 348, 355
Konstruksi Realitas	321, 348
Konstruktivisme	314, 319, 321, 348
Kurikulum	xvii, xviii, 20, 47, 50, 95, 321, 348, 365
Kurnianto	33, 348, 364
Kyai	7, 33, 52, 79, 82, 172-173, 239, 262, 265, 348, 360, 366
Kyai Centris	348
Kyai Hasyim Asy'ari	348
Kyai Maksum	348
Kyai Syukri	348

L

Lokalitas	349
-----------	-----

M

Madrasah	5, 12-13, 35, 47-49, 73, 96, 188-189, 195, 349, 360, 363-364
Madrasah Memba'ul Ulum	73, 349
Magnis Suseno	122, 349
Marx	298-299, 301, 316, 349, 364
Masyarakat Islam Pesisir	39, 119, 349
Masyarakat Panaragan	349

Max Weber 280, 301, 320, 349
 Mazhab Frankfurt 349
 Metode xviii, 95-96, 209, 321, 349
 Mircea Eliade 128, 349
 Modernitas Barat 349
 Modern xv, xviii, 26, 31-32, 45-46, 51-52,
 54-56, 69, 73, 78, 96, 105, 172,
 182, 259, 349-350
 Muhammadiyah 40, 97, 238, 264, 328, 349
 Muhsin 7, 349
 Mulder 38, 114, 328, 349, 358
 Multiple Modernism 349
 Muslim xix, 7, 40, 131, 199, 238, 252,
 325-326, 339, 349, 353, 356, 363
N
 Nahdlatul Ulama ix, 238, 349
 Ngarit 349
 Nilai-Nilai Tradisional Jawa 349
 Nurcholish Madjid 264, 349
 Nurul Iman 33, 349, 364
 Nyadranan 41, 349
O
 Objektivasi 19, 294, 350
P
 Panca Jiwa Pondok Modern 51, 55, 350
 Pedesaan xiii, iii, vii, i, xv, 1-2, 38, 111, 182,

350-351, 357, 362
 Pendidikan Nasional 78, 261, 350
 Peneliti 350
 Penelitian Kualitatif 350, 358, 360
 Pengajaran Pesantren 350
 Pengajian 44, 350
 Pengetahuan Tradisional 350, 355
 Perkembangan 72, 94, 134, 198, 204, 321-322,
 350, 359
 Perubahan Sosial 39, 350, 361-362, 365
 Pesantren Minhajul Muna x, ix, viii, vii, xvii, 1-2, 10-13,
 16, 22, 26, 31, 33, 35, 40, 43-44,
 46-52, 56-57, 59, 61, 153, 161,
 172-173, 175, 178, 180, 187,
 191-194, 198-199, 201-202, 214,
 216, 226-227, 229-231, 235,
 237-240, 250, 254, 261-262,
 264-265, 269, 322, 333-334, 350
 Pesantren Modern Gontor xv, 26, 46, 51, 73, 96, 172,
 259, 350
 Pesantren Sa'adah Adabiyah 350
 Pesantren Tawalib 350
 Pesantren Tradisional 350
 Ponorogo xv, x, vii, xvii, 1-2, 13-14, 21, 25,
 29, 31-33, 35, 43-44, 46, 56-61,
 63, 112-113, 142, 149, 156, 166-
 167, 176, 179, 188, 193, 200-201,

209, 212, 243-244, 247-248, 254,
265, 275, 350, 363-364, 367
Priyayi 119, 186-187, 341, 350

R

Rasionalitas 21, 133, 321, 350
Reog 32-34, 112, 350
Riaz Hassan 325, 350, 356

S

Sadakah Bumi 41, 350
Salafiyah 89, 341, 350
Santri 32, 50, 52, 79, 86, 93, 95, 182,
341, 351
Setting xvii, 22, 351
Sinkretisme xviii, 125, 128, 351
Slametan 41, 327, 351
Soft Constructivism i, iii, xx, 1-2, 307, 313, 319-321,
351
Sorogan 341, 351
Sosiologi Pedesaan vii, xiii, xv, 351
Sosiologi xv, xiv, xiii, vii, xx, 1-2, 209, 280,
313, 336, 351, 353-354, 358-
359, 361
Sugandi 33, 351, 363
Sultan Agung 180, 351
Sunan Ampel xv, 1-2, 71, 351
Sunan Giri 71, 351

