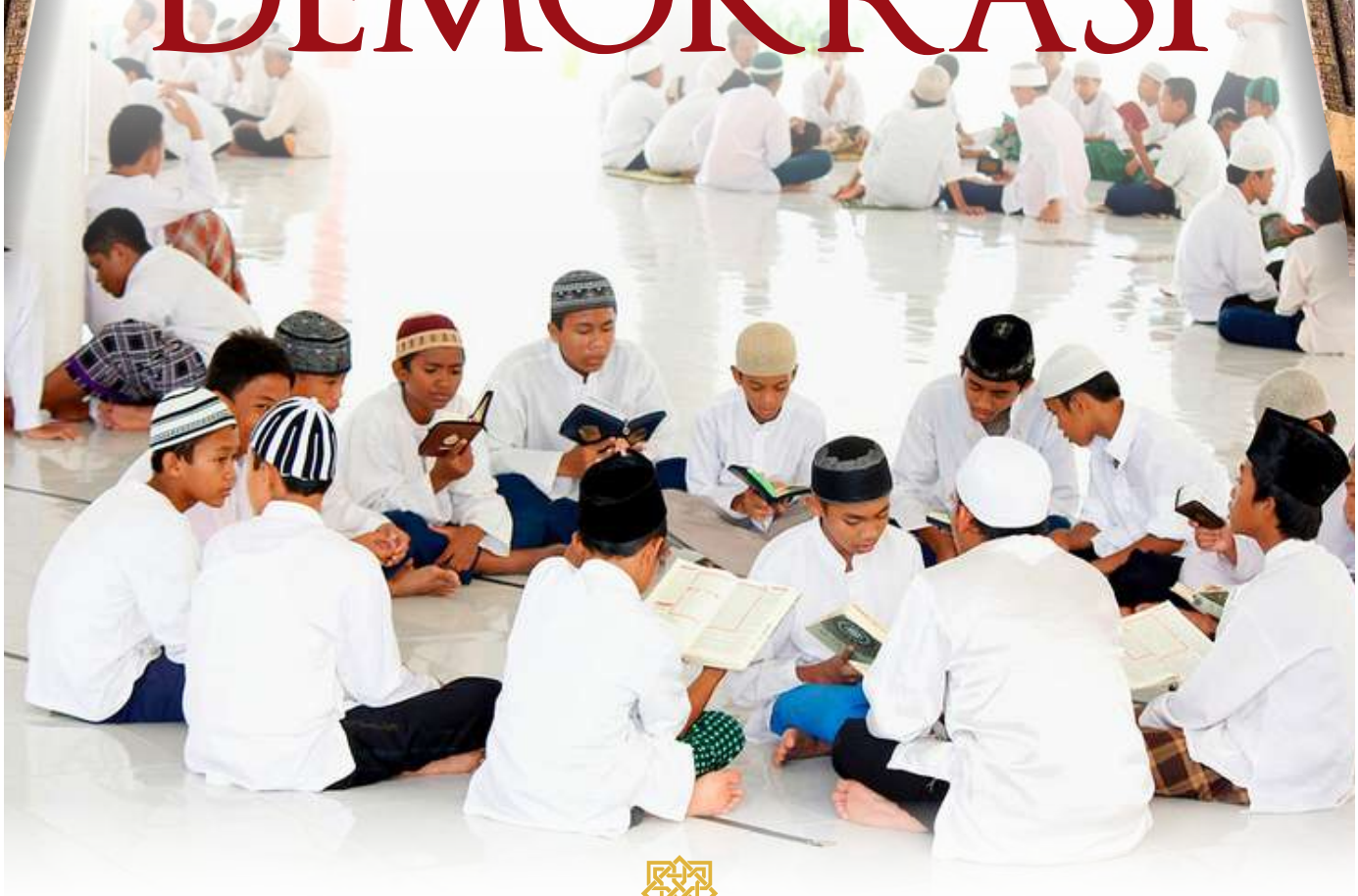
Dr. Sabarudin, M.Si.

PESANTREN
DAN NILAI-NILAI
DEMOKRASI



FAKULTAS ILMU TARBIYAH DAN KEGURUAN
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PESANTREN DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI

Dr. Sabarudin, M.Si.

Dr. Sabarudin, M.Si.

PESANTREN DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI

FAKULTAS ILMU TARBIYAH DAN KEGURUAN
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PESANTREN DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI

viii + 360 hlm: 19 cm x 27 cm
Cetakan 1, Juni 2018
ISBN: 978-602-51969-3-5

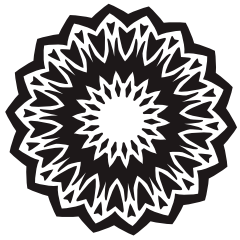
Penulis: Dr. Sabarudin, M.Si.
Editor: Ahmad Syafii
Lay Out: Atika
Desain Sampul: Zainal Arifin
© Copyright 2018

Diterbitkan oleh :
Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281
Tlp. 0274 – 513056 Fax: 0274 - 519732
http://tarbiyah.uin-suka.ac.id/

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Dr. Sabarudin, M.Si.
Pesantren dan Nilai-Nilai Demokrasi Dr. Sabarudin, M.Si. - Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
viii + 360 hlm: 19 cm x 27 cm

ISBN: 978-602-51969-3-5

1. Pesantren dan Nilai-Nilai Demokrasi I. Judul II. Dr. Sabarudin, M.Si.



KATA PENGANTAR

Kegelisahan muncul seiring dengan maraknya isu yang bernada mendiskreditkan pondok pesantren, terutama pasca tragedi sebelas September di Amerika Serikat, kasus bom Bali, dan kasus-kasus lain yang disinyalir dilakukan oleh beberapa oknum yang terkait dengan pondok pesantren, sehingga pesantren dikesankan eksklusif dan tidak toleran. Selain itu juga pandangan dari sebagian ahli yang mengatakan bahwa dalam pesantren tidak ada demokrasi. Hal tersebut akhirnya mendorong penulis untuk menulis tentang nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren, terutama setelah melakukan kajian awal terhadap berbagai literatur yang terkait dengan pesantren, yang menunjukkan adanya keragaman corak pesantren, serta literatur pendahuluan di beberapa pesantren yang memberikan gambaran yang agak berbeda dengan pandangan-pandangan negatif tentang pesantren.

Buku ini ditujukan untuk: mengidentifikasi nilai-nilai demokrasi yang hidup dan operasional dalam pendidikan pesantren di Yogyakarta; selain itu juga mengidentifikasi alasan dan faktor-faktor yang mendasari hidup dan operasionalnya nilai-nilai tersebut. serta mencari dan memberikan solusi alternatif terkait dengan upaya-upaya yang bisa dilakukan untuk merevitalisasi nilai-nilai demokrasi yang telah tumbuh dan berkembang dalam pendidikan pesantren di Yogyakarta.

Nilai-nilai demokrasi yang hidup dan operasional dalam pendidikan pada pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah, Nurul Ummah dan Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah yang dituliskan dalam buku ini meliputi nilai kebebasan (berpendapat, berkelompok, berpartisipasi), menghormati orang/kelompok lain, kesetaraan, kerjasama, persaingan, dan kepercayaan. Kondisi atau suasana yang mencerminkan adanya nilai-nilai tersebut dapat dicermati

dalam pendidikan di pesantren, baik dalam proses pembelajaran di kelas maupun kegiatan santri di luar kelas.

Nilai-nilai demokrasi tersebut hidup dan operasional dalam pendidikan di pesantren karena benih-benihnya telah ada dalam beberapa kitab yang dijadikan referensi di pesantren. Benih nilai-nilai demokrasi di pesantren tumbuh seiring dengan arus perubahan yang terjadi di luar pesantren, yang kemudian mempengaruhi pemahaman kiai dan ustadz dalam membaca dan memahami isi kitab. Kontak pergaulan atau hubungan interaksi kiai, ustadz, dan santri dengan dunia luar pesantren, baik Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), Ormas Islam, Orsospol, dan perguruan tinggi juga menjadi faktor yang mendukung tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren. Selain itu kedekatan pesantren dengan tarekat, adanya prinsip "*al muḥâfaḍatu 'ala qadîmi al-ṣâlih wa al-akhdu bi al-jadîd al aṣlah*" serta "*ikhtilafu ummah raḥmatun*" dalam kehidupan di pesantren, arus globalisasi yang masuk ke pesantren melalui media cetak dan elektronik juga ikut andil dalam menumbuhkembangkannya. Pada dasarnya semua nilai-nilai demokrasi tersebut dapat berkembang pada empat pesantren obyek penelitian, meski dengan kadar kerelatifan tertentu. Artinya, pada keempat pondok pesantren obyek penelitian kualitatif, perwujudan nilai-nilai demokrasi menunjukkan intensitas yang berbeda.

Untuk itu, Secara umum upaya-upaya yang bisa dilakukan untuk merevitalisasi nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pada empat pesantren obyek penelitian adalah perlunya kontekstualisasi pemahaman kitab serta pemberdayaan santri melalui kegiatan pembelajaran aktif, kooperatif, kritis dan partisipatif. Selain itu civitas pesantren perlu memperbanyak keterlibatannya dalam kegiatan-kegiatan di luar pesantren, seperti keterlibatan dalam LSM, aktivitas dialog antaragama, dan wacana intelektual di media massa, partisipasi dalam forum ilmiah yang membicarakan tentang hak azasi manusia, demokrasi, hubungan antar agama, gender, dan lain-lain. Revitalisasi nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren juga bisa dilakukan melalui penambahan media penyalur aspirasi santri (majalah, buletin, mading, dan koran), melalui *hidden* kurikulum, penanaman nilai-nilai demokrasi melalui kajian akhlak, dan klarifikasi nilai-nilai demokrasi melalui kajian kitab.

Sangat disadari bahwa penulisan buku ini masih jauh dari kesempurnaan. Sangat disadari Masih didapati banyak sekali kekurangan dan kesalahan yang

ada di dalam buku ini. Untuk itu penulis membuka kritik yang membangun dari segenap pembaca. Akhirnya tulisan sederhana ini kami sajikan untuk pembaca budiman sekalian. Selamat membaca....

5 April 2018

penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar vii

BAGIAN PERTAMA: PESANTREN DAN DEMOKRASI 1

BAGIAN KEDUA: ISLAM, PESANTREN, DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI 17

A. Islam dan Demokrasi..... 17
B. Sejarah dan Karakteristik Demokrasi *(Syûrâ)* *18*
C. Nilai-nilai Demokrasi 46
D. Pondok Pesantren..... 58
E. Lembaga Pendidikan dan Nilai-nilai Demokrasi 62

BAGIAN KETIGA: EMPAT PONDOK PESANTREN DI YOGYAKARTA .. 67

1. Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik Srimartani 67
2. Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi 87
3. Pondok Pesantren Nurul Ummah Kotagede..... 107
4. Pondok Pesantren Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah ... 127

BAGIAN KEEMPAT: MEMBACA PONDOK PESANTREN..... 153

BAGIAN KELIMA: PESANTREN DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI 187

A. Tata Nilai di Pesantren 187
B. Nilai-Nilai Demokrasi dalam Pendidikan Pesantren..... 203
   1. Nilai Kebebasan 203
   2. Nilai Menghormati Orang/Kelompok Lain 232
   3. Nilai Kesetaraan..... 246
   4. Nilai Kerjasama..... 251
   5. Nilai Persaingan..... 257
   6. Nilai Kepercayaan 263
C. Faktor Pendukung Aktualisasi Nilai-nilai Demokrasi di Pesantren 279
   1. Kesadaran Pentingnya Humanisasi Pendidikan..... 280

2. Kesadaran akan Perubahan Sosial dan Sikap Akomodatif Pesantren 285
3. Semangat Ustadz atau Santri Melakukan Eksplorasi 292
4. Kesadaran Civitas Pesantren akan Pluralitas yang semakin tinggi 293
5. Keterlibatan Pengasuh dan Ustadz dalam Kegiatan Organisasi di luar Pesantren 303
6. Tradisi Kesenian dan Tasawuf 304
7. Pemahaman Islam secara Moderat 304

D. Faktor Penghambat Aktualisasi Nilai-nilai Demokrasi 308
E. Revitalisasi Nilai-nilai Demokrasi dalam Pendidikan Pesantren 313

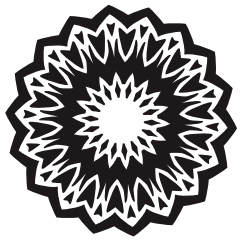
BAGIAN KEENAM: MASA DEPAN DEMOKRASI DI PESANTREN 333

DAFTAR PUSTAKA 337

BIOGRAFI PENULIS 357

BAGIAN PERTAMA

PESANTREN DAN DEMOKRASI



BAGIAN PERTAMA
PESANTREN DAN DEMOKRASI

Isu tentang demokrasi di pesantren bukanlah isu baru, setidaknya isu yang sama telah muncul ketika program pengembangan masyarakat di pesantren dimulai pada awal tahun 1970-an. Pada saat itu, menurut Jamhari Ma'ruf, tema yang diangkat memang tidak memakai kata demokrasi atau *civil society* maupun *civic education*, akan tetapi isu yang dikembangkan mempunyai kemiripan. Misalnya isu yang dikembangkan oleh LP3ES pada awal 1970-an memakai isu pengembangan masyarakat (*community development*) dengan membangkitkan partisipasi masyarakat dalam membangun dan meningkatkan ekonomi mereka. Usaha-usaha yang dilakukan pada waktu itu, bagaimana masyarakat lebih aktif sebagai pelaku (subyek) dan bukan hanya sebagai obyek dari perubahan. Jika dikaitkan isu demokrasi sekarang, barangkali program itu mirip atau sama dengan program partisipasi aktif untuk menyuarakan kehendak.[1]

Pendidikan Islam (pesantren), sebagai sub sistem pendidikan nasional diharapkan dapat ikut serta menumbuhkembangkan nilai-nilai demokrasi. Sebab dengan upaya tersebut, diharapkan proses pendidikan Islam dapat menyiapkan peserta didik terbiasa bebas berbicara dan mengeluarkan pendapat secara bertanggung jawab dan turut bertanggung jawab, terbiasa mendengar dengan baik dan menghargai pendapat dan pandangan orang lain, menumbuhkan keberanian moral yang tinggi, terbiasa bergaul dengan rakyat, ikut merasa memiliki, sama-sama merasakan suka dan duka dengan

1 Jamhari Makruf, "Pengalaman Pondok Pabelan: Demokrasi Kecil di Tengah-tengah Lingkungan Pesantren", *Makalah* seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren 20-22 April 2005 di Cipayung Bogor, hlm. 1.

masyarakatnya, dan mempelajari kehidupan masyarakat.

Saat ini pesantren sudah. Menjadi bagian arus utama perubahan politik di tanah air. Kiai menjadi daya tarik politik yang sangat kuat karena dapat berkomunikasi langsung dengan masyarakat. Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam penelitian Endang Turmudi, yang mengungkap signifikansi antara dukungan kiai di Jombang dengan perolehan suara yang diperoleh sebuah partai politik.[2]

Selain itu saat ini juga banyak lulusan pesantren yang terlibat secara aktif dalam perubahan politik secara nyata. Naiknya tokoh pesantren seperti Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid) menjadi presiden adalah bukti yang nyata dari pergeseran peran politik kiai di tingkat politik yang lebih besar. Bahkan Gus Dur, terlepas dari berbagai kekurangan yang melekat padanya, ketika menjabat menjadi presiden banyak memperjuangkan demokratisasi.

Di sisi lain, saat ini juga banyak NGO dan LSM serta kelompok studi yang anggotanya lulusan pesantren, sangat aktif menyuarakan demokrasi dan menjadi pendukung utama konsolidasi demokrasi di Indonesia.[3] Diskusi para pakar alumni pesantren yang terpublikasi dalam buku "Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi" juga membuktikan bahwa mereka ternyata tidak asing dengan nilai-nilai demokrasi, seperti pluralisme, kesetaraan, dan sebagainya.[4]

Pengamatan Dawam Rahardjo terhadap beberapa pesantren juga menunjukkan bahwa dunia pesantren tidak bisa melepaskan diri dari arus modernisasi dan perubahan yang terjadi di dalam masyarakat. Pengaruh itu misalnya, terlihat dari adanya beberapa pesantren yang sudah menerapkan pola kepemimpinan yang bersifat demokratis. Kiai (pengasuh) pesantren, sedikit demi sedikit melepaskan diri dari kegiatan rutin dalam bidang pengajaran, dan lebih memusatkan perhatian pada kegiatan memajukan pesantren secara keseluruhan, baik yang berhubungan dengan pihak-pihak luar maupun dalam mengatur manajemen pesantren.[5]

2 Pasca kebijakan kembali ke khitah NU pada tahun 1984, beberapa kiai di Jombang secara eksplisit menganjurkan para pengikut nya untuk memilih Golkar pada pemilu 1987. Akibatnya, perolehan suara nasional PPP dari 25,8% pada pemilu 1982 menjadi 15,3% pada pemilu 1987. Di Jombang perolehan suara PPP pada pemilu 1987 turun 36% dibandingkan dengan perolehan suara pada pemilu 1982. Lihat, Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Suprianto Abdi, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 184 –185.