Surau 351
Syariah Islam 351
Syekh Abdul Karim Amrullah 72, 351
Syekh Burhanuddin 72, 351

T

Tahlil 351
Tayub 162-164, 166, 215, 244-245, 351
Tebuireng 72, 93-94, 351
Tengku Muhammad Beureureh 72, 351
Teori xx, 301, 303, 315, 317, 319, 321,
351, 353-354, 356-357, 359, 366
Theosocial Dynamite 351
Tipe Ideal xx, 320, 351
Tiwul 340, 351
Tolak Bala 351
Tradisi Mbecek 208, 212, 352, 367
Tradisi xviii, xix, 38-39, 42, 85, 107-109,
111, 119, 125, 159, 172, 183,
185, 207-208, 210-212, 216, 218,
222-223, 225, 251-252, 257, 269,
272, 289, 293, 295-297, 299, 340,
351-352, 357, 361, 365, 367-368

U

Ustadz 1-2, 61-63, 142, 144, 147-148,
160-161, 163, 165, 168, 171,
175-177, 182, 192-193, 195-197,

205-206, 213-214, 227, 230, 235,
244, 261, 263, 266, 273-274, 276,
352

Ustadzah 63, 146, 152-153, 155, 171, 195,
352

W

Wali Songo 32, 56, 71, 352
Warok 33, 352, 363-364
Wawancara 26-27, 64, 352
Wawancara Tidak Terstruktur 352
Wong Abangan 352
Wong Kabeh Diwori 255, 352
Wong Kalangan 255, 352
Wong Mesjidan 255, 352

Y

Yasinan 36, 202, 243, 352



Daftar Pustaka

- A'la, Abd. 2006. *Pembaharuan Pesantren*. Yogyakarta: LkiS.
- Abdullah, Taufik 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES
- Adian, Gahral, Donny. 2010. *Pengantar Fenomenologi*, Jakarta: Joekoesan.
- Agger, Ben, 2007. *Teori Sosial Kritis*. Edisi Keempat. Terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ali, Fachry. 2011. *Prolog: Etnografi Kejawaan dan Keislaman Bambang Pranowo, dalam Orang Jawa Jadi Teroris*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Asrohah, Hanun. 1999. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu
- Awang, San Afri, 2006. *Sosiologi Pengetahuan Deferontasi*. Yogyakarta: Debut Press.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos

- Bakker Sj,J.W.M.1990. *Filsafat Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius
- Beilharz, Peter, 2002. *Teori Sosial; Observasi Kritis Terhadap Para Filosof Terkemuka*. Jakarta; Pustaka Pelajar.
- Berger, Peter L, 1985. *Sosiologi Ditasfirkan Kembali*, terj. Herry Joediono . Jakarta: LP3 ES.
- , 1990, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*. terj Hasan Basari. Jakarta: LP3ES.
- , 1991.. *Langit Suci*, terj . Hartono . Jakarta: LP3 ES.
- , 2012, *Tafsir Sosial atas Kenyataan; Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basri, Jogjakarta; LP3ES.
- Bruinessen, Martin van. 1999. *Kitab Kuning*. Bandung: Mizan.
- Campbell, Tom. 1994. *Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian, Perbandingan*. Terj. Budi F. Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.
- Chirzin, Habib. 1995. *Agama dan Ilmu dalam Pesantren, dalam Pesantren dan Pembaharuan*, ed. Dawam Rahardjo. Jakarta: LP3ES.
- Clifford Geertz.1960. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free press of Glencoe
- Creswell, John. W. 2007. *Qualitative Inquiry & Research Design, Choosing Among Five Approaches*. 2nd Edition. London: Sage Publication.
- Dagun, Save M. 2006. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LPKN
- Dahms [ed], 2008. *No Social Science without Critical Theory*, British: JAI Press
- Daulay, Zainul. 2011. *Pengetahuan Tradisional; Konsep, Dasar Hukum dan Prakteknya*. Jakarta: Rajawali Press
- Day Graham, 2006. *Community and Everyday Life*. London : Routledge.
- Denzin, Norman K & Lincoln. 2009. *Hendbook of Qualitative Research*, Jakarta; Pustaka Pelajar
- , 2007. *Qualitative Methodology*, dalam *21st Century Sociology*. Ed. Clifton D. Bryant et. All. London: Sage Publications.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Puskma
- Dermot, Moran. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge
- Dorrien, Garry. 2001. *Berger: Theology and Sociology*, dalam *Peter Berger and the Study of Religion*. Ed. Linda Woodhead. London: Routledge
- Eisenstadf, SN. 2005. *Multiple Mordernity dalam Multiple Modernitas*. Ed Eisenstadt
- Eliade, Mircea. 1995. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Library Reference
- Endress, Martin. 2005. *Introduction:Alfred Schutz and Contemporary Social Theory and Social Research*, dalam *Explorations Of Thelife-World, Continuing Dialogues with Alfred Schutz*. Ed. Martin Endress et. all. Netherlands: Springer.