3 Jamhari Makruf, "Pengalaman Pondok Pabelan, hlm. 1.

4 Baca Ahmad Suaedy (Ed.), *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

5 Lihat, M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm.16.

Hal semacam ini meminjam istilah Dhofier, menunjukkan adanya *continuity and change* yang terjadi dalam kehidupan pesantren. Menurut Dhofier tidak sedikit pesantren yang dalam membangun masa depannya berdiri teguh di atas landasan tradisi masa lampau, tanpa membuang elemen-elemen lama, dan kemudian memasukkan elemen-elemen yang baru. Tetapi ada pula pesantren yang membuang kebiasaan-kebiasaan lama dan memperkenalkan lembaga-lembaga baru. Tidak dinafikan bahwa lembaga pesantren terikat kuat dengan formulasi eksplisit Islam tradisional, tetapi sesungguhnya para kiai juga menjadi penghubung antara Islam tradisional dengan dunia nyata.[6]

Itu sebabnya, sebagaimana diungkap Dawam[7], meski di pesantren tidak diajarkan dengan apa yang dikenal sebagai ilmu-ilmu sosial, tetapi ilmu-ilmu semacam ilmu tauhid, ilmu fiqih, dan ilmu akhlak atau ilmu tasawuf, dalam penjabarannya sebenarnya berhubungan dengan masalah-masalah kehidupan riil di dunia. Ilmu tauhid yang diajarkan di pesantren adalah ilmu yang operasional, yang harus dicerminkan dalam kehidupan sehari-hari, yang tujuannya adalah memberi dasar pegangan keyakinan hidup supaya orang sadar dan mengetahui asal usul kejadian alam, tujuan dan untuk apa manusia hidup. Sikap tauhid juga harus dicerminkan dalam akhlak atau norma-norma tingkah laku serta budi pekerti dalam pergaulan sosial. Dalam ilmu fiqih, selain terkandung aturan-aturan peribadatan, terkandung pula ilmu hukum yang sifatnya pidana atau perdata.

Pada kajian tingkat tinggi, pesantren juga melakukan pembahasan ayat-ayat Al-Qur'an dalam ilmu tafsir serta hadits-hadits atau berita-berita mengenai ucapan, sikap, tindakan dan teladan Nabi terutama dari kitab hadits yang ditulis oleh imam Bukhari dan Muslim. Dari pembahasan itulah kiai dan para santri akan menjumpai berbagai masalah keduniawian baik yang terkait dengan masalah kekuasaan (politik), hukum, etika pergaulan atau hubungan sosial, perdagangan, dan aturan-aturan sosial lain yang mengatur kehidupan manusia.

Perjumpaan dengan berbagai masalah-masalah keduniawian seperti persoalan kekuasaan dan pergaulan sosial sangat memungkinkan masuknya nilai-nilai demokrasi sebagai alternatif lain untuk memecahkan persoalan-persoalan tersebut. Salah satu contoh yang terkait dengan persoalan

6 Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 176-177.

7 M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren", hlm. 3.

kepemimpinan di pesantren adalah suksesi atau pergantian lurah pondok, yang biasanya terjadi di pesantren salaf.

Keberadaan lurah pondok yang biasanya diamanahkan kepada ustadz senior untuk menjadi wakil kiai, adalah juga membuktikan bahwa ada praktek demokrasi di pesantren, karena "lurah pondok" biasanya dipilih oleh para santri. Walau tidak bisa dinafikan bahwa meski telah dibentuk pengurus yang bertugas melaksanakan segala sesuatu yang berhubungan dengan jalannya pesantren sehari-hari, kekuasaan mutlak senantiasa masih berada di tangan sang kiai.[8]

Tetapi juga harus diakui, bahwa tantangan yang dihadapi pesantren semakin hari semakin besar, kompleks, dan mendesak sebagai akibat semakin meningkatnya kebutuhan pembangunan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Tantangan ini menyebabkan terjadinya pergeseran-pergeseran nilai di pesantren, baik nilai yang menyangkut sumber belajar maupun nilai yang menyangkut pengetahuan pendidikan. Hal tersebut, menurut Mastuhu[9], akan memaksa pesantren untuk mencari bentuk baru. Misal, kiai bukan lagi merupakan satu-satunya sumber belajar, meski kedudukan kiai di pesantren masih tetap merupakan tokoh kunci. Menyadari semakin banyaknya buku terjemahan yang beredar, kiai akhirnya merestui santri belajar apa saja asal tetap pada Aqidah-syariah agama dan berpegang pada moral agama. Pesantren juga mempersilahkan santri belajar di lembaga formal di luar pesantren. Bahkan pesantren juga sudah banyak yang menyelenggarakan pendidikan formal, di samping masih menyelenggarakan sistem Diniyah.

Gus Dur juga mengakui bahwa dengan semakin kompleksnya pembagian tugas di pesantren, sedikit demi sedikit telah terbuka pintu untuk melakukan inovasi perorangan seperti dalam bidang administrasi dan lainnya.[10] Inovasi ini, misalnya dapat dicermati dari: *pertama*, pembaruan substansi atau isi pendidikan pesantren dengan memasukkan subyek-subyek umum dan *vocational*; *kedua*, pembaruan metodologi, seperti perubahan sistem pengajaran kitab-kitab tradisional yang semula menggunakan model *bandongan* dan *sorogan*, kemudian beralih kepada sistem klasikal dan penjenjangan; *ketiga*, pembaruan kelembagaan, seperti kepemimpinan pesantren, diversifikasi

8 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Sub Kultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan,* hlm. 46.

9 Lihat, Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 66-67.

10 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Sub Kultur", hlm. 53.

lembaga pendidikan; dan *keempat*, pembaruan fungsi, dari fungsi kependidikan untuk juga mencakup fungsi sosial ekonomi.[11]

Perubahan ini menunjukkan inklusifitas pondok pesantren dalam menyikapi arus perubahan dari luar. Munculnya kelompok generasi muda *jebolan* pesantren yang terlibat dalam diskusi ide-ide tentang perubahan kemungkinan besar juga karena mendapat bekal pola pikir inklusif di pesantren. Misal, Ulil Abshar Abdalla dengan Jaringan Islam Liberal-nya, yang mampu mengguncang wacana pemikiran umat Islam Indonesia; Abidah el-Khalieqy yang dengan novelnya "Perempuan Berkalung Surban", mampu membuat heboh tentang pemikiran feminisme di kalangan pesantren; Sumanto al-Qurthuby yang begitu semangatnya memperjuangkan pendapat tentang proses Islamisasi Jawa dengan tanpa menafikan peran Muslim-Cina yang selama ini hanya ditempatkan pada posisi setelah pedagang Gujarat India dan orang-orang Arab asli; juga Masdar Farid Mas'udi dengan pemikirannya tentang zakat profesi.

Inklusifitas pesantren, juga ditunjukkan dengan akomodatifnya pesantren terhadap produk-produk teknologi sebagai dampak dari modernisasi dan globalisasi. Dengan masuknya produk teknologi modern yang tak lain adalah media global, sudah barang tentu membuka lebar bagi masuknya nilai-nilai global, seperti nilai-nilai demokrasi, ke dalam pesantren. Sebab melalui media global, semacam televisi, persoalan demokrasi baik di dalam maupun di luar negeri merupakan pemberitaan yang mendapatkan porsi cukup besar. Maka dengan semakin intensnya pesantren mengakses produk teknologi global, akan menjadikan santri semakin luas wawasan berpikirnya, termasuk dalam kaitannya dengan persoalan demokrasi.[12]

Secara konvensional, pesantren memang tidak secara khusus melakukan pendidikan demokrasi[13], tetapi bukan berarti tradisi di pesantren jauh dari tradisi yang demokratis. Tradisi keilmuan para santri adalah tradisi yang demokratis, seperti adanya penghargaan atas perbedaan, menganggap wajar

---

11 Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 105.

12 Lihat, Muhtarom HM., "Pondok pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Kabupaten Pati Jawa Tengah", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm. 315-316. Dalam disertasi tersebut Muhtarom membuktikan, bahwa dengan mengakses media global, maka para santri menjadi semakin luas wawasan berpikirnya.

13 Lihat, Endang Turmudi, "Demokrasi dalam Pendidikan di Pesantren", *Makalah,* Seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren 20-22 April 2005 di Cipayung Bogor, hlm. 3.

pluralitas, sikap *tasamuḥ* atau toleransi, *tawasuṭ* atau jalan tengah, *tawazun* atau keseimbangan, dan *i'tidal* atau bersikap adil.[14] Dengan demikian, pesantren dalam tataran tertentu tampaknya sudah melakukan sosialisasi, penanaman dan aktualisasi nilai-nilai demokrasi, apalagi selama ini pesantren dikenal memiliki nilai-nilai luhur, yang sebagiannya merupakan bagian dari nilai-nilai demokrasi, sebagaimana disebut di atas.

Yogyakarta yang pernah dikenal sebagai "kota pelajar" ternyata juga merupakan wilayah yang cukup potensial bagi tumbuh kembangnya pondok pesantren. Menurut data yang ada di Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi D.I. Yogyakarta ada sekitar 135 pondok pesantren yang berdiri di Yogyakarta. Dari jumlah tersebut ada 94 pesantren yang bercorak Salafiyah, 4 pesantren bercorak khalafiyah, dan 37 pesantren bercorak kombinasi.[15]

Berdasar hasil penelitian pendahuluan, beberapa di antaranya telah memiliki media publikasi semacam majalah dinding, majalah, dan buletin. Dari sisi pengelolaan, juga sudah ada pesantren yang berdiri di bawah yayasan. Sebagai contoh, di PP. Nurul Ummah, di sana ada majalah dinding "Assabiq", yang digunakan sebagai media pemberitaan seputar pesantren, baik menyangkut kebijakan pimpinan atau pengurus, keluh-kesah santri dan kegiatan sosial kemasyarakatan pesantren. Ada juga majalah Tilawah yang membawa jargon "Penyalur Aspirasi Umat"; buletin Sahara yang dikhususkan untuk penerbitan sastra; dan lain-lain.[16]

Beberapa pesantren di Yogyakarta juga sangat akrab dengan tradisi *baḥṡul masâ'il*.[17] Dalam tradisi keilmuan pesantren pada umumnya, *baḥṡul masâ'il* (diskusi yang membahas berbagai persoalan, *problem solving dialogue*[18]), merupakan aktivitas akademik yang telah mengakar dari generasi ke generasi. Ia bukan diskusi biasa, melainkan forum ilmiah, yang dalam melakukan kajian dan *mujadalah* (perdebatan) diatur sesuai dengan standar akademik yang sangat ketat, baik dalam cara mencari rujukan, metode berpikir dan cara pemaknaan. *Baḥṡul masâ'il* biasanya diselenggarakan sebagai upaya untuk

14 *Ibid.*, hlm. 7-8.

15 Kanwil Departemen Agama DIY, *Data Pondok Pesantren di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 2004*.

16 Subegjo Puji Waluyo, dkk., *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah* (Yogyakarta: Nurma Media, 2003), hlm. 47-49.

17 Hasil wawancara dengan beberapa pengurus pondok pesantren Nurul Ummah, As-Salafiyyah, dan As-Sa'du di Yogyakarta, Februari 2006.

18 Hamdan Farchan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 181.

menyelesaikan beberapa persoalan akademik maupun persoalan sosial, sehingga pada masanya, *baḥṡul masâ'il* tampil sebagai lembaga yang mampu menciptakan suasana akademik yang sangat kondusif bagi tumbuhnya kelas ulama atau kiai berbobot di levelnya masing-masing.[19]

Kebebasan berpikir atau berpendapat menurut salah seorang pengurus pondok pesantren As-Salafiyyah Mlangi, Nurahman, juga berkembang di pesantrennya. Hal tersebut terjadi karena dalam proses pendidikan di pesantren para santri dikenalkan dengan berbagai ragam pemikiran, sehingga tidak menutup kemungkinan alumninya ada yang aktif di Muhammadiyah.[20] Tradisi *baḥṡul masâ'il* juga dilaksanakan secara rutin di pondok pesantren As-Sa'du, sebuah pondok pesantren Salafiyah yang ada di dusun Petir, Srimartani, Piyungan Bantul.[21] Hasil pembacaan terhadap buku Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah juga memberikan masukan bahwa model diskusi (musyawarah) ternyata bukan merupakan sesuatu yang asing dalam pembelajaran kitab.[22]

Deskripsi di atas setidaknya memberikan sedikit informasi bahwa dalam pendidikan di pesantren, baik pada pesantren Salafiyah yang masih menerapkan aturan pendidikan kepesantrenan secara ketat maupun pesantren kombinasi, ada ruang-ruang bagi tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi. Meski tidak dinafikan, bahwa sosok kiai pengasuh pesantren yang sering dipandang sebagai pemimpin kharismatik, meragukan Martin Van Bruinessen akan adanya demokrasi di pesantren. Sebab menurutnya kharisma cenderung memperkokoh bangunan otoritas tunggal yang bertentangan secara frontal dengan alam keterbukaan,[23] sehingga pada pesantren yang masih menggunakan pola kepemimpinan kharismatik ada kecenderungan pada bekunya nilai-nilai demokrasi.

Bahkan pasca tragedi September di Amerika Serikat tampaknya juga semakin memperkuat *stereotype* negatif tentang Islam. Seyyed Hosen Nasr,

19 Abdul Mun'im DZ., *"Bahśul masâ'il:* Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis", dalam Jurnal *Gerbang, No.12, Vol.V* (Juli-September 2002), hlm. 104.

20 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Pengurus (Dewan Qari'in) dan Staf Pengajar Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi Nogotirto Yogyakarta, Februari 2006.

21 Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, Sekretaris dan Staf Pengajar Pondok Pesantren As-Sa'du Petir Srimartani Piyungan Bantul, Februari 2006.

22 Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah* (Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2005), hlm. 51.

23 Martin Van Bruinessen, "Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU Paska Khitah 26: Pergulatan NU Dekade 90-an" dalam KH. Darwis Ellyasa, *Gus Dur dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1990), hlm. 78.

seorang ahli Islam (*Islamicist*) ternama di Amerika Serikat, mengatakan bahwa peristiwa-peristiwa yang merambah seluruh dunia yang terkait dengan Islam, sementara telah menimbulkan "mis-statemen dan mis-representasi" yang membingungkan.[24] Demikian pula kasus Bom Bali dan kasus-kasus pengeboman lain yang disinyalir dilakukan oleh beberapa oknum yang memiliki kedekatan dengan pondok pesantren, juga berdampak negatif terhadap citra pesantren. Pesantren pun dituduh sebagai tempat pendidikan kaum teroris, dianggap mengajarkan eksklusivisme, kekerasan, serta anti toleransi, meski tuduhan tersebut tidak terbukti.

Seiring dengan arus demokratisasi yang menerpa bangsa Indonesia serta perkembangan politik pada level internasional, kini dunia pesantren tentu tidak bisa melepaskan diri dari arus demokratisasi. Di sisi lain, sebagai sebuah lembaga pendidikan yang memiliki tata nilai yang khas, pesantren sesungguhnyalah juga merupakan sebuah laboratorium sosial kemasyarakatan yang diharapkan mampu menanamkan keyakinan, kepribadian, watak kemandirian dan kesederhanaan, dan akhirnya dapat melahirkan warga masyarakat yang siap berkiprah, tahan uji, dan siap menegakkan kebenaran.

Dengan demikian jelas bahwa pesantren bukan semata melaksanakan tugas pendidikan dalam arti pencerdasan, tetapi juga merupakan media bagi tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi. Sisi inilah yang menarik untuk dikaji lebih jauh. Sebagai sebuah miniatur masyarakat "ideal", bagaimana cara pesantren mendidik para santrinya. Dalam arus demokratisasi yang semakin kuat, sejauh mana pesantren menyerap dan mempraktekkan nilai-nilai demokrasi, baik dalam proses pembelajaran maupun dalam aktivitas kehidupan civitas pesantren.

Sisi lain yang menjadikan ketertarikan penulis adalah: *pertama*, meski secara umum banyak pandangan bahwa demokrasi dan pesantren adalah dua hal yang sulit bisa dikompromikan, disebabkan kehidupan pesantren adalah kehidupan yang unik, tetapi dengan semakin berkembangnya bentuk pesantren seperti dengan memiliki badan hukum dan melahirkan pembagian tugas dalam segi manajemen.

Kedua, dengan dimasukkannya sistem sekolah dalam pesantren dengan

24 Seyyed Hosen Nasr, "Islam in the Islamic World Today: An Overview" dalam K. Pullapilly (ed.), *Islam in the Contemporary World* (Notre Dame, Indiana: cross Roads Books, 1980), hlm. 1-2. Osman Bakar, *Islam Dialog Peradaban: Menguji Universalisme Islam dalam Peradaban Timur dan Barat*, terj. Imam Khoiri dan Oman Fathurrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. 48-49.

penjenjangan ketat, maka kurikulum pun sekarang ini tidak lagi menjadi monopoli keputusan kiai. Kurikulum pendidikan di pesantren yang sudah memasukkan sistem sekolah, di samping menyesuaikan dengan kurikulum sekolah negeri juga digenapi dengan materi-materi pesantrenan yang dalam beberapa kasus telah didelegasikan oleh kiai kepada pengurus bidang pendidikan. Dengan demikian, sangat mungkin masuknya materi-materi baru, yang di dalamnya sarat dengan nilai-nilai demokrasi ke dalam kurikulum pendidikan di pesantren.

Ketiga, perkembangan literatur di pesantren yang mungkin terjadi dari waktu ke waktu memungkinkan masuknya literatur yang lebih egaliter. Melalui literatur tersebut ada kemungkinan masuknya nilai-nilai demokrasi di pesantren, seperti nilai kebebasan (berpendapat, berkelompok, berpartisipasi), menghormati orang atau kelompok lain, kesetaraan, kerjasama, persaingan dan kepercayaan.

Keempat, peran aktif alumni pesantren dalam bidang sosial politik sejak masa pra kemerdekaan maupun masa-masa sesudahnya hingga masa reformasi sekarang ini cukup signifikan. Perilaku sosial politik mereka yang tercermin dalam interaksi dan komunikasi mereka dalam suasana plural, memungkinkan mereka telah mempraktikkan nilai-nilai demokrasi yang mungkin diperoleh pada saat menuntut ilmu di pesantren.

Kelima, nilai-nilai demokrasi yang berkembang di pesantren perlu diidentifikasi, untuk menghilangkan kesan yang selama ini berkembang di dalam masyarakat, bahwa pesantren identik dengan lembaga pendidikan yang jauh dari nilai-nilai demokrasi.

Studi tentang pesantren sebenarnya sudah cukup banyak dilakukan oleh para ahli, baik dalam bentuk kajian tesis, disertasi, maupun hasil perenungan dan pengamatan atas perkembangan pesantren. Misalnya, penelitian Zamakhsyari Dhofier dalam buku "Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai", mengemukakan adanya pola hubungan kiai-santri dan pendidikan Islam tradisional. Ia juga membahas jaringan hubungan antara kiai dalam wilayah geografis yang lebih luas dan keterikatan mereka pada hubungan keluarga yang dekat. Seperti aliansi perkawinan yang indigenos dan tradisi transmisi intelektual pengetahuan Islam antara sesama anggota kerabat kiai yang terjadi pada pondok pesantren Tebuireng Jombang dan pondok pesantren Tegalsari di Salatiga. Menurut Dhofier, meski para kiai

terikat kuat oleh pemikiran Islam tradisional, namun mereka telah mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia. Mereka tidak mendambakan, apalagi melindungi pandangan hidup mereka yang tradisional tersebut menjadi suatu sistem yang tertutup dan memalingkan diri dari proses modernisasi. Mereka bahkan berhasil memperbaharui penafsiran terhadap Islam tradisional untuk disesuaikan dengan dimensi kehidupan yang baru.[25]

Manfred Ziemeek dalam bukunya yang berjudul "Pesantren dalam Perubahan Sosial" mengungkap peran pesantren yang selain sebagai lembaga pendidikan Islam, juga memiliki peran dalam proses pengembangan masyarakat desa. Potensi pendidikan dan kemasyarakatan tersebut, menurutnya, dapat dilihat pada pondok pesantren tradisional. Oleh karenanya ia mencoba melukiskan praktik pendidikan yang terjadi pada lapisan pedesaan dan menggambarkan pondok pesantren tradisional sebagai suatu bentuk pendidikan yang diorganisasi oleh masyarakat sendiri.[26] Ia menyimpulkan hasil temuannya bahwa pondok pesantren merupakan pusat pengembangan di bidang pendidikan, politik, budaya, sosial dan keagamaan.[27]

Endang Turmudi dalam bukunya "Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan" mengungkap keterlibatan kiai dengan politik dan pengaruhnya yang kuat di kalangan umat Islam Jombang. Sebuah partai akan mendapat dukungan besar atau kecil tergantung bagaimana dukungan kiai. Namun demikian, kepemimpinan kiai di Jombang juga mengalami perubahan, terutama setelah dibangunnya sistem pendidikan yang bersifat modern. Dari sini kemudian muncul proses profanisasi kharisma, yaitu berkurangnya pengaruh kiai dalam masyarakat, meski itu berjalan secara gradual.[28]

Mastuhu dalam bukunya yang berjudul "Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren", juga mengungkapkan adanya nilai-nilai luhur dalam sistem pendidikan pesantren, seperti: segala aktivitas dianggap sebagai ibadah, keikhlasan, kearifan, kesederhanaan, kebersamaan, kemandirian dan kebebasan.[29] Namun demikian, dari enam pesantren yang diteliti (an-Nuqayah Madura, Salafiyah Ibrahimiyah Situbondo, Blok Agung Banyuwangi, Tebuireng

25 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 172.

26 Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Butche B. Soendjojo (Jakarta: P3M, 1983), hlm. 2.

27 *Ibid.*, hlm. 253.

28 Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai,* hlm. 319-320.

29 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan*, hlm. 62-64.

Jombang, Muhammadiyah Karangasem Lamongan, dan Modern Gontor Ponorogo) Mastuhu juga melihat adanya sisi positif, negatif dan plus minus dari sistem pendidikan pesantren. Sisi positifnya, bahwa tugas pesantren adalah untuk mengembangkan daya-daya positif dan mencegah negatif; serta pesantren dipandang sebagai tempat mencari ilmu dan mengabdi. Sedangkan sisi negatifnya, adanya pandangan bahwa ilmu itu sudah mapan dan dapat diperoleh melalui berkah kiai, serta adanya anggapan bahwa apa-apa yang diajarkan kiai, ustadz dan kitab-kitab agama diterima sebagai kebenaran. Adapun sisi plus minusnya, adanya sistem asrama yang bisa berfungsi sebagai forum dialog untuk mengembangkan ilmu; metode *halaqah* yang bisa dikembangkan menjadi sarana pengembangan kepribadian-intelektual; dan jenis kepemimpinan kharismatik yang perlu dilengkapi dengan kepemimpinan rasional agar lebih mampu menghadapi tantangan zaman.[30]

Amir Faisal, melalui penelitiannya tentang "Tradisi Keilmuan Pesantren: Studi Banding Antara Nurul Iman dan as-Salam", mampu mengungkap tradisi keilmuan pada pesantren Salaf (Nurul Iman) di Kodia Jambi dan pesantren Khalaf (as-Salam) di kabupaten Musi Banyuasin Sumatera Selatan. Hasilnya menunjukkan bahwa keilmuan guru Nurul Iman adalah ilmu keislaman mazhab Syafi'i, sedang para ustadz as-Salam memperoleh dasar keislaman yang tidak terikat pada suatu mazhab tertentu. Akhirnya berimplikasi pada perbedaan pola pemikiran dan persepsi mereka tentang ilmu keislaman, yang selanjutnya menjadi wawasan ilmu keislaman para santri. Nurul Iman menganggap bahwa kebenaran ilmu keislaman klasik adalah mutlak, karena itu tidak perlu ada perubahan, penyempurnaan/inovasi keilmuan untuk disesuaikan dengan konteks zaman. Sedang as-Salam menganggap bahwa kebenaran semua ilmu keislaman, termasuk klasik bersifat relatif, sehingga perlu ada upaya renovasi secara terbuka. Hal ini berimplikasi pada hubungan kiai-santri. Di Nurul Iman ketaatan santri pada kiai sangat ditekankan, taat pada guru merupakan ketaatan pada ajarannya; sedangkan di as-Salam tidak mengembangkan perilaku taat pada ustadz sebagai kemutlakan taat pada ajarannya.[31]

Muhtarom H.M. dalam karyanya yang berjudul "Pondok Pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Kabupaten Pati

30 *Ibid.,* hlm. 162-163.

31 Amir Faisal, "Tradisi Keilmuan Pesantren: Studi Banding Antara Nurul *Iman* dan as-Salam", *Disertasi* (Yogyakarta: Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 393-394.

Jawa Tengah", membuktikan adanya pengaruh globalisasi terhadap sistem pendidikan pondok pesantren tradisional (Roudlotul Ulum dan Bustanuth Tholibin) dalam mereproduksi ulama dan bagaimana pondok pesantren tradisional mengantisipasinya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa untuk pesantren Roudlotul Ulum dan Bustanuth Tholibin, pengaruh globalisasi tidak sampai menyentuh wilayah Aqidah. Santri yang terpengaruh globalisasi dari media masa, media cetak dan elektronik, malah terlihat kritis dibanding sebelumnya. Kalau dulu santri patuh mutlak terhadap kiai/ustadz, karena pengaruh globalisasi disiplin santri dalam melaksanakan norma agama Islam relatif berkurang. Kiai, di era global, akhirnya mengkonsumsi produk-produk global seperti televisi, telpon seluler, *faxsimile* dan mobil produk baru. Kiai di pesantren Roudlotul Ulum yang bercorak karismatik dan paternalistik, cenderung demokratis, sebagai akibat pengaruh isu global yang cenderung demokrat, sedang pada pesantren Bustanut Tholibin, tetap bercorak karismatik dan otokratik. Di Roudlotul Ulum, media pendidikan dan sumber belajar sudah memakai produk global seperti tape recorder, OHP dan komputer.[32]

Sembodo Ardi Widodo, dalam karyanya "Pendidikan Islam Pesantren: Studi Komparatif Struktur Keilmuan Kitab-kitab Kuning dan Implementasinya di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta". Hasil penelitian menunjukkan bahwa dasar pemilihan materi keislaman pada kedua pesantren mengikuti struktur pemikiran ideologis. Adapun dari kerangka keilmuan ada perbedaan, kalau di Tebuireng mengikuti pola epistemologi individual, Mu'allimin mengikuti pola epistemologi sosial. Dari pola epistemologi yang berbeda akhirnya melahirkan struktur keilmuan kitab-kitab yang diajarkan di Tebuireng dengan Mu'allimin juga berbeda. Tebuireng masuk dalam kategori operatif, sedangkan Mu'allimin cenderung bersifat figuratif. Struktur keilmuan tersebut selanjutnya berimplikasi pada metode pengajaran serta pola berpikir santri dalam memandang suatu masalah dan terhadap keilmuan Islam itu sendiri.[33]

Dari perspektif sosiologi kritis, Chumaidi Syarief Romas dalam bukunya yang berjudul "Kekerasan di Kerajaan Surgawi: Gagasan Kekuasaan Kiai, Mitos

32 Muhtarom HM., "Pondok pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Kabupaten Pati Jawa Tengah", *Disertasi* (Yogyakarta: Pasca Sarjana, 2004), hlm. 315-316.

33 Sembodo Ardi Widodo, "Pendidikan Islam Pesantren: Studi Komparatif Struktur Keilmuan Kitab-kitab Kuning dan Implementasi nya di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta", *Tesis* (Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 393-403.

Wali hingga Broker Budaya", justru mengupas dari sisi negatif pesantren dalam kaitannya dengan pembentukan kepribadian. Menurutnya, pesantren yang selama ini dikatakan mampu mendidik para santri menjadi orang-orang yang saleh, ternyata jika dilihat dari teori sosiologi kritis justru sarat dengan tindak kekerasan yang dilakukan oleh kiai terhadap santri, sehingga santri kehilangan keberanian di hadapan kiai.[34]

Karya-karya di atas, meski tidak secara langsung menyentuh persoalan demokrasi, tetapi bisa menjadi gambaran awal bagaimana sebenarnya kehidupan masyarakat pesantren. Adapun kajian tentang pesantren terkait dengan demokrasi, berdasar eksplorasi yang telah dilakukan ada pada karya Rofiq Nurhadi tentang "Demokratisasi Sistem Pendidikan Pesantren: Studi Kasus di PP Al-Husein Dusun Krakitan Kecamatan Salam Kabupaten Magelang". Namun demikian kajian tersebut lebih banyak menitikberatkan pada perubahan-perubahan dalam sistem pendidikan pesantren Al-Husein ke arah yang demokratis, serta faktor pendukung dan penghambatnya, [35] belum menyentuh pada nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren.

Buku "Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi" yang ditulis oleh Masdar F. Mas'udi, dkk, meski jika dilihat dari judulnya, terkesan ada pergulatan demokrasi di pesantren, tetapi sebenarnya buku ini merupakan bunga rampai tulisan tentang Islam (bukan hanya pesantren) dan politik, Islam dan demokrasi, serta Islam dan negara. Isinya lebih banyak menyoroti peran serta para kiai atau alumni pesantren dalam pergulatan demokrasi di pentas politik nasional, bukan bagaimana pesantren mencoba melakukan demokratisasi ke dalam. Inti dari buku ini lebih banyak menyuarakan upaya demokratisasi dan pembebasan sosial, dan terkesan intelektualistik.

Studi yang secara khusus membahas tentang nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren berdasar eksplorasi yang sampai saat ini dilakukan, belum ditemukan. Kalaupun ada hanyalah berupa tulisan-tulisan pendek dalam bentuk makalah, semisal makalah-makalah seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren yang diselenggarakan oleh Balai Penelitian dan Pengembangan (Balitbang) Departemen Agama RI pada tanggal 21-25 April

34 Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi: Gagasan Kekuasaan Kiai, Mitos Wali hingga Broker Budaya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003).

35 Rofiq Nurhadi, "Demokratisasi Sistem Pendidikan Pesantren: Studi Kasus di PP Al-Husein Dusun Krakitan Kecamatan Salam Kabupaten Magelang", *Tesis* (Yogyakarta: Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

2005.[36] Tulisan ini berupaya melengkapi sisi yang belum tersentuh melalui penelitian nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren.

36 Ada lima makalah yang terkait dengan pesantren dan demokrasi yang dipresentasikan dalam kegiatan tersebut: "Pendidikan Demokrasi di Pondok Pesantren" (HM. Atho Mudzhar), "Demokrasi dalam Pendidikan di Pesantren" (Endang Turmudi), "Islam dan Demokrasi, Penguatan Civil Society Berbasis Pesantren" (Husein Muhammad), "Pengalaman Pondok Pabelan: Demokrasi Kecil di Tengah-tengah Lingkungan Pesantren" (Jamhari Makruf), "Kiai dan Demokratisasi di Kalangan Santri Perempuan: Sebuah Refleksi atas Pengalaman sebagai Pengajar di Pesantren" (Djudju Zubaedah).

BAGIAN KEDUA

ISLAM, PESANTREN, DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI

BAGIAN KEDUA
ISLAM, PESANTREN, DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI

A. Islam dan Demokrasi

Salah satu isu populer pada abad ke-20 yang baru lalu adalah isu demokratisasi. Di antara indikatornya adalah berlipat gandanya jumlah negara yang menganut sistem pemerintahan demokratis.[37] Bahkan saat ini, demokrasi merupakan terminologi politik yang paling populer dan sering dipakai beberapa negara.[38] Namun demikian, di tengah gemuruh proses demokratisasi yang terjadi di belahan dunia, dunia Islam sebagaimana dinyatakan oleh pakar seperti Larry Diamond, Juan J. Linze, Seymour Martin Lipset tidak mempunyai prospek untuk menjadi demokratis serta tidak mempunyai pengalaman demokrasi yang cukup. Hal senada juga dikemukakan Samuel P. Huntington yang meragukan ajaran Islam sesuai dengan prinsip-prinsip demokratis.[39] Tetapi terlepas dari apa yang diragukan Huntington, beberapa negara di dunia muslim telah mulai melirik sistem demokrasi, meski para pakar ilmu politik belum sepakat,[40] apakah demokrasi itu sekadar alat untuk mencapai tujuan, ataukah menjadi tujuan itu sendiri.

Demokrasi baru masuk ke dalam khazanah pemikiran Islam dan dianggap

37 Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah bekerjasama dengan The Asia Foundation dan Prenada Media, 2003), hlm. 141.

38 *Ibid*.

39 Bachtiar Efendy, "Islam, Demokrasi dan Modal Sosial" dalam Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi: Pengalaman Baru Muslim dalam Transisi Indonesia* (Jakarta: Gugus Press, 2002).