- Fierke, K.M., 2007. *Constructivism*, dalam *International Relations Theory, Discipline and Diversity*. Ed. Timothy Dunne. Oxford: Oxford University Press
- Finnemore, Martha. 1996. *Constructing Norms of Humanitarian Intervention*, dalam *The Culture of National security*. Ed. Peter Katzenstein. New York: Columbia university Press.
- Guba, Egon & Yuonna S. Lincoln. 1994. *Competing Paradigms in Qualitative Research*, dalam *Handbook of Research*, ed . Norman K. Denzin, Yuana S. Lincoln. London: Sage Publication.
- Habermas, Jurgen. 2009. *Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat*. Terj. Nurhadi. Cetakan ketiga. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Hanneth, Axel. 2008. *Teori Kritis*, dalam *Social Theory Today*. Ed. Anthony Giddens dan J. Turner. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hardiman, Francisco Budi, 1990. *Kritik Ideologi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hardjana, A.M. 1995. *Penghayatan Agama, Yang Otentik dan Tidak Otentik*. Yogyakarta: Kanisius
- Hassan, Riaz. *Institutional Order and Trust in Religious Institutions in Muslim Societies, dalam Local and Global: Social Transformations in Southeast Asia*. Ed. Riaz Hassan Laiden: Koninklike. Brill NV
- Hidayatullah, Syarif. 1999. *Rekonstruksi Pemikiran Islam, Alternatif Wacana Baru*, dalam *Pesantren Masa Depan*. Ed. Marzuki Wahid dkk. Bandung: Pustaka Hidayah
- Holstein, James A & Jaber F. Gubrium, *Fenomenologi, Etnometodologi dan Praktek Interpretif*, dalam *Handbook of Qualitative Research*, ed . Norman K. Denzin, Yuana S. Lincoln. Terj. Dariyatno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Huberman, Michael & Matthew B Milles. 1994. *Data Management and Analysis Method*. dalam *Handbook of Qualitative Research*, ed . Norman K. Denzin, Yuana S. Lincoln. London: Sage Publication.
- Johnson, Paul Doyle. 2008. *Contemporary Sociological Theory, an Intregrated Multi Level Approach*. New York: Springer.
- Kincheloe, Joe L. 2008. *Critical Constructivism*. New York: Peter Lang Publiding
- Kodiran, 1997. *Budaya Jawa, dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Diredaksi Koentaraningrat. Jakarta: Jembatan
- Laksono, P.M., 2009. *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan*. Yogyakarta: KEPEL PRESS.
- MacCarthy, Thomas, 2009. *Teori Kritis Jurgen Habermas*. Terj. Bantul: Kreasi Wacana
- Madjid, Nurcholish. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina.
- , 1997. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta; Paramadina