40 Riswanda Imawan, *Membedah Politik Orde Baru* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 79.

sebagai nilai yang baik bagi kehidupan pada akhir paruh abad ke-19. Para pemikir Islam di beberapa dunia Muslim pada permulaan abad ke-20, memandang demokrasi sebagai sesuatu yang positif.[41] Mereka kemudian berusaha mencarikan padanan demokrasi dalam ajaran-ajaran Islam. Lalu, muncullah apa yang disebut dengan *syûrâ. Syûrâ* adalah salah satu ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad, dan kemudian dipraktikkan kalangan Islam dalam kehidupan sehari-hari. Untuk itu, demokrasi sering diidentikkan dengan Barat, dan *syûrâ* dianggap berasal dari dunia Timur.

Selama ini, demokrasi dan *syûrâ* menjadi bahan pembicaraan dan pembahasan di banyak kalangan ahli dan praktisi politik baik dari Barat maupun Timur. Demokrasi sering dipahami sebagai suatu doktrin pemerintahan untuk menghindari penyalahgunaan kekuasaan, penindasan, dan menghindari terhadap peniadaan hak-hak asasi manusia.[42] Sedangkan *syu>ra>* merupakan suatu prosedur untuk memperoleh suatu pendapat yang terbaik dari suatu kelompok maupun masyarakat.

Perdebatan atau wacana tentang hubungan antara Islam dan demokrasi memang masih menjadi tema yang menarik dan belum tuntas. Karena itu kesimpulan yang diberikan oleh para pakar seperti Larry Diamond, Juan J. Linze, Seymour Martin Lipset dan Samuel P. Huntington, bahwa Islam tidak sesuai dengan demokrasi hanyalah bagian dari wacana yang berkembang di kalangan para pakar politik Islam ketika mereka mengkaji hubungan Islam dan demokrasi.

B. Sejarah dan Karakteristik Demokrasi *(Syûrâ)*

Istilah "demokrasi" mempunyai varian makna yang cukup beragam. Kebanyakan definisi tentang demokrasi dibuat dan ditulis oleh para pendukung demokrasi, sehingga tidak ada definisi yang netra1.[43] Demokrasi berhubungan dengan dua hal, yaitu sesuatu yang ideal dan yang realistis[44], atau biasa juga disebut unsur formal dan unsur material.[45] Pada awalnya

41 Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan* (Bandung: Rosdakarya, September 1997), hlm. 121.

42 Subchan Z.E., "Partai Politik dan Demokrasi", dalam Arief Mudatsir Mandan (ed.), *Subchan Z.E. Sang Maestro: Politisi Intelektual dari Kalangan NU Modern* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2001), hlm. 127-140.

43 I Made Pasek Diantha, *Tiga Tipe Pokok Sistem Pemerintahan dalam Demokrasi* Modem (Bandung: Abardin, 1990), hlm. 1.

44 Afan Gaffar, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 3-10.

45 Anders Uhlin, *Oposisi Berserak: Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia,* terj. Rofik Suhud

demokrasi memang digunakan untuk mengungkapkan "gagasan idealistik" daripada "realita konkret-aktual".[46] Antara kedua hal itu, yang ideal dan yang realistis, kadang sulit dibedakan.[47] Dengan kata lain, ada dua macam cara pendekatan yang berbeda untuk memahami pengertian konsep demokrasi: pemahaman secara normatif dan pemahaman secara empirik.

Dalam pemahaman secara normatif, demokrasi merupakan sesuatu yang secara ideal hendak dilakukan atau dilaksanakan oleh sebuah negara.[48] Dari sisi ini, demokrasi dapat dilihat sebagai tujuan dan cita-cita atau label bagi sistem politik yang ada, dan ingin dicapai oleh seluruh masyarakat dalam sebuah negara.[49] Sedangkan dalam pemahaman secara empirik, demokrasi merupakan sesuatu yang secara ideal telah terwujud dalam kehidupan politik praktis pada suatu negara.

Sejarah pertumbuhan dan perkembangan peristilahan demokrasi melibatkan proses historis yang sangat panjang. Istilah demokrasi telah mengalami perkembangan berabad-abad lampau dengan rangkaian modifikasi, baik dalam teori tertentu yang dinamakan demokratis, maupun dalam praktik sejumlah negara yang juga disebut demokratis.

Menurut Giovanni Sartori, sebagaimana dikutip Affan Ghafar, istilah demokrasi diperkenalkan oleh Herodotus sekitar 3000 tahun yang lalu di Mesir kuno. Pada saat itu Herodotus tidak secara eksplisit menggunakan *demokratia*, tetapi sejumlah terjemahan dari karya-karyanya menggunakan istilah *demos* yang berarti isonomia atau persamaan di hadapan hukum, kemudian dikembangkan kalangan pemikir Yunani kuno pada masa klasik.[50]

Sedangkan menurut Robert A. Dahl, demokrasi diperkenalkan dan dipraktikkan pertama kali di Yunani Kuno.[51] Di Yunani Kuno terdapat beratus-

(Bandung: Mizan, Agustus 1998), hlm.8.

46 Al-Jabiri, M. Abid., *al-Dimuqratiyah wa Huquq al-Insân* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), hlm. 14.

47 Lihat Andrew Heywood, *Political Theory an Introduction Edisi ke-2* (New York: Palgrave, 1999), hlm. 221-223, dan Sulastomo, *Demokrasi atau Democrazy* (Jakarta: Rajawali Pers, Juli 2001), hlm. vii.

48 William Ebestein, "Democracy", dalam William D. Halsey & Bernard Johnston (eds.), *Collier's Encylopedia VIII* (New York: Macmillan Educational Company, 1988), hlm. 75.

49 Lihat Andrew Heywood, *Political Theory,* hlm. 221-223, dan Sulastomo, *Demokrasi atau Democrazy* (Jakarta: Rajawali Pers, 2001), hlm. vii.

50 Affan Ghafar "Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empirik yang Terbatas" dalam Mun'im A. Sirry, *Islam Liberalisme Demokrasi: Membangun Sinergi Warisan Sejarah, Doktrin dan Konteks Global* (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 117.

51 Robert A. Dahl, *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi secara Singkat,* terj. A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 15-17.

ratus negara-kota dengan berbagai ukuran dan bentuk pemerintahan, dan jenjang peradaban yang beraneka ragam. Yang paling berpengaruh dari semua negara-kota itu bagi perkembangan pemikiran politik, khususnya tentang demokrasi, adalah negara-kota Athena.[52] Athena selain merupakan negara-kota paling penting dalam bidang demokrasi, juga paling terkenal. Hal ini karena pengaruhnya yang luar biasa terhadap filsafat politik, yang kemudian sering dipercayai sebagai contoh utama yang baik dari partisipasi warga negara (demokrasi partisipatif).[53]

Praktik demokrasi Yunani Kuno dimulai setelah Kleisthenes melakukan reformasi dan pembaruan dalam sistem pemerintahan di negara-kota Athena pada 508 SM. Kekuasaan politik diperoleh Kleisthenes, pada 510 SM., setelah pemerintahan penguasa tiran yang lalim, Hipias, digulingkan oleh sekelompok bangsawan atas bantuan Sparta. Bentuk pemerintahan yang dibangun Kleisthenes itu kemudian disebutkan *demokratia.*[54] Istilah *demokratia* identik dengan institusi pengambil keputusan yang bersifat kolektif yang terdiri dari para *demos* atau rakyat yang ada dalam polis.[55]

---

52 Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern,* terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 34.

53 Robert A. Dahl, *Perihal Demokrasi,* hlm. 16.

54 Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 21. Lihat juga, Sukron Kamil, MA., *Islam & Demokrasi: Telaah Konseptual & Historis,* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 1-2. Seperti dicatat dan dijelaskan kedua penulis ini-yang dikutip dari Edward Mc Nall Burn, *Western Civilization,* edisi ke-4 (New York: WW Norton & Company Inc., 1955), hlm. 137; Simon Hornblower dalam John Dunn (ed.), *Democracy the Unfinished Journey 508 BC to AB 1933* (Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm. 1-16; dan Franz Magnis-Suseno, *Mencari Sosok Demokrasi, Sebuah Telaah Filosofis* (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 34-35. Setelah Kleisthenes menjalankan pemerintahan barunya, ia segera membentuk *Majelis Lima Ratus* (Majelis 500). Keanggotaan Majelis ini terbuka bagi laki-laki berusia di atas 30 tahun, yang jumlah anggotanya dibutuhkan dan dipilih berdasarkan undian. Masa keanggotaan Majelis dibatasi hanya setahun. Bagi yang terpilih tidak akan dipilih kembali pada masa periode berikutnya, yang dibatasi dua kali selama hidupnya untuk menduduki Majelis tersebut. Tugas anggota Majelis ini, antara lain, mengangkat dan memberhentikan para pemimpin, mengambil keputusan untuk menerima dan menolak undang-undang, mengumumkan perang, dan bahkan melembagakan cara pengasingan bagi orang-orang yang cenderung berambisi diktator. Intinya, Majelis ini mengurus seluruh masalah yang menyangkut kehidupan negara-kota Athena.

55 Dalam buah pikiran masyarakat Yunani kuno, sebuah masyarakat yang demokratik harus memiliki atau mencakup minimal enam hal, yaitu: (1) adanya keharmonisan dari kepentingan masyarakat polis, (2) masyarakat polis haruslah bersifat homogen yang berkaitan dengan karakter mereka, jika tidak maka akan menimbulkan konflik yang sangat tajam di antara mereka, (3) masyarakatnya tentu saja tidak terlampau besar untuk menghindarkan diri dari heterogenitas kepentingan, (4) warga masyarakat punya kebebasan untuk berkumpul dan memutuskan hukum dan kebijakan bersama, (5) partisipasi masyarakat tidak dibatasi baik dalam pembuatan keputusan maupun dalam administrasi pemerintahan, dan (6) polis tersebut tetap

Praktik demokrasi Yunani Kuno, yang telah dimulai Kleisthenes, disempurnakan Pericles. Negarawan Athena ini, dalam bukunya yang terkenal *Funeral Oration,* menyatakan bahwa pemerintahan Athena disebut demokrasi karena administrasinya berada di tangan banyak pihak.[56] la berhasil membangun sistem pemerintahan demokratis yang dinamakan "Athenian democratia" dan berjasa mengembangkan praktik dan prinsip demokrasi dalam pemerintahannya. Pada masanya, beberapa prinsip pokok demokrasi dikembangkan, yaitu kesetaraan warga negara, kemerdekaan, penghormatan terhadap hukum dan keadilan, dan kebajikan bersama *(civic virtue).*[57]

Pericles membentuk Dewan Sepuluh Jenderal *(Startegoi),* yang berfungsi sebagai semacam kabinet dalam masa demokrasi parlementer sekarang ini.[58] Pada periodenya pula, demokrasi langsung *(direct democracy)* mulai diterapkan.[59]

Pericles menanamkan dan membangun pada setiap warga negara untuk memiliki rasa pengabdian, kebanggaan diri *(self pride),* dan mempunyai rasa memiliki *(sense of belonging)* terhadap negara-kota Athena. Dengan cara ini, ia sebenarnya ingin menjadikan Athena sebagai pusat tata nilai, kebanggaan,

---

bersifat otonom. Affan Ghafar "Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empirik yang Terbatas" dalam Bernard Lewis, et.al., *Islam Liberalisme Demokrasi: Membangun Sinergi Warisan Sejarah, Doktrin dan Konteks Global* (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 117.

56 Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik,* h1m. 37. Schmandt juga mengutip pernyataan ahli drama Aeschylus, yang menyebutkan bahwa "Tidak ada pemerintahan di Athena, karena rakyat adalah pemerintah".

57 Lihat Eep Saefullah Fatah, *Prospek Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Dahlia, 1993), hlm. 5.

58 Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 2. Startegoi memiliki kekuasaan yang diawasi Majelis Lima Ratus. Seluruh kebijakan yang dikeluarnya dinilai Majelis. Anggota Startegoi dapat direcall dan dituntut setiap saat. Selain Startegoi, pada masa ini juga sudah dikenal Mahkamah Agung dan Mahkamah Rakyat, yang berfungsi menangani berbagai kasus yang berkembang di negara-kota Athena.

59 Lihat, Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan* (Jakarta: Darul Falah, 1999), hlm. 231. Lihat juga, Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 53-54, yang menjelaskan bahwa *direct democracy* adalah suatu bentuk pemerintahan yang melibatkan seluruh warga negara yang bertindak sesuai dengan prosedur mayoritas untuk membuat dan mengambil keputusan-keputusan politik berjalan secara langsung. Sifat langsung demokrasi Yunani Kuno ini dapat terselenggara karena situasi dan kondisinya sangat memungkinkan. Wilayah Yunani yang terbatas dihuni antara 300.000 hingga 400.000 penduduk. Dari jumlah ini, kira-kira separuhnya tinggal di pusat kota dan separuh lainnya di pedesaan. Penduduk negara-kota Athena terbagi menjadi tiga kelas sosial besar, dan masing-masing kelas memiliki status legal dan politik yang berbeda: warga negara, warga asing, dan budak. Penjelasan dan pembahasan secara rinci mengenai kelas sosial-politik penduduk Athena dapat dibaca dalam Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik,* hlm. 31-42.

dan kehidupan warga negara.[60] Maka pada masa Pericles demokrasi Yunani Kuno mencapai tingkat perkembangannya yang tertinggi di Athena selama abad ke-5 SM.

Sistem pemerintahan demokrasi di Athena berkembang juga di kawasan Helena (Yunani). Sistem ini bertahan dan mengalami pasang surut hampir sekitar 200 tahun. Ketika lembaga-lembaga demokrasi mencapai puncak perkembangannya di Athena, beraneka ragam peristiwa terjadi yang menjadi faktor penyebab masa depan suram bagi kelangsungan demokrasi. Di antaranya adalah kebijakan Athena melakukan ekspansi ke beberapa negeri, yang justru membawa keruntuhan sistem pemerintahan demokrasi Athena akibat kalah perang melawan Sparta.[61]

Kejatuhan Athena ke tangan kekuasaan militeristik Sparta menjadi perhatian serius Plato.[62] Peristiwa itu semakin meyakinkan Plato, bahwa sistem pemerintahan demokrasi di Athena tergolong lemah dibanding pemerintahan militeristik Sparta. Menurut Plato, kekalahan Athena tidak hanya karena faktor eksternal, yakni serangan Sparta dan kalah dalam Perang Peloponnesia, tetapi juga karena faktor internal, yakni disintegrasi dan disorientasi politik, disebabkan pelaksanaan dan praktik sistem pemerintahan demokrasi. Menurut Plato, demokrasi telah memperlemah dan mentidakstabilkan negara-kota Athena.[63]

Aristoteles juga meragukan sistem pemerintahan demokrasi Athena. Dalam karyanya, Politics (politea), Aristoteles menggambarkan enam bentuk skema pemerintahan yang cukup ternama. Keenamnya adalah tiga bentuk konstitusi yang benar, yaitu monarki, aristokrasi dan demokrasi modern. Dalam kelompok ini, aturan ditegakkan untuk kesejahteraan rakyat. Tiga bentuk lainnya yang tereduksi, yaitu tirani, oligarki, dan demokrasi ekstrem. Dalam kelompok, aturan ditegakkan hanya untuk kepentingan pribadi pemegang kekuasaan.[64] Aristoteles menyebut demokrasi sebagai bentuk pemerintahan yang kurang baik, dan masuk dalam kategori negara yang

60 Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat,* hlm. 24-25.

61 *Ibid*., hlm. 25.

62 Plato adalah filsuf Yunani yang lahir pada 427 SM., empat tahun setelah dimulainya Perang Peloponnesia, dan meninggal dunia pada 347 SM., pada usia 80 tahun. Ketika Athena jatuh ke Sparta, dia masih berusia 23 tahun. Platolah yang memulai sejarah teori politik sistematis. Lihat, Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik,* hlm. 51-81.

63 Penilaian Plato ini dikutip Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat,* hlm. 33, dari D.D. Raphael, *Hobbes, Morals, Politics* (London: George Allen and Unwin, 1977), hlm. 16.

64 Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik,* hlm. 98-99.

buruk (bad state), bukan negara yang baik (good state).[65]

Perjalanan panjang sejarah, gagasan, dan praktik demokrasi yang dikembangkan Yunani Kuno, khususnya di Athena, telah menimbulkan apa yang disebut Robert A. Dahl dengan masa "transformasi demokratis pertama",[66] yang oleh Samuel P. Huntington disebut sebagai periode "asal konsep demokrasi".[67] Yaitu, dari gagasan dan praktik pemerintahan oleh sejumlah minoritas orang ke mayoritas orang.

Pengalaman sejarah dan eksperimen demokrasi Yunani Kuno menjadi salah satu faktor munculnya gagasan, ide, dan lembaga demokrasi pasca kekalahan negara-kota Athena. Yaitu, terbentuknya negara kesejahteraan (welfare state) atau social Service state, yang digagas oleh para pengritik demokrasi Yunani Kuno, seperti Plato, Aristoteles (384-323 SM.), M. Tullius Cicera (106-43 SM.), dan lainnya. Ide besar negara kesejahteraan adalah bertanggung jawab akan kesejahteraan umum rakyatnya, sekalipun sistem pemerintahan campuran demokrasi, aristokrasi, dan monarki. Model semacam ini berlangsung di Romawi Kuno, yang berdasarkan bahasa asli Latin mereka, menamakan pemerintahannya dengan "republik". Juga, dihidupkan kembali pada akhir abad ke-11 di kota-kota kaya Italia Utara dan Tengah dengan model yang tidak semuanya menyeleweng dari sistem demokrasi Yunani.[68]

Praktik demokrasi Yunani Kuno boleh dikatakan hilang dari dunia Barat, setelah Romawi ditaklukkan oleh suku-bangsa Eropa Barat dan benua Eropa saat memasuki Abad Pertengahan (600-1400 M.). Struktur sosial (politik) menjadi ciri masyarakat Abad Pertengahan. Paus dan pimpinan-pimpinan agama menguasai kehidupan sosial dan spiritual mereka. Perebutan kekuasaan politik antar para bangsawan menjadi gambaran kehidupan politik mereka.

Situasi dan kondisi politik semacam itu melahirkan perkembangan demokrasi Abad Pertengahan, dengan ditandai penandatanganan dokumen-semacam kontrak, oleh Raja John dari Inggris dan sejumlah kaum bangsawan, pada 1215 M. Dokumen yang dipenuhi tuntutan hak-hak politik itu disebut Magna Charta (Piagam Agung). "Dokumen politik" berisi bahwa Raja Inggris yang berkuasa mengikatkan diri untuk mengakui dan menjamin hak-hak

65 Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat,* hlm. 231.

66 Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya,* terj. A. Rahman Zainuddin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992, edisi 1), hlm. x.

67 Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga,* terj. Asril Marjohan (Jakarta: Pustaka Grafiti Utama, 1995), hlm. 4.

68 Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 5.

dan privileges bawahannya sebagai imbalan untuk penyerahan dana bagi keperluan perang, misalnya. Sekalipun dokumen ini lahir dalam suasana feodal dan tidak terlalu penting bagi rakyat, namun dianggap sebagai tonggak awal perkembangan gagasan demokrasi.[69]

Sebelum Abad Pertengahan berakhir, dan di awal abad ke16, di Eropa Barat muncul negara-negara nasional dalam bentuk yang modern. Sejak saat itu, Eropa Barat mengalami perubahan sosial dan kultural, yang menjadi pintu masuk ke zaman yang lebih modern. Dalam suasana semacam itu, ada dua peristiwa penting yang terjadi pada masa itu. Pertama, Renaisans (1350-1600 M). Renaisans merupakan aliran yang berusaha menghidupkan kembali minat kepada kesusastraan dan kebudayaan Yunani Kuno yang pernah mati pada Abad Pertengahan. Aliran ini berhasil mengalihkan perhatian masyarakat dari tulisan-tulisan keagamaan ke arah masalah-masalah sosial (hubungan raja atau penguasa dan rakyat, dan persoalan kedudukan agama dalam masalah-masalah publik). Kedua, aliran Reformasi (1500-1650 M), yang mendapat banyak pengikut di Eropa Utama, seperti Jerman, Swiss, dan lainnya. Reformasi adalah aliran yang melahirkan kebebasan beragama dan pemisahan tegas antara gereja dan negara. Kedua aliran inilah yang mengantarkan Eropa Barat untuk mengalami masa Aufklarung (Abad Pemikiran) dan liberalisme atau rasionalisme pada tahun 1650-1800.

Dalam masa-masa itu, gagasan dan gerakan demokrasi merupakan suatu ciri yang penting, sekalipun bukan yang utama, dari revolusi Inggris. Pada 14 Januari 1638, warga kota Hartford dan kota-kota tetangga dekat menyetujui The Fundamental Orders of Connecticut, konstitusi tertulis pertama dari demokrasi modern.[70] Kemudian pada tahun 1689, terbentuk Bill of Right (Undang-Undang Hak). Dalam undang-undang ini, raja Inggris mengakui hak-hak politik rakyat secara umum, yang meliputi hak atas kebebasan, kebersamaan, dan hak menyatakan pendapat. Dengan adanya dua dokumen politik tersebut, yaitu Magna Charta (Piagam Agung) dan Bill of Right, maka jalan menuju demokrasi di dunia Barat semakin terbuka.[71]

---

69 Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar,* hlm. 55, dan Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 7.

70 Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi,* hlm. 13.

71 Dalam masa itu pemikiran tentang demokrasi juga semakin bermunculan. Tokoh-tokohnya, antara lain, John Locke (1632-1704) dari Inggris mengemukakan ide tentang konstitusi negara, liberalisme, dan pemisahan kekuasaan legislatif, eksekutif, dan lembaga federal, hak-hak politik yang mencakup hak atas hidup, atas kebebasan untuk mempunyai milik *(life, liberty and property).* Ide-ide politik ini disempurnakan Baron de Montesquieu (1689-1755), yang mengemukakan idenya

Kebebasan berpikir dan liberalisme ini membuka jalan untuk memperluas gagasan di bidang politik, yang menghasilkan teori kontrak sosial *(social contract).* Ada beberapa gagasan yang mendasari teori kontrak sosial yang dikemukakan para tokoh Abad Pencerahan.[72] *Pertama,* kedaulatan bukan sesuatu yang *taken for granted* dan berasal dari Tuhan. Kedaulatan (kekuasaan) adalah produk proses perjanjian sosial antara individu dan penguasa, karena itu sepenuhnya bersifat sekular. *Kedua,* bahwa dunia dikuasai oleh hukum dari alam *(nature)* yang mengandung prinsip-prinsip keadilan yang universal, yang berlaku untuk semua waktu dan semua manusia -baik raja, bangsawan, maupun rakyat. *Ketiga,* karena kedaulatan negara berasal dari individu (rakyat), maka hak-hak mereka harus mendapat jaminan, baik hak-hak sipil (civil rights) dan hak-hak politik (political rights). Keempat, perlunya kontrol kekuasaan, agar penguasa negara tidak menyalahgunakan kekuasaannya yang berasal dari rakyat.

Ide-ide dan pemikiran-pemikiran politik, khususnya mengenai demokrasi, yang dikemukakan para tokoh pemikir di atas mendorong dan mempengaruhi percepatan lahirnya Revolusi Amerika (1774-1783) dan Revolusi Perancis (1786). Pemikiran politik John Lucke, misalnya, menjadi acuan dan panduan bagi rakyat Amerika Serikat pada saat mereka melakukan pemberontakan melawan penguasa Inggris. Amerika Serikat pun merdeka pada 4 Juli 1776. Bahkan, pemikiran Montesquieu dikagumi oleh para perumus konstitusi Amerika Serikat. Adapun pemikiran Jean-Jacques Rousseau menjadi inspirasi rakyat Perancis untuk memulai revolusi, dan berhasil.

Dalam masa-masa itu demokrasi tidak lagi bersifat langsung, tetapi berdasarkan perwakilan (representative democracy). Gagasan dan praktik pemerintahan demokrasi perwakilan tidak pernah berlangsung di negara-kota, seperti di Yunani Kuno, tetapi berkembang pesat di negara-bangsa (nation-state) yang skalanya jauh lebih luas. Perkembangan demokrasi di negara bangsa ini, oleh Huntington, diakui sebagai demokrasi modern

---

tentang pemisahan kekuasaan secara tegas antara legislatif, eksekutif, dan yudikatif, yang konsepnya dirumuskan dalam Trias Politica. Ide-ide kedua tokoh ini kemudian ditambah ide Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), yang memperkenalkan tentang kedaulatan rakyat. Lihat, Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993),* terj. Drs. Wahid Wahab, MA. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 72-72. Lihat juga, T. van Den Doel, *Demokrasi dan Teori Kemakmuran,* terj. R.L.L. Tobing (Jakarta: Erlangga, 1988), hlm. 9-12, dan Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 87-149.

72 Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar,* hlm. 55. Lihat juga, Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat,* hlm. 232-233.

yang berarti bukan demokrasi negara-kota, demokrasi desa, atau demokrasi suku-bangsa. Demokrasi modern adalah demokrasi negara-bangsa, yang kemunculannya berhubungan dengan perkembangan negara-bangsa.

Dahl menyebut perkembangan demokrasi pada masa tersebut sebagai periode "transformasi demokratis kedua",[73] yang diwujudkan dengan diperkenalkannya praktik republikanisme, perwakilan, dan logika persamaan.[74] Adapun Huntington menyebutnya sebagai masa "pemakaian konsep demokrasi".[75] Gagasan dan praktik demokrasi telah dipindahkan dari negara-kota menuju negara-bangsa. Transformasi ini telah menyebabkan timbulnya seperangkat lembaga politik yang benar-benar baru. Kumpulan lembaga politik baru inilah yang secara keseluruhan dinamakan demokrasi.[76]

Menurut Dahl, transformasi demokratis ketiga sebenarnya telah berlangsung saat ini. Gagasan negara demokrasi yang berkembang pada abad ke-19 dan 20 sejalan dengan perkembangan gagasan negara hukum di beberapa negara Barat. Para pemikir Eropa yang merintis gagasan negara hukum, antara lain, Immanuel Kant (1724-1804), Frederich Julius Stahl, dan AN. Dicey. Menurut para pemikir tersebut, negara demokrasi identik dengan negara hukum, yang menjadikan prinsip rule of law sebagai dasar kehidupan kenegaraan.[77]

Sejarah perkembangan praktik demokrasi, yang lebih stabil, sudah berlangsung pada abad ke-19 dan 20. Pada abad ke-19, institusi demokrasi perwakilan telah mengakar pertama kali di Amerika[78], kemudian penyebarannya berkembang di mayoritas negara-negara Eropa Utara dan Barat, dan sebagian negara Amerika Latin. Pada akhir Perang Dunia I, perkembangan praktik demokrasi mencapai titik kulminasinya ketika 29 dari 64 negara di belahan dunia mengambil bentuk pemerintahan yang mirip

---

73 Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya,* hlm. xi.

74 Lihat A. Rahman Zainuddin dalam kata pengantar dalam Robert A., *Demokrasi dan Para Pengkritiknya,* hlm. xxxi.

75 Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi,* hlm. 4.

76 Perihal sejarah demokrasi di Amerika Serikat dapat dibaca pada buku *Demokrasi* yang dikeluarkan oleh Office of International Information Programs, U.S. Departemen of State, ditulis oleh beberapa penulis dan dirancang oleh George Clack dan Paul Malamud.

77 Lihat, Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi,* hlm. 13.

78 Penjelasan dan pembahasan rinci tentang gelombang-gelombang demokratisasi ini telah diulas panjang lebar dalam karya Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi,* Paul Treanor, *Kebohongan Demokrasi,* terj. Imron Rosyadi dan Mohammad Nastain (Yogyakarta: Istawa-Wacana, 2001), hlm. 42 , juga Sukron Kamil, *Islam & Demokrasi,* hlm. 11.

dengan pemerintahan demokrasi. Pada 1900-an, lembaga-lembaga demokrasi tingkat nasional mulai bermunculan di banyak negeri. Menjelang akhir abad ke-20, lebih banyak lagi negeri yang memiliki lembaga demokrasi.[79]

Adapun syûrâ berasal dari akar kata *syârâ.* Derivat kata dasar ini mempunyai banyak arti, di antaranya, "menawarkan, menyambut, menjadi sasaran, dan mengeluarkan madu dari tempatnya dan memisahkan dari ampas-ampasnya." Juga, bisa berarti "melatih, mengeluarkan atau memetik, menaiki, memberi isyarat, menunjukkan dan menasihati".[80] Ada pula yang mengartikan bahwa *syûrâ* adalah "menjelaskan, menyatakan atau mengajukan dan mengambil sesuatu".[81] Kata *syûrâ,* yang berasal dari bahasa Arab ini, kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi kata "musyawarah" yang berarti "menyimpulkan pendapat berdasarkan pandangan antar kelompok,[82] atau merundingkan atau merembukkan".[83]

Dikatakan *syur* berarti "madu". *Musyar* berarti "yang terpilih atau yang dipilih". Sedangkan *syurah* adalah "tempat lebah mengeluarkan madu, apabila menempatinya". *Syarah* dan *syawrah* artinya "kebaikan lembaga, pakaian". *Syawarahu musyawaratan wa istisyarah* berarti "meminta musyawarah, yaitu merujuk untuk melihat pendapat (seseorang) tentang sesuatu".[84] Dengan kata lain, *syûrâ* berarti "menyarikan pendapat yang berbeda-beda berkenaan tentang masalah tertentu dengan cara mengujinya dari berbagai pendapat hingga sampai kepada pendapat yang paling benar dan paling baik".[85] Jadi dalam praktek *syûrâ* seseorang tidak meminta nasihat kepada orang lain, melainkan saling menasihati melalui diskusi.[86]

Islam memandang penting penyelenggaraan *syûrâ,* baik di dalam keluarga,

---

79 Riswandha Imawan, *Membelah Politik Orde Baru: Catatan dari Kaki Merapi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 79.

80 Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 802-803.

81 Abd Al-Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Islam Jilid 3* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 16.

82 Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 4* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1263.

83 Lihat, J.S. Badudu dan Sutan Muhammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), hlm. 925.

84 Lihat Ibn Manzhur, *Lisan Al-'Arab Jilid 4* (Beirut: Dar Al-Shadir, 1968), hlm. 434.

85 Muhammad Abdul Qadir Abu Fariz, *Sistem Politik Islam,* terj. Musthalah Maufur, MA. (Jakarta: Robbani Press, 2000), hlm. 53-54.

86 Fazlur Rahman, "Prinsip Syura dan Peranan Umat dalam Islam", dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam* (Bandung, Mizan, tt.), hlm. 117-128.

organisasi, maupun negara.[87] Indikasi pentingnya *syûrâ* ditunjukkan dari firman Allah dalam Alqur'an, di mana ada salah satu surat Alqur'an yang dinamakan dengan Al-Syûrâ. Dalam surat ini disebutkan tentang adanya perbedaan di antara manusia (ayat 8), peringatan untuk tidak berpecah belah (ayat 13), dan peringatan bagi orang mukmin agar menjadikan *syûrâ* sebagai landasan kehidupan bermasyarakat, agar segala permasalahan bisa dibicarakan, didialogkan, dan diselesaikan di antara mereka (ayat 38).

Dalam Alqur'an terdapat tiga ayat yang menggunakan kata *syûrâ.* Ayat pertama disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 233, yaitu:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴿٢٣٣﴾

"...apabila kedua orangtua (suami dan istri) ingin menyapih anak mereka (sebelum dua tahun) atas dasar kerelaan dan permusyawaratan antar mereka, maka tidak ada dosa atas mereka ...."

Ayat ini memberi jalan keluar bagi orang tua, terutama suami dan istri, yang sedang menghadapi masalah di dalam keluarga untuk bermusyawarah demi tercapainya pengambilan keputusan yang baik. Contoh masalah yang dikemukakan dalam ayat ini adalah tentang keluarga, terkait dengan problem anak yang hendak disapih. Jika dalam persoalan penyapihan anak Alqur'an menganjurkan orangtua untuk bermusyawarah, maka secara implisit terkandung anjuran kepada kedua orang tua untuk selalu memusyawarahkan masalah-masalah lain yang mungkin lebih rumit dan sulit jalan keluarnya.

Ayat kedua disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imran [3]:159, yaitu:

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

"...maka maafkanlah mereka, mohonlah ampunan bagi mereka dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila engkau

87 Lihat karya Taufiq Muhammad Asy-Syawi, S*yura Bukan Demokrasi,* terj. Djamaluddin Z.S. (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), juga Muhammad Abed Al-Jabiri, *Syura: Tradisi-Partikularitas-Universalitas,* terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 2003).

telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah SWT. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya".[88]

Ayat ketiga, disebutkan dalam Q.S. al- Syûrâ [42]: 38, yaitu:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣٨﴾

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi, menyambut) seruan Tuhan mereka dan mendirikan shalat (dengan sempurna), sedangkan tentang urusan mereka, mereka memutuskannya dengan musyawarah di antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka".[89]

Ketiga ayat Alqur'an di atas memberikan gambaran bahwa *syûrâ* merupakan salah satu fondasi dan pedoman kuat yang harus dipegang erat oleh setiap manusia, tidak hanya Rasulullah dan para sahabatnya, tetapi juga para pemimpin. *Syûrâ* adalah salah satu cara untuk memantapkan atau membulatkan hati dalam pengambilan keputusan, menerima dan sekaligus melaksanakan hasil keputusan tersebut. Keputusan akhir ditetapkan seluruh komponen umat, yakni Nabi Muhammad SAW sebagai pemimpin dan para sahabat sebagai rakyat (pengikut).