- Mahmud. 2006. *Pembelajaran di Pesantren*. Jakarta: Media Nusantara
- Mannheim, Karl. 1991. *Ideologi dan Utopia*. terj F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius
- Masdar F. Mas'udi, 1993. *Perempuan Di Antara Lembaran Kitab Kuning, dalam Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, ed. Lies Marcoes dan Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS
- Mastuhu, 1999. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS
- Mas'udi, Masdar F., 1985. *Mengenal Pemikiran Kitab Kuning, dalam Pergulatan Dunia Pesantren*, ed. Dawam Rahardjo. Jakarta: P3M
- Moleong, Lexy J. 2009. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi revisi Bandung: Rosdakarya.
- Morse, Jenice M, 1994. "Emerging from The Data": *The Cognitive Proses of Analysis in Qualitative Inquiry*, dalam *Critical Issues in Qualitative Research*, ed. Jonice M.Morce. London, Sage Publication.
- Muda, Hubertus, SVD. 1992. *Inkulturasi*. Flores: Arnodus Ende
- Mulder, Niels. 2009. *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia*. Cetakan tiga. Yogyakarta: LKiS.
- Nasu, Hisasi, Psathas [etl], 2005. *Eksplorations the Life World; Contiuning Dialogues with Alfred Schutz*, Tokyo; Springer
- Nugroho & Poloma, Margaret M. 2007. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta; Rajawali Pers
- Paloma , Margareth, M. 2007. *Sosiologi Kontemporer*. Terj . Yasogama. Jakarta : Rajagratinado Persada.
- Parera, Frans M. 2012. *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, dalam Pengantar: *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES
- Pranowo, Bambang. 2011. *Orang Jawa Jadi Teroris*. Jakarta: Pustaka Alvabet
- Rahardjo, Dawam. 1995. *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan*, dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, ed. Dawam Rahardjo. Jakarta. LP3ES.
- Ricoeur, Paul. 2008. *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Terj. M.Syukri. Yogyakarta: Kreasi wacana .
- Ritzer, George., Goodman, Douglas J.. 2008. *Teori Sosiologi*. Terj. Nurhadi .Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ritzer, Goerge. 2012. *Teori Sosiologi Dari Sosialogi Klasik Sampai Perkembangan Posmodern*. Jakarta: Pustaka Pelajar
- Russel, Bertrand. 2007. *Sejarah Filsafat Barat; Kaitan dengan Kondisi Sosio Zaman Kuno Hingga Sekarang*. Jakarta; Pustaka Pelajar
- Saptari, Ratna., Holzne, Brigitte. 1997. *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Grafiti
- Schaefter, Richard T. 2009. *Sociology, A Brief Introduction*. Eighth Edition, International Edition. New York: McGraw – Hill Companies Inc.
- Schwandt , Thomas, A. 1994. *Constructivist, Interpretivist*

- Approaches to Human Inquiry*, dalam *Handbook of Research*, ed. Norman K. Denzin, Yuana S. Lincoln. London: Sage Publication.
- Scott, Susie. 2011. *Total Institutions and Reinvented Identities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sherkat, Darven. 2003. *Religious Socialization: Source of Influence and Influences of Agency*, dalam *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michelle Dillon. Cambridge, Cambridge University Press.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press
- Soenarja, A. 1977. *Inkulturasi (Indonesianisasi)*. Yogyakarta: Kanisius
- Sokolowski, Robert. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stake, Robert, E. 2009. *Studi Kasus*, dalam *Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin, Yuana S. Lincoln. Terj. Dariyatno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Steenbrik, Karel A., *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*. Jakarta : LP3ES
- Sugiyono. 2008. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sukamto. 1999. *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES
- Suseno, Magnis. 1991. *Berfilsafat dalam Konteks*, Jakarta: Gramedia
- Susie, Scott. 2011. *Total Institutions and reinvented Identities*. London: Palgrave Macmillan
- Sutarto, Ayu. 2004. Pendekatan Kebudayaan Wacana Tandingan untuk Mendukung Pembangunan di Provinsi Jawa Timur dalam Pendekatan Kebudayaan dalam Pembangunan Provinsi Jawa Timur. Ed. Ayu Sutarto. Surabaya: Kompawisda
- Suwendi. 1999. *Rekonstruksi Sistem Pendidikan Islam: beberapa Catatan*, dalam *Pesantren Masa Depan*. Ed. Marzuki Wahid dkk. Bandung: Pustaka Hidayah
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Sztomka, Piotr. 2007. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta; Prenada,
- Tjahjadi, Sindung. 2005. *Dasar-dasar Validitas Ilmu dan Agama*, dalam *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Ed. Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori.
- Thompson, John B. 2007. *Analisis Ideologi*. terj. Haqul Yaqin. Yogyakarta, IRCISOD.
- Wahid, Abdurrahman. 1995. *Pesantren sebagai Subkultur*, dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, ed. Dawam Rahardjo. Jakarta. LP3ES.
- Wahid, Abdurrahman. 2010. *Menggerakkan Tradisi: Essay-essay Pesantren*. Cetakan III. Yogyakarta: LKiS.
- Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wilcox, Clifford. 2006. *Robert Redfield and The*