Teks kedua ayat terakhir itu cukup jelas yang mewajibkan untuk mengikuti prinsip-prinsip *syûrâ.* Para ahli tafsir sering membahasnya sebagai

---

88 Dalam Alqur'an Departemen Agama RI, yang dimaksud dengan urusan dalam ayat 159 surat al-Imran adalah segala urusan yang terkait dengan peperangan dan hal-hal duniawiyah lainnya seperti urusan politik, ekonomi, kemasyarakatan, dan lain-lain. Lihat Departemen Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahnya* (Depag RI: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Alqur'an, 1984), hlm. 103. Dari segi teks redaksi, ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW, agar bertukar pikiran dengan para sahabat untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapinya. Saat itu, Nabi Muhammad SAW sedang mulai membentuk komunitas *(Ummah)* di Madinah.

89 Dari segi teks redaksi, ayat ini tidak langsung tertuju kepada Nabi Muhammad, tetapi kepada kaum Muslimin secara umum. Dalam konteks ini, *syûrâ* melibatkan seluruh komponen masyarakat. Menurut Dawam, *asbab al-nuzul* ayat ini berkaitan dengan pecahnya permusuhan masyarakat Makkah yang sedang memuncak, sehingga sebagian para sahabat terpaksa hijrah ke Abesinia. Sedangkan M. Quraisy Shihab berpendapat bahwa ayat ini turun sebagai pujian kepada kelompok Muslim Madinah, yaitu kaum Anshar, yang membela Nabi saw. dan menyepakati urusan-urusan mereka melalui musyawarah yang dilaksanakan di rumah Abu Ayyub Al-Anshari. Lihat M. Quraisy Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, Maret 1996), hlm. 270-271.

ayat yang dijadikan dasar atau prinsip kemasyarakatan dan kenegaraan.[90] Ayat kedua itu disampaikan dalam bentuk perintah terhadap Rasulullah untuk menjalankan *syûrâ.* Ayat ini bersifat perintah dalam hubungan vertikal, khususnya antara Nabi SAW dan para sahabatnya. Tampak sepintas, bahwa inisiatif bermusyawarah berasal dari "pihak atas" atau pimpinan (elite tokoh).

Sementara ayat ketiga menjelaskan sifat-sifat utama kaum Muslimin dalam menghadapi berbagai persoalan dan memutuskannya dengan selalu saling bertukar pikir melalui *syûrâ* . Ayat ini menegaskan bahwa *syûrâ* merupakan salah satu unsur dan bagian fundamental keimanan seseorang, termasuk pemimpin, untuk menjawab seruan Tuhan di samping shalat dan zakat. Mencegah *syûrâ* , atau tidak percaya kepadanya, sama halnya dengan orang yang mencegah shalat dan zakat. Karena itu, orang tidak boleh menggantikan *syûrâ* dalam aspek-aspek lain, karena *syûrâ* termasuk dasar-dasar akidah dan ibadahnya.[91] Ayat ini juga mengandung konotasi dan mengisyaratkan makna, "bermusyawarahlah di antara" atau "di antara mereka perlu ada (lembaga) *syûrâ.*[92] Kandungan makna ayat ini berlaku umum, mencakup setiap kelompok yang menyelenggarakan musyawarah, sehingga berbagai persoalan yang dimusyawarahkan juga bersifat umum pula.

Dari ketiga ayat di atas, Q.S. al-Baqarah [2]: 233; Q.S. al-Imran [3]:159; dan Q.S. al-Syûrâ [42]: 38, jika dicermati secara mendalam, akan nampak bahwa di dalam konsep *syûrâ,* mengandung nilai-nilai demokrasi. Musyawarah antara suami dan istri dalam mengambil keputusan untuk menyapih anak mengandung makna adanya nilai kebebasan berpendapat, nilai partisipasi, nilai kesetaraan, nilai persamaan, nilai perbedaan, nilai kerja sama, dan nilai kepercayaan. Demikian halnya pada ayat kedua dan ketiga, jika dicermati lebih jauh maka juga akan nampak adanya nilai-nilai kebebasan berpendapat, nilai partisipasi, nilai kerja sama, dan lain-lain. Ketika suami-istri melakukan musyawarah, sudah barang tentu di dalamnya ada nilai kesetaraan serta persamaan posisi antara suami dan istri untuk sama-sama berargumentasi dalam mempertahankan pendapat. Melalui musyawarah istri memiliki kesempatan berekspresi dan berpartisipasi dalam pengambilan atau penentuan keputusan atau kebijakan.

90 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,*(Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 442.

91 Muhammad Syahrur, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âsirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'* (Dimasyq: AI-Ahali Ii Al-Nasyr wa Al-Tawzi', 1994).

92 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an,* hlm. 443.

Ketika mengomentari maksud *syûrâ* dalam surat Ali-Imran [3]: 159 Affan Ghafar mengatakan:

> Tentu saja dalam musyawarah atau *deliberasi* terkandung sejumlah elemen yang dengan sendirinya akan kita temukan yang berkaitan dengan proses politik, yaitu apa yang disebut dengan istilah partisipasi, kebebasan, dan persamaan. Mengapa demikian, karena tidak mungkin sebuah musyawarah dijalankan tanpa kehadiran ketiga elemen tersebut. Ikut mengambil bagian secara aktif dalam proses musyawarah untuk memutuskan sebuah perkara atau untuk menentukan langkah-langkah dengan sendirinya mempunyai makna partisipasi politik yang sesungguhnya. Tidak mungkin mengadakan musyawarah tanpa adanya kehadiran baik secara langsung maupun tidak langsung. *Deliberasi* atau musyawarah juga tidak mungkin akan terwujud tanpa adanya kebebasan untuk menyatakan pendapat atau *freedom of expression*, dan tidak kalah pentingnya adalah bahwa dalam proses deliberasi dalam rangka mengambil keputusan yang dilandasi oleh kebebasan haruslah didasari oleh semangat persamaan atau *equality*.[93]

Kupasan secara detil terhadap dua ayat yang lain juga akan menyiratkan pemahaman yang hampir sama dengan kupasan ayat yang pertama, yakni bahwa di dalam istilah *syûrâ* terkandung berbagai macam nilai seperti nilai kebebasan berpendapat (*freedom of expression*), nilai partisipasi, nilai kesetaraan, nilai persamaan (*equality*), nilai perbedaan, nilai kerja sama, dan nilai kepercayaan. .

Dengan demikian ketiga ayat di atas menunjukkan betapa Islam memandang *syûrâ* sebagai unsur terpenting bagi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu, anggota masyarakat, maupun para elite politik.[94] Begitu pentingnya *syûrâ* bagi kehidupan masyarakat, sampai Muhammad Abdul Qadir Abu Fariz memerinci beberapa manfaat yang dapat dipetik dari pelaksanaan *syûrâ,* di antaranya : (1) *syûra* menjadi sarana untuk mengungkap kemampuan dan kesiapan, sehingga umat dapat mengambil manfaat dari kemampuan itu; (2) *syûrâ* melatih ikut andil dalam pemerintahan, memperkaya pengalaman, mengasah penalaran akal selama bermusyawarah; (3) *syûrâ* menguatkan tekad, mendatangkan keberhasilan, menjelaskan kebenaran, memperluas alasan, menghindarkan diri dari penyesalan, mengambil kesimpulan yang benar sehingga timbul kepastian bertindak yang sesuai dengan prinsip-prinsip

93 Affan Ghafar "Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empirik yang Terbatas", hlm. 120.

94 H. Artani Hasbi, *Musyawarah & Demokrasi: Analisis Konseptual Aplikatif dalam Lintas Sejarah Pemikiran Politik Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama), hlm. 1-13.

yang telah ditetapkan; (4) *syûrâ* menjaga agar tidak terjadi kekeliruan dan meminimalisasi atau memperkecil kemungkinan menemui kegagalan, karena kegagalan setelah bermusyawarah dapat dimaklumi, dan menghindarkan celaan; (5) *syûrâ* dapat mengungkap tabiat dan kualitas seseorang yang terlibat dengan dimintai pendapat dan pertimbangan mengenai suatu persoalan; dan (6) *syûrâ* melapangkan dada untuk menerima kesalahan dan memberi maaf atau menciptakan stabilitas emosi.[95]

Dengan banyaknya manfaat dari *syûrâ* tidak berlebihan jika ada yang berpandangan bahwa melaksanakan *syûrâ* adalah wajib bagi setiap umat manusia, terutama bagi para pemimpin pada level apapun. Alqur'an mewajibkan kaum muslimin untuk melaksanakan *syûrâ* dalam menyelesaikan berbagai persoalan. Dalil naqli yang menunjukkan bahwa hukum pelaksanaan *syûrâ* adalah wajib tertulis dalam QS. al- 'Imran, 3: 159 sebagaimana dijelaskan di atas. Dalam ayat ini, kata وشاورهم في الأمر (*wasyâwirhum fi al-amri*: "bermusyawarah dengan mereka dalam urusan itu") berbentuk "perintah" *('amar),* sedangkan perintah menunjukkan wajib selama tidak ada keterangan yang mengubah status-hukum wajib itu.[96]

Namun demikian ada pula yang menganggap *syûrâ* hanya masuk dalam lingkup "kemuliaan akhlak-tradisi" (sesuatu yang selayaknya dilakukan), belum masuk ke dalam lingkup "keharusan dan kewajiban".[97] Bahkan menurut Abid al-Jabiri dalam pandangan Fuqoha, *syûrâ* belum dianggap sebagai "syarat" kekhalifahan atau kepemimpinan, melainkan sebatas "saran" bagi kepemimpinan.[98]

Karena dalam *syûrâ* berkumpul dua orang atau lebih untuk memutuskan sesuatu, maka oleh Fazlur Rahman, *syûrâ* diidentikkan dengan *ijma',* yang memiliki pengertian bahwa hasil keputusan suatu masalah dilakukan secara bersama-sama.[99].

Ketiga ayat Alqur'an tentang *syûrâ* di atas dapat menjelaskan bahwa pelaksanaan *syûrâ* tidak terbatas pada lingkup negara atau pemerintahan,

---

95 Muhammad Abdul Qadir Abu Fariz, *Sistem Politik Islam,* hlm. 57-60. Lihat juga H. Artani Hasbi, *Musyawarah dan Demokrasi,* hlm. 79.

96 Lihat, Taufiq Muhammad Asy-Syawi, *Syura Bukan Demokrasi,* hlm. 374.

97 M. Abid al-Jabiri, *al-Dimuqrat'iyah wa Huqûq al-Insân,* hlm. 44.

98 *Ibid*.

99 Lihat Fazlur Rahman, "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistan Millieu", dalam *Islamic Studies 6,* 1967, hlm. 205-224. Rahman kadang juga menyebut *syura* dengan *ijma',* yang memiliki pengertian bahwa hasil keputusan suatu masalah dilakukan secara bersama-sama.

tetapi juga pada lingkup organisasi sosial yang tumbuh dalam masyarakat baik yang menangani persoalan ekonomi, budaya, pertahanan, pendidikan, atau bahkan dalam lingkup rumah tangga, sebagaimana yang disebutkan dalam Alqur'an terkait dengan persoalan penyapihan anak.

Permasalahan yang bisa diselesaikan melalui *syûrâ* juga bukan hanya yang menyangkut persoalan keduniawian, melainkan juga masalah keagamaan (keakhiratan),[100] meski untuk persoalan yang kedua, yaitu persoalan agama, *syûrâ* tidak bisa menjangkau semua persoalan karena dalam Islam terdapat beberapa masalah yang telah memiliki hukum jelas yang sudah ditetapkan dalam Alqur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Dengan demikian *syûrâ* adalah masalah ijtihad.[101]

Ayat-ayat *syûrâ* tersebut tidak menetapkan sifat-sifat orang yang diajak bermusyawarah, dan tidak pula dijelaskan jumlah mereka. Dalam ayat lain, Alqur'an memberi isyarat bahwa orang-orang yang berhak terlibat dalam *syûrâ* adalah orang-orang yang diperintahkan untuk ditaati *('ulu al-amri).* Para pakar politik Islam berbeda-beda memberi nama mereka, antara lain; *ahl al-hall wa al-'aqd, ahl al-ijtihâd, ahl al-syaukah,* dan *ahl asy- syûrâ.*

Para peserta *syûrâ* tersebut harus memperhatikan tiga sikap dalam bermusyawarah. *Pertama,* berlaku lemah lembut, tidak emosional, tidak cepat marah, atau bersikap kasar. *Kedua,* memberi maaf, karena setiap musyawarah memungkinkan seseorang melakukan kesalahan dalam berargumen. *Ketiga,* mohon ampunan kepada Allah, sehingga hasilnya benar-benar diridai-Nya. Mereka juga harus memperhatikan prinsip-prinsip dasar dalam bermusyawarah, yang mencakup adanya persamaan dalam hak dan kewajiban, kebebasan, dan keadilan.[102]

Para pemikir Muslim terbagi menjadi tiga kelompok ketika membahas masalah demokrasi dan *syûrâ.* Sebagian mengatakan bahwa demokrasi dan *syûrâ* memiliki kesamaan nilai; sebagian lagi mengatakan antara demokrasi dan *syûrâ* saling bertolak belakang, bahkan saling bertentangan; dan sebagian yang lain berpendapat bahwa antara demokrasi dan *syûrâ* memiliki persamaan dan perbedaan. Setidaknya ada tiga kelompok atau pandangan pemikiran para teoritis dan praktisi politik Islam terhadap demokrasi.

---

100 H. Artani Hasbi, *Musyawarah dan Demokrasi,* hlm. 26-27.

101 Muhammad Abdul Qadir Abu Fariz, *Sistem Politik Islam,* hlm. 71.

102 Penjelasan rincinya dapat dibaca dalam karya H. Artani Hasbi, *Musyawarah & Demokrasi,* terutama hlm. 35-53.

Pertama, kelompok dan pandangan Islam konservatif, yang juga bisa disebut dengan "blok kontra". Mereka secara terang-terangan menolak adanya hubungan apalagi keterpaduan antara Islam dan demokrasi, yang merupakan produk pemikiran politik Barat. Di dalam Islam tidak ada tempat yang layak bagi demokrasi. Begitu juga demokrasi, yang tidak pantas disandingkan atau dimasukkan ke ruang Islam. Antara keduanya memiliki dan menempati dunianya masing-masing. Ada pemisahan yang jelas antara Islam dan demokrasi.

Islam dan demokrasi adalah dua sistem politik yang berbeda. Islam tidak bisa disubordinatkan dengan demokrasi. Islam merupakan sistem politik yang *self-sufficient*. Hubungan keduanya bersifat *mutually exclusive*. Islam dipandang sebagai sistem alternatif terhadap demokrasi. Dengan demikian Islam dan demokrasi adalah dua hal yang berbeda, karena itu demokrasi sebagai konsep Barat tidak tepat untuk dijadikan sebagai acuan dalam hidup bermasyarakat berbangsa dan bernegara. Sementara Islam sebagai agama (sempurna) yang tidak saja mengatur persoalan teologi (akidah) dan ibadah, melainkan mengatur segala aspek kehidupan umat manusia.[103]

Blok konservatif yang kontra ini diwakili para pemikir Islam seperti Syaikh Fadhallah Nuri dan Muhammad Husain Thaba'thaba'i dari Iran Sayyid Quthb (1906-1966) dan Al-Sya'rawi dari Mesir, Ali Benhadj dan Abdelkader Moghni dari Aljazair, Hasan Al-Turabi dari Sudan, dan Adnan Aly Ridha Al-Nahwy, Abd Al-Qadim Zallum. Mereka dengan jelas menegaskan bahwa Islam menolak kehadiran dan praktik demokrasi (modern) yang dibangun Barat (Eropa). Syaikh Fadhallah Nuri, misalnya, selama debat tentang formulasi konstitusi (1905-1911) di Iran, menyatakan bahwa salah satu kunci gagasan demokrasi yaitu persamaan semua warga negara adalah sesuatu yang *impossible* dalam Islam. Tidak mungkin seluruh warga negara memiliki persamaan, dan pasti mereka tidak mungkin terhindar dari perbedaan. Misalnya, yang kaya dan miskin, yang berpengetahuan dan tidak berpengetahuan, yang beriman dan tidak beriman, yang memimpin dan dipimpin, penguasa dan dikuasai, dan begitu seterusnya. Bahkan, Nuri juga menolak legislasi oleh manusia. Islam tidak pernah membenarkan dan tidak mengizinkan seseorang untuk mengatur hukum. Manusia hanya diperintahkan Allah untuk melaksanakan hukum, bukan membuat hukum. Hukum telah dibuat Allah melalui wahyu di dalam Alqur'an. Karena itu, Islam menganggap adanya pertentangan dengan

103 Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia,* hlm. 142.

paham konstitusional yang menjadi bagian dari demokrasi.[104]

Pendapat yang tidak jauh berbeda juga dikemukakan Sayyid Quthb. Pemikir syahid dan ideolog Ikhwanul Muslimin ini menolak gagasan demokrasi. Gagasan demokrasi Barat dianggap bertentangan dengan kekuasaan Tuhan. Mengakui kedaulatan rakyat, berarti mengingkari kedaulatan Tuhan. Menentang kekuasaan Tuhan merupakan sebuah bentuk kebodohan (akidah) umat Islam. Menurut Quthb, Mesir dianggap telah keluar dari nilai-nilai Islam karena menerapkan demokrasi. Sebaliknya, ia mengajukan keunggulan sistem Islam. Tata politik Islam, yang berdasarkan Alqur'an dan Sunnah- yang membawa kepada implementasi syariah, merupakan suatu sistem abadi. Dengan demikian, sistem politik yang dapat mengklaim legitimasi Islam adalah sistem politik yang menjadikan syariah (Alqur'an dan Sunnah) sebagai landasan, apakah ia berbentuk kerajaan, republik, atau bentuk pemerintahan lain.[105]

Sementara Syaikh Ali Benhadj, tokoh Front Islamic du Salut (FIS) di Aljazair, menolak demokrasi yang dianggapnya tak lebih dari alat Barat semata.[106] Demokrasi Barat yang ditegakkan di atas suara mayoritas tidak melihat suara mayoritas lainnya. Tolok ukur kebenaran demokrasi ditentukan oleh pendapat mayoritas. Padahal, kebenaran tidak diukur dan ditetapkan oleh sedikit atau banyaknya jumlah orang yang melakukannya, tapi oleh kaidah-kaidah, prinsip-prinsip, dan *manhaj rabbani* yang diturunkan dari langit (wahyu Allah). Menurut Benhadj, demokrasi termasuk akidah Barat yang kafir, berasal dari orang Yahudi dan Nasrani, dan dianggap sebagai faktor yang merusak pemikiran dan moral masyarakat orang Islam. Benhadj juga mengatakan bahwa demokrasi yang dipuji dan dihormati di Barat termasuk beberapa dunia Muslim, justru mendapat kritik dan hujatan dari para ahli politik Barat.[107]

Wakil lain yang cukup representatif untuk kelompok ini adalah Hasan al-Turabi. la membedakan secara tegas antara demokrasi dan *syûrâ,* sebagaimana

---

104 John L. Esposito dan James P. Piscatory, "Islam dan Demokrasi", dalam *Islamika, Jurnal Dialog Pemikiran Islam,* no. 4, April-Juni 1994, hlm. 19-21.

105 Muhammad Muslim, "Demokrasi", dalam John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern Jilid 1,* terj. Eva Y.N, dkk. (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 361-365.

106 John L. Esposito & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek,* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 214.

107 Syaikh Ali Benhadj, *Menghancurkan Demokrasi,* terj. Muhammad Shiddiq Al-Jawi (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002).

ungkapannya sebagai berikut:

> Meskipun makna denotatif antara *syûrâ* dan demokrasi adalah sama, makna konotasi mereka tidaklah sama. Keduanya mempunyai makna denotasi partisipasi publik dalam menyelesaikan persoalan-persoalan politik; demokrasi berarti kedaulatan terakhir ada di tangan rakyat; sedangkan *syûrâ* bermakna kedaulatan terakhir ada di tangan Tuhan yang disatukan dalam otoritas tekstual suci yang diwahyukan. Sementara demokrasi menderita karena keterbatasan pikiran manusia, syura tidaklah demikian, ia berusaha menyikapi masalah-masalah konstitusional, hukum, sosial dan ekonomi seperti yang ditegakkan oleh syari'ah.[108]

Pandangan yang lebih keras muncul dari Abdul Qadim Zallum. Menurutnya demokrasi adalah sistem kufur dan sangat bertentangan dengan hukum-hukum Islam, baik secara global (garis besar) maupun secara partikular (rinci). Kontradiksi demokrasi dengan Islam bisa dirujuk pada sumber kemunculannya, akidah yang melahirkannya, asas yang mendasarinya, dan berbagai ide serta aturan yang dihasilkannya.[109]

Kedua, kelompok dan pandangan Islam liberal, yang juga bisa disebut dengan "blok pro". Mereka mengemukakan bahwa antara Islam dan demokrasi memiliki keterkaitan yang erat dan berdampingan. Mereka menerima demokrasi sebagai sesuatu yang universal, yang bisa hidup dan berkembang di negara-negara dunia Muslim. Demokrasi dapat disandingkan dengan Islam karena keduanya memiliki kesamaan.

Islam adalah sistem nilai yang membenarkan, mendukung sistem politik demokrasi seperti yang dipraktikkan negara-negara maju. Di Indonesia, pandangan yang ketiga tampaknya lebih dominan karena demokrasi sudah menjadi bagian integral sistem pemerintahan Indonesia dan negara-negara muslim lainnya.[110]

Blok liberal yang pro ini didukung, antara lain, pemikir-pemikir Islam

---

108 Hasan al-Turabi, *Qadaya al-Huriyyah wa al-Wahdah wa al-Syura wa al Dimuqratiyyah* (Jeddah: 1987), hlm. 10-11, sebagaimana dikutip Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 8.

109 Sikap keras ini tampak, selain pemikiran dan pandangannya yang tertuang dalam bukunya yang berjudul *Demokrasi: Sistem Kufur, Haram Mengambilnya, Menerapkannya, dan Menyebarluaskannya,* diterjemahkan M. Shiddiq Al-Jawi (Bogor: Pustaka Thariqul 'Izzah, 2001).

110 Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia,* hlm. 142.

seperti Muhammad Abduh (1845-1905), Rasyid Ridha (1865-1935), Syaikh Mahmud Syaltut,[111] Ali Abd Al-Razzaq (1888-1966), Khalid Muhammad Khalid, Muhammad Husain Haekal, Toha Husain (1891), Zakaria Abd Al-Mun'im Ibrahim Al-Khatib, Mahmud Aqqad, Muhammad Imarah dari Mesir, Sadek Jawad Sulaiman dari Oman, Mahmoud Mohamed Taha dan Abdullah Ahmad al-Na'im dari Sudan, Bani Sadr dan Mehdi Bazargan dari Iran, Abbasi Madani dari Aljazair, dan Hasan Al-Hakim dari Uni Emirat Arab,[112] Fazlur Rahman, pemikir Pakistan yang menetap di Amerika, dan beberapa pemikir Muslim asal Indonesia, seperti Munawir Syadzali, Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, M. Syafi'i Maarif, Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo, Azyumardi Azra, dan lainnya.

Menurut Yusuf Qaradhawy, substansi (hakikat) demokrasi sejalan dengan prinsip-prinsip Islam.

> "... bahwa rakyat memilih orang yang akan memerintah dan menata persoalan mereka, tidak boleh dipaksakan kepada mereka penguasa yang tidak mereka sukai atau rezim yang mereka benci, mereka diberi hak untuk mengoreksi penguasa bila ia keliru, diberi hak untuk mencabut dan menggantinya bila dia menyimpang, mereka tidak boleh digiring dengan paksa untuk mengikuti berbagai sistem ekonomi, sosial, dan politik yang tidak mereka kenal dan tidak pula mereka sukai. Bila sebagian dari mereka menolak, maka mereka tidak boleh disiksa, dianiaya, dan dibunuh".[113]

Menurut Qaradhawy, demokrasi memberikan beberapa bentuk dan cara praktis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Misalnya, pemilihan umum dan referendum umum, mendukung pihak mayoritas, menerapkan sistem multipartai, memberikan hak kepada minoritas untuk beroposisi, menjamin kebebasan pers dan kemandirian peradilan. Rakyat diberikan kebebasan untuk memilih pemimpinnya dan mengoreksi perilakunya. Mereka juga boleh menolak perintah penguasa yang bertentangan dengan undang-undang dasar.

Qaradhawy juga membenarkan pandangan pendukung demokrasi, yang menyatakan bahwa demokrasi ditegakkan berdasarkan pendapat mayoritas.

---

111 Lihat bahasan Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi,* hlm. 194.

112 Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 53.

113 Yusuf Qaradhawy, *Fiqih Negara: Ijtihad Baru Seputar Sistem Demokrasi Multipartai, Keterlibatan Wanita di Dewan Perwakilan, Partisipasi dalam Pemerintahan Sekular,* terj. Syafril Halim (Jakarta: Robbani Press, 1999), hlm. 167.

Menurut Qaradhawy, logika syari'ah dan kenyataan menunjukkan perlu adanya pertimbangan untuk memihak kepada satu pihak bila terjadi perselisihan pendapat. Pihak yang harus didukung dalam hal ini adalah mayoritas, karena pendapat dua orang lebih dekat kepada kebenaran ketimbang pendapat satu orang.[114]

Sementara Sadek Jawad Sulaiman memaparkan bahwa Islam menegaskan kewajiban umatnya untuk melakukan *syûrâ. Syûrâ* dalam Islam tidak berbeda dengan demokrasi. *Syûrâ* dan demokrasi sama-sama muncul dari anggapan bahwa pertimbangan kolektif *(collective deliberation)* lebih mungkin melahirkan hasil yang adil dan masuk akal bagi kebaikan bersama daripada pilihan individu. Pilihan kolektif lebih memungkinkan untuk mengantarkan kepada kebaikan bersama. *Syûrâ* dan demokrasi mengandung asumsi bahwa pertimbangan atau pendapat mayoritas cenderung lebih komprehensif dan akurat dibanding dengan penilaian minoritas. Kedua konsep ini lahir dari ide atau gagasan utama bahwa semua orang mempunyai hak dan tanggung jawab yang sama.

Sulaiman menegaskan, prinsip-prinsip *syûrâ* sesuai dan tidak menolak elemen-elemen dasar dari sebuah sistem yang demokratis. *Syûrâ* dan demokrasi adalah sinonim dalam konsep dan prinsip. Logika *syûrâ,* seperti juga demokrasi, tidak mengakui sistem pemerintahan yang turun-temurun. Keduanya sama-sama menolak pemerintahan dengan kekuatan paksaan, dan tidak menyetujui undang-undang keturunan. Sebaliknya, keduanya mendorong pada terealisasinya prinsip-prinsip kemerdekaan, kesamaan, dan martabat manusia dalam perjalanan sosial-politik kolektif.[115]

Wakil lain yang masuk kategori kelompok ini adalah Muhammad Husain Haekal. Pemikir Mesir ini menegaskan bahwa semua sistem yang tidak berdiri di atas prinsip-prinsip demokrasi adalah tidak sesuai dengan kaidah-kaidah utama yang diserukan dan ditetapkan Islam. Islam dan demokrasi memiliki kesamaan dalam hal orientasi pada fitrah manusia. Jejak pendapat Haekal ini diikuti juga oleh Fahmi Huwaydi. la melakukan sintesis yang *viable* antara Islam dan demokrasi yang nyaris sempurna. Islam yang mengajarkan *syûrâ,* sangat berdekatan dengan substansi demokrasi. Demokrasi yang sedang

114 Yusuf Qaradhawy, *Fiqih Negara,* hlm. 182.

115 Lihat, Sadek Jawad Sulaiman, "Demokrasi dan Syura", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 124-129.

diperjuangkan sebagian kaum Muslimin di beberapa negara dunia Muslim, merupakan langkah dan upaya untuk mengembalikan sistem kekhalifahan pasca wafatnya Nabi Muhammad. Keempat khalifah Nabi itu telah memulai mempraktikkan prinsip-prinsip *syûrâ.*

Said Hawwa justru mengkampanyekan dan mendorong kalangan Islamis untuk mengambil alternatif demokrasi. Menurut Hawwa, demokrasi di dunia Muslim merupakan iklim yang cocok untuk keberhasilan Islam di masa datang. Mengakui dilema itu, dan lebih lanjut ia berkata, "Kalangan Islamis telah memerangi demokrasi di dunia Muslim karena demokrasi dalam konsep Barat dapat membuat segala sesuatu menjadi halal atau haram. Ada satu prinsip yang sudah kokoh dalam Islam, bahwa tidak ada *ijtihad* (opini) dalam hal-hal yang sudah ada nash nya. Persoalannya di sini, bahwa fase konflik antara Islam dan ideologi lain di dalam wilayah Islam. Kita hendaknya tahu sistem mana yang lebih baik agar pertarungan itu dimenangkan oleh Islam".[116]

Bahkan di Mesir terdapat pemikir yang mengintegrasikan Islam dengan demokrasi dalam pemikiran Barat tanpa *reserve.* Beberapa pemikir Islam Mesir menerima demokrasi dalam pengertian liberal Barat secara penuh, tanpa adanya kritik. Muhammad Said al-Aṣmawy dan Faraj Fada, misalnya, menolak sistem pemerintahan teokrasi (pemerintahan atau kedaulatan Tuhan). Menurut mereka, Islam bukan hanya soal urusan keakhiratan, tetapi juga keduniawian. Islam bukan doktrin yang sudah pasti dan definitif. Politik tidak masuk ke dalam wilayah ketuhanan dan kema'suman, melainkan masuk wilayah kemanusiaan. Demokrasi adalah bagian dari perbaikan dan progresivitas sistem politik yang tidak terelakkan untuk diadopsi umat.[117]

Ketiga, kelompok dan pandangan Islam moderat, yang pula bisa disebut dengan "non-blok". Pendapat kelompok ini tidak memihak ke salah satu kelompok, baik kontra maupun pro. Mereka berusaha dan berupaya berdiri di tengah-tengah kedua kelompok tersebut dengan mencari titik temu pendapat antara kedua kelompok di atas, dengan mengemukakan adanya persamaan dan perbedaan antara Islam dan demokrasi.

Islam berbeda dengan demokrasi apabila demokrasi didefinisikan secara

116 Pendapat Sa'id Hawwa yang ditulis dalam *Jundu Allahi Takhtitan,* (Beirut: Dar Ammar, 1988), dikutip Azzam S. Tamimi, "Demokrasi dalam Pemikiran Politik Islam", dalam Bernard Lewis, et. al., *Islam Liberalisme Demokrasi: Membangun Sinerji Warisan Sejarah, Doktrin, dan Konteks Global,* terj. Mun'im A. Sirry (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 158-159.

117 Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 59-60.

prosedural seperti dipahami dan dipraktikkan negara-negara maju (Barat), sedangkan Islam merupakan sistem demokratis kalau demokrasi didefinisikan secara substantif, yakni kedaulatan di tangan rakyat dan negara merupakan terjemahan dari kedaulatan rakyat. Dengan demikian, dalam pandangan kelompok ini demokrasi adalah konsep yang sejalan dengan Islam setelah dilakukan penyesuaian penafsiran terhadap konsep demokrasi itu sendiri.[118]

Pemikir-pemikir Muslim yang masuk dalam klasifikasi kelompok ini, antara lain, 'Abu al-A'la al-Maududi dan Muhammad Iqbal (1876-1938) dari Pakistan, Imam Khomeini dan Abdul Karim Soroush dari Iran, serta Muhammad Dhiya al-Din Rais dari Mesir. Mereka menemukan dan mengakui adanya persamaan antara Islam dan demokrasi, termasuk juga adanya perbedaan antara keduanya.

Menurut al-Maududi dan Iqbal,[119] pada satu sisi, Islam dan demokrasi memiliki kemiripan atau persamaan, dan pada sisi lain, keduanya mengandung perbedaan. Islam dan demokrasi bertemu dalam wawasan dan ciri yang sama. Yaitu, keduanya sama-sama memperjuangkan, antara lain, keadilan antar manusia. (Q.S. al- Syûrâ, [42]: 15), persamaan antar kaum Muslimin (Q.S. al-Hujurat, [49]: 10 dan 13), akuntabilitas (tanggung jawab) pemerintahan (Q.S. An-nisâ', [4]: 58), permusyawaratan (Q.S. Ali- 'Imran, [3]: 159 dan as- Syûrâ, [42]: 38), ketaatan dalam kebajikan (Q.S. al-Mumtahanah, [60]: 12), larangan mencari kekuasaan untuk diri sendiri (Q.S. al-Qasas, [28]: 83), tujuan negara (Q.S. al-Baqarah, [2]: 143, Ali-Imran, [3]: 110, al-Hajj, [22]: 41), dan hak-hak oposisi (Q.S. An-nisa', [4]: 135, al-Maidah, [5]: 2, at-Taubah, [9]: 67 dan 71, dan al-Aḥzab, [33]: 70).

Pada sisi lain, Al-Maududi memaparkan juga perbedaan yang krusial antara Islam dan demokrasi. al-Maududi menulis:

> Diskusi yang ada sebelumnya cukup jelas bahwa Islam, berbicara dari sudut pandang filsafat politik, adalah sangat bertentangan dengan demokrasi sekuler Barat. Dasar filsafat demokrasi Barat adalah kedaulatan rakyat dan fondasi pemerintahannya menafikan mengenai kedaulatan Tuhan dan kekhalifahan manusia.
>
> Nama yang lebih cocok bagi kebijakan Islam adalah 'kerajaan Tuhan' yang digambarkan dalam bahasa Inggris sebagai *teokrasi*. Tetapi *teokrasi* Islam

118 Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia,* hlm. 142.