- Development Modernist of American Antropology*.
Chicago: Littlefield Publisher
- Wilson Thomas P. 2005. *The Problem of Subjectivity in Schutz and Parsons*, dalam *Explorations Of The life-World, Continuing Dialogues with Alfred Schutz*.
Ed. Martin Endress et. all. Netherlands: Springer.
- Woodhead, Linda. Ed. 2001. *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge
- Yakub, Muhammad. 2006. *Tipologi Islam*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Burche B. Soendjojo. Jakarta: P3M
- Zubaidi. 2007. *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren*. Cetakan Pertama Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Zuhairini. 1998. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bina Aksara

Jurnal, Makalah

- Ajiboye, Emmanuel, Olanrewaju. *Social Phenomenologi of Alfred Schutz and the Development of African Sociology*. (British Journal of Arts and Social Sciences, Vol.4. No.1 2012)
- Akyat, Arief. *Agama dan Perubahan Sosial di Pedesaan*.
Jurnal Dinamika Pedesaan dan Kawasan Volume 4 No.4, Pebruari 2004
- Aspers, Patrik. *Empirical Phenomenology; A Qualitative Research approach* (The Colonge). The Indo Pacific Journal of Phenomology, Vol 9, Edition 2,

October 2009

- Bentey, Michael, et.al. *Critical Constructivism for Teaching and Learning in a Democratic Society*. The Journal of Thought. April 2006
- Berto, Fancisco. *Hegel's Dialectics as a Semantic Theory: An Analytic Reading*. European Journal of Philosophy 15:1 2007
- Chalik, Abdul. *Islam Mataram dan Orientasi Politiknya dalam Sejarah Pemilu di Indonesia*. ISLAMICA, Vol. 5, No. 2, Maret 2011
- Eberle. *A New Paradigm for the Sociology of Knowledge "The Social Construction of reality" After 25 Years*,
Jurnal Revue Suisse de Sociologie, vol. 18, 1992
- Gale, Nilufer. *Snopshots of Islamic Modernities*. Jurnal Doedlus: Winter 2000
- Hadari, Amin. *Some Notes on Improvement of Pesantren in Indonesia*. The International Journal of Pesantren Studies. Vol. 2. No. 2. 2008
- Haningsih, Sri. *Peran Strategis Pesantren. Madrasah dan Sekolah Islam di Indonesia*. el-Tarbawj Jurnal Pendidikan Islam. No. 1 Vol.1, 2008.
- Harmanto, Bambang dan Sugandi, *Sistem Fonologi Bahasa Warok Ponorogo dan Upaya Penyebarluasannya ke Masyarakat dan Dunia pendidikan*. Jurnal Fenomena vol. 5 No. 2. Juli 2008
- Hassan, Riaz. *On Being Religious: Patterns of Religious Commitment in Muslim Societies*. Working Papers of Nayang Tehnological University Singapore.

- 2005.
- Hefni, Moh. *Penerapan Total Institution Di Pondok Pesantren Al-Amien Preduan Sumenep*. Jurnal Karsa vol. 20 No 1, Tahun 2012
- Jost, Lawrence J. *Why Marx Left Philosophy for Social Science*, dalam *Journal Theory Psychology* : 2007
- Kurnianto, Rido dan Nurul Iman. *Dinamika Pemikiran Islam Warok Ponorogo*. Jurnal fenomena vo. 6 no. 1 Januari 2009
- Laverty, M. Susan. *Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology; A Comparison of Historical and Methodological Considerations*, (International Journal of Qualitative Method 2 (3) September 2003.
- Lukens, Ronald, Bull. *Madrasah Onether Name; Pondok, Pesantren, and Islamic Schools in Indonesia and Larger Shoutheast Asian Region*. Journal of Indonesia Vol. Number 01 June 2010
- Luna, , Maritza Felices, *Anti-establishment Armed Groups as Total Institutions: Exploring Transformations of the Self*. Jurnal Qualitative Sociological Review, vol. VII. Issue 1 – April 2011
- Mangunwaijaya, Y.B., dkk, *Teologi Inkulturatif dan Dialog Agama-agama: 25 tahun Institut Filsafat Teologi Wedhabakti*. Yogyakarta: Panitia Diskusi Panel Senat Mahasiswa Fakultas, 1993.
- McKenna, Tony. *Hegelian Dialectics*, dalam *Critique: Journal of Socialist Theory*, 2011.
- Modung, Otto Gusti. *Relasi Agama dan Moralitas Masyarakat Postsekular Negara (Telaah atas Pemikiran Jurgen Habermas)*. Jurnal Millah vol. X, No. 2, Februari 2012.
- Moody, Harry R. *The Challenge of Modernity: Habermas and Critical Theory*. (Journal Theory & Science; 2003)
- Nur Syam. *Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam ditengah Perubahan Sosial*. Makalah dalam Annual Conference of Islamic Studies di Bandung, 2008.
- Nye, Joseph S. Jr. *Soft Power*. Jurnal Foreign Policy, No. 80, Twentieth Anniversary, (Autumn, 1990)
- Powell. Jason L. *The Challenge Of Modernity: Habermas and Critical Theory*. Journal Theory & Science; 2003
- Priyanto, Dwi. *Innovasi Kurikulum Pesantren (Memproyeksikan Model Pendidikan Alternatif Masa Depan)*. Jurnal IBDA', volume 4, no. 1 januari/Juni 2006.
- Rizal, Tajur dkk. *Sistem Bandongan untuk Pendidikan Ketrampilan Pertanian di Desa Berbasis Pesantren*. dalam jurnal Penelitian Kependidikan th. 16, no. 1, Juni 2006.
- Schimdt, Volker H, *Modernity and Deversity, Reflection on Contraversy Between Modernization Theory and Multiple Modernist*. Dalam Jurnal Social Science Information, April 2012
- Sholahudin, Dindin. 2008. *The Workshop for Morality, the*

- Islamic Creativity of Pesantren Daarut Tauhid in Bandung Java*. Canberra: ANU E Press
- Taylor, Philip Chiviges. *The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi (Malik bn Nabi)*. French Colonial History, vol 7 2006
- Tjahyadi, Sindung. *Teori Kritis Jurgen Habermas; Asumsi-Asumsi Dasar Menuju Metodologi Kritik Sosial*, Jurnal Filsafat vol 34. 2003.
- Vuving, Alexander Jr. *How Soft Power Works*. Paper presented at the panel "Soft Power and Smart Power," American Political Science Association annual meeting, Toronto, September 3, 2009
- Wahid, Marzuki. *The Metamorphosis of Pesantren: Struggling with Pesantren Tradition, Local Culture, and Political Interest of Kyai*. The International Journal of Pesantren Studies. Vol. 2 No. 2. 2008
- Wendt, Alexander. *Collective Identity Formation and the International State*, dalam American Political Science Review Vol. 88, No. 2 Juni 1994
- Wijayanti, Herlani. Nurwianti, Fivi. *Kekuatan Karakter dan Kebahagiaan Suku Jawa*. Jurnal Psikologi Volume 3, No. 2, Juni 2010
- Wilson, T.D. *The Meaning of Meaning in Sociology. The Achievements and Shortcomings of Alfred Schutz's Phenomenological*, Sociology Journal for the Theory of Social Behaviour, [Volume 41, Issue 3,](#)

231, September 2011

- Zein, M, dalam *Joseph in the Torah and the Qur'Ēn: An Assessment of Malik Bennabi's Narrative*, dalam Jurnal Intellectual Discourse Vol. 16, No. 2, 2008

Internet

- Asfari, Sayid. *Tradisi Mbecek di Desa Temon Kecamatan Ngrayun, Kabupaten Ponorogo, (Telaah pergeseran nilai gotong royong ke arah ketahanan perekonomian keluarga)*. Penelitian di Universitas Sebelas Maret; 2009, diunduh dari digilib.uns.ac.id, pada 2 Desember 2012.
- Deblenk, Andry. *Ponorogo sebagai Representasi Budaya*, dalam <http://www.pawargo.com/2011/03/ponorogo-sebagai-representasi-budaya.html>, diunduh 31 mei 2012
- Goffman, Erving. *Characteristics of Total Institutions*. Diunduh dari www.msu.edu, pada 24 Agustus 2012
- Peta Kecamatan diunduh dari http://jv.wikipedia.org/wiki/Gambar:Ponorogo_map
- Purwadi, Yohanes Slamet., Siregar, Ferry Muhammadsyah. *Socio-Cultural Functions of Pesantren in Dealing with Modernity*. Diunduh dari ern.pendis.depag.go.id pada 2 Juni 2010
- Sumarna, Elan. *Kaitan antara Islam, Iman dan Ihsan*, dalam <http://file.upi.edu>, diunduh pada 1 Juli 2012.

Sukotjo, Deni. *Fenomena Tradisi Mbecek, Sumbangan atau Piutang?*, diunduh dari Sosbud. Kompasiana.com, pada 2 desember 2012.