119 H.H. Bilgram, *Iqbal: Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 79-84.

adalah sesuatu yang sama sekali berbeda dari *teokrasi* di mana orang Eropa mempunyai pengalaman yang lebih pahit....Jika saya diperkenankan membuat istilah baru, saya akan melukiskan sistem pemerintahan ini sebagai sebuah 'Theo-demokrasi', yakni sebuah pemerintahan demokratis yang bersifat ketuhanan, karena di bawah sistem "Theo-demokrasi" itu orang-orang Islam melaksanakan kedaulatan Tuhan. Eksekutif di bawah sistem pemerintahan ini diangkat oleh kehendak umum dari orang-orang Islam yang juga mempunyai hak untuk memberhentikannya. Semua persoalan administratif dan semua persoalan tentang sesuatu yang tidak ada ketetapan secara eksplisit berdasarkan syari'ah diputuskan dengan konsensus pendapat di kalangan orang Islam. Setiap muslim yang mampu dan memenuhi syarat untuk memberi pendapat tentang masalah-masalah hukum Islam, berhak menafsirkan hukum Tuhan ketika penafsiran semacam itu diperlukan. Dalam pengertian ini kebijakan Islam merupakan sebuah demokrasi.[120]

Dari pernyataan di atas, menurut al-Maududi secara konsepsional demokrasi ala Barat merupakan filsafat organisasi politik yang menganggap bahwa rakyat adalah pemilik kedaulatan mutlak. Sebaliknya dalam Islam, rakyat tidak memiliki kedaulatan mutlak, tetapi mereka hanya menikmati hak Kekhalifahan Tuhan. Islam menegaskan bahwa kedaulatan dalam semua aspeknya hanya berada di tangan Tuhan. Di Tuhan hak kedaulatan atas semua makhluk, termasuk atas seluruh manusia.

Sementara Imam Khomeini dan Abdul Karim Soroush, keduanya dari Iran, menegaskan bahwa demokrasi liberal yang diterapkan di dunia Barat hanya mengejar kebahagiaan rakyat dengan mengabaikan restu Tuhan. Khomeini sendiri mengakui otoritas rakyat dan menganggap pemerintahan sebagai perwujudan kehendak rakyat. Namun, rakyat harus memutuskan wewenang mereka dengan suatu cara tertentu. Kehendak rakyat (mayoritas) harus diikat oleh kehendak Ilahiah, dan ikatan ini dimanifestasikan dengan pengendalian *wilayat al faqih.*[121] Khomeini menyebutnya dengan model 'demokrasi Islam' atau 'demokrasi sejati', sedangkan Soroush menamakannya dengan "demokrasi agama".[122]

120 Abul a'la Maududi, *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publication Ltd., 1960), hlm. 147-148, sebagaimana dikutip Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna,* hlm. 9.

121 Hamid Hadji Haydar, "Filsafat Politik Imam Khomeini", dalam Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam, *Al-Huda* (Jakarta: Islamic Center Jakarta Al Huda, 2001, vol. II, no. 4), hlm. 61-69.

122 Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002),

Pada masa awal Islam, Rasulullah dan para Khulafaurrasyidin telah pula melaksanakan apa yang saat ini disebut sebagai demokrasi. Bahkan dikatakan, praktik demokrasi *(syûrâ)* merupakan tradisi Arab pra-Islam yang sudah turun-temurun.[123] Orang-orang Arab sebelum masa Islam, memiliki suatu lembaga, dewan, atau badan yang disebut *majlis, mala,*[124] *dan nadi.*[125] Di dalam dewan ini, orang-orang tua Arab dari suatu suku atau kota, memilih dan menentukan kepala pemerintahan suku atau kota mereka, dan melakukan konsultasi balik (musyawarah) untuk menyelesaikan persoalan-persoalan mereka. Oleh Islam, tradisi ini dipertahankan, karena syura atau nadi merupakan tuntutan abadi dari fitrah manusia "sebagai makhluk sosial-politik". Alqur'an mendemokratisasikan lembaga ini dengan istilah yang sama, yaitu *syûrâ* atau *nadi,* seperti dipaparkan dalam tiga ayat Alqur'an, dan telah dibahas pada uraian sebelumnya.

Islam mengubah lembaga *syûrâ* pra-Islam-yang berlandaskan pada suku atau darah, menjadi lembaga *syûrâ* sebagai institusi komunitas *(Ummah)* yang mementingkan prinsip hubungan iman. Islam mengubah kekuasaan tertinggi pra-Islam para pimpinan suku atau kota-yang tidak mengenal pemerintahan absolut atau otokratik, menjadi kekuasaan sepenuhnya yang benar-benar mencerminkan adanya kesepakatan di antara seluruh anggota masyarakat.[126]

Setelah resmi diangkat menjadi nabi dan rasul-melalui wahyu pertama yang datang dari Allah di Gua Hira, Muhammad saw. melakukan perubahan tradisi para leluhurnya-sesuai petunjuk Alqur'an. Rasulullah saw., misalnya, amat gemar berkonsultasi dengan para sahabatnya, terutama beberapa sahabat senior profesional, dalam pemecahan persoalan-persoalan sosial keagamaan. Terkadang Nabi Muhammad saw. juga melemparkan beberapa masalah ke dalam pertemuan yang lebih besar, khususnya masalah yang terkait dan berdampak kepada masyarakat luas. Namun Nabi Muhammad saw. kadang tidak mengikuti pula nasihat atau masukan para sahabat, bahkan ada yang bertentangan dengan pendapat mereka[127] yang justru dibenarkan

---

hlm. 177-226.

123 Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah,* hlm. 190.

124 Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam,* terj. Ihsan Ali-Fauzi, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 194-202.

125 Fazlur Rahman, "Implementation of Islamic Concept", hlm. 205-224.

126 *Ibid.*

127 H. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta UI-Press, 1990), hlm. 16-17.

dengan wahyu Allah.[128]

Praktik demokrasi ini semakin mendapatkan tempat di tengah-tengah masyarakat ketika Nabi Muhammad saw. hijrah ke Yatsrib-sebuah kota di sebelah utara Mekkah, sekitar 200 mil, yang kemudian diubah menjadi *aI-Madînah al-Munawwarah* (kota yang memancarkan cahaya), atau kadang disebut juga dengan *aI-Madînah an-Nabîy* (Kota Nabi). Di kota ini, Nabi Muhammad saw. membuat kesepakatan bersama, yang dinamai *Mitsaq al-Madînah* (Konstitusi atau Piagam Madinah). Perjanjian ini mengatur kehidupan dan hubungan antara masyarakat yang merupakan komponen masyarakat majemuk atau plural di Madinah.

Setelah Nabi Muhammad SAW wafat, praktik demokrasi tidak berhenti, melainkan tetap berlanjut dengan pengangkatan Abu Bakr as-Shiddiq, sebagai khalifah pertama melalui proses pemilihan oleh para elite dan sahabat senior Arab. Pada hakikatnya, pemilihan Abu Bakr di pertemuan Ṡaqifah Bani Sa'idah itu hanya dilakukan oleh kelompok elite kecil, yang terdiri dari lima orang, yaitu: Umar ibn Khatthab, Abu Ubaidah ibn Jarah, Basyir ibn Saad, Asid ibn Khudair, dan Salin. Mereka kemudian mengucapkan baiat[129] kepada Abu Bakr. Dalam sejarah politik Islam, baiat terbatas ini dikenal dengan *Bai'ah Ṡaqîfah,* dan pada hari berikutnya, Abu Bakr naik mimbar di Masjid Nabawi, dan berlangsunglah baiat umum yang dilakukan mayoritas rakyat.

Dalam masa pemerintahannya, Abu Bakr melakukan musyawarah dengan para sahabat senior, antara lain, tentang pemberangkatan pasukan Usamah, menghadapi kaum *riddah*, pengumpulan ayat-ayat Allah, ketentuan waris, dan penunjukan pengganti bila ia wafat. Para peserta musyawarah pada masa Abu Bakr, antara lain, 'Umar ibn Khatthab, Utsman ibn Affan, Ali ibn Abi Thalib, Said ibn Zaid, Usaid ibn Hudair, Muadz ibn Jabal, dan para elite lainnya-yang di kemudian hari menjadi ide pembentukan *ahl al-ḥall wa al-'aqd,* dan sejenisnya.

Berbeda dengan Abu Bakr, pengangkatan Umar ibn Khatthab sebagai khalifah kedua dalam Islam, tidak melalui proses pemilihan dalam suatu

128 Ada cukup banyak peristiwa yang telah dicontohkan Nabi Muhammad dalam hal praktik pengambilan keputusan tentang berbagai masalah kemasyarakatan-keagamaan. Antara lain, soal *hadits al-ifk* (berita bohong), posisi pada pertempuran dan tawanan Perang Badar (2 Hijrah/624 M.), Perang Uhud (3 H./625 M.), Perang Ahzab, penulisan naskah Perjanjian Hudaibiyah (7 H./629 M.), masalah yang berhubungan dengan perlakuan terhadap jenazah Abdullah ibn Ubay ibn Salul, dan banyak masalah lainnya.

129 Mengenai makna dan praktik baiat dalam Islam bisa dibaca karya Dr. Mahmud Al-Khalidi, *AI-Bay'ah fi Fikr as-Siyâsi al-Islâmi* (Yordania: Maktabah Al-Risalah Al-Haditsah, 1985).

pertemuan. Namun, melalui wasiat dan penunjukan oleh Abu Bakr setelah melalui proses konsultasi atau musyawarah para sahabat senior. Musyawarah yang diselenggarakan Abu Bakr itu berlangsung secara tertutup dan diikuti para sahabat senior yang kebetulan membesuknya karena sedang sakit. Para peserta musyawarah atau konsultasi balik itu, antara lain, Abd ar-Rahman ibn Auf dan Utsman ibn Affan dari Muhajirin, serta Asid ibn Khudair dari Anshar. Semuanya mendukung pendapat Abu Bakr yang menunjuk Umar sebagai penggantinya, sekalipun dengan beberapa catatan dari mereka, dan selanjutnya mendapatkan persetujuan mereka dan masyarakat melalui baiat umum dan terbuka di Masjid Nabawi.

Dalam masa pemerintahannya, Umar (13-23 H./634-644 M.) membentuk majelis *syûrâ,* yang diikuti oleh para elite dari Muhajirin dan Anshar. Lembaga ini menggelar sidang umum, sidang khusus, dan sidang terbatas. Melalui lembaga ini, banyak masalah yang dibicarakan, misalnya, pembinaan pemerintahan melalui pendirian kantor-kantor, peletakan dasar-dasar peradilan dan administrasi, pembentukan *baŷt al-mâl,* pengaturan jaringan pos, dan penempatan pasukan di daerah perbatasan.

Umar memerintah selama 10 tahun. Ia meninggal dunia karena kena enam kali tikaman pisau beracun seorang Persia Kristen bernama Fairus-dikenal dengan Abu Lu 'luah. Sepeninggal Umar, pemerintahan Islam dipegang Utsman ibn Affan (23-35 H./ 644 -656 M.). Pengangkatan khalifah Islam ketiga ini melalui proses yang berbeda dari pendahulunya. Dia dipilih oleh sebuah tim yang terdiri dari para sahabat dan elite senior dan telah ditentukan oleh Umar sebelum wafat. Tim pemilih itu adalah Ali ibn Abi Thalib, Utsman ibn Affan, Abd Al-Rahman ibn Auf, Zubair ibn Awwam, Thalhah ibn Ubaidillah, Saad ibn Abu Waqqash, dan ditambah putranya Abdullah ibn Umar sebagai peserta pemantau dan penengah yang tidak memiliki hak suara. Tim Enam ini merupakan kelompok Muhajirin atau Quraisy, bukan wakil kelompok atau suku tertentu yang dinyatakan Nabi Muhammad saw. sebagai penghuni surga.

Utsman dilantik melalui baiat umum di masjid. Pada masa pemerintahannya, Utsman tidak banyak melakukan musyawarah secara terbuka, dan intensitasnya semakin menurun. Ia hanya bermusyawarah dengan orang-orang dekat dan kepercayaannya karena beberapa sahabat lainnya dianggap sebagai oposan. Hasil musyawarah yang sangat positif dilakukannya adalah mengenai penyeragaman bacaan Alqur'an.

Masa pemerintahan Utsman hanya 12 tahun, dan berakhir dengan pembunuhan dirinya oleh para pemberontak. Jabatan Utsman beralih kepada Ali ibn Abi Thalib. Ali diangkat menjadi khalifah keempat melalui pemilihan, yang penyelenggaraannya jauh dari sempurna. Saat itu, Madinah ditinggal pergi banyak sahabat senior yang melakukan kunjungan ke beberapa negeri taklukan. Hanya sedikit yang tinggal di Madinah, antara lain, Thalhah ibn Ubaidillah dan Zubair ibn Awwam, dan tidak semua yang tinggal di Madinah mendukung Ali, seperti Saad ibn Abu Waqqash dan Abdullah ibn Umar. Pemilihan Ali sebagai khalifah hanya ditentukan oleh Thalhah, Zubair, dan Saad, sahabat senior dan peserta Perang Badar. Tiga tokoh Islam ini membaiat Ali, dan segera diikuti oleh banyak orang dari Muhajirin dan Anshar. Pada awal pemerintahan Ali, pelaksanaan musyawarah masih terlihat adanya semangat kebersamaan, dan frekuensinya semakin menurun pada akhir-akhir masa jabatannya.

Perjalanan kepemimpinan yang berlangsung dari masa Nabi Muhammad hingga Khalifah Ali ibn Abi Thalib bisa dimasukkan pada kategori pemerintahan dengan sistem politik demokrasi. *Pertama,* cara-cara bermusyawarah dilaksanakan dengan mekanisme yang jelas, dan diikuti oleh tokoh-tokoh senior yang tergabung dalam "dewan pemilih". Hal ini paralel dengan demokrasi yang dikenalkan Barat, dengan sistem dewan representatif. *Kedua,* pelaksanaan baiat (kontrak sosial) atau pengakuan dan dukungan rakyat secara terbuka dan umum kepada pemimpin terpilih mereka. Pembaiatan rakyat ini mirip dengan model pemilihan umum atau referendum yang dikenal di dunia Barat. *Ketiga,* munculnya oposisi rakyat terhadap pemerintahan-yang dalam konsep demokrasi Barat berarti, antara lain, kebebasan berpendapat dan berekspresi. *Keempat,* penegakan pengadilan, yang berarti juga penegakan hukum. Dan *kelima,* para pemimpin Islam ini hidup sederhana dan jauh dari kemewahan. Ini menjadi bukti nyata bahwa pemerintahan mereka bersih dari korupsi.[130]

Di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin, masyarakat Arab telah membuat suatu langkah maju yang mencolok dalam kompleksitas sosial dan kapasitas politik. Rasulullah dan para khalifah yang empat telah membangun struktur dan memberi landasan organisasi sosial-politik bagi sebuah imperium dunia. Struktur dan landasan ini benar-benar modern untuk ukuran tempat dan masa itu.

130 Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 123-125.

Robert N. Bellah mengakui bahwa masyarakat Islam awal pada masa Rasulullah dapat disebut modern. Kemodernan masyarakat itu dalam hal tingginya tingkat komitmen, keterlibatan, dan partisipasi yang diharapkan dari segenap lapisan masyarakat. Mereka juga disebut modern dalam hal keterbukaan posisi pimpinannya untuk dapat dinilai kemampuannya berdasarkan landasan-landasan yang universalistik, dan hal ini disimbolkan oleh upaya untuk melembagakan jabatan pimpinan yang tidak berdasarkan keturunan.[131]

C. Nilai-nilai Demokrasi

Kata "nilai" (*value*) merupakan kata jenis yang meliputi segenap macam kebaikan dan sejumlah hal yang lain. Nilai adalah segala sesuatu yang dianggap bermakna bagi kehidupan seseorang yang dipertimbangkan berdasarkan kualitas benar-salah, baik-buruk, indah-tidak indah, dan orientasinya bersifat *antroposentris* dan *theosentris*.[132] Menurut Bertens nilai merupakan sesuatu yang menarik, sesuatu yang dicari, sesuatu yang menyenangkan, sesuatu yang disukai dan diinginkan. Singkatnya, nilai adalah sesuatu yang baik.[133] Namun demikian nilai mencakup pengertian yang lebih luas lingkupnya dibandingkan dengan pengertian "yang-baik", dan pengertian tersebut menyangkut perangkat hal yang disetujui dan yang tidak disetujui.

Menurut Milton Rokeach dan James Bank, sebagaimana dikutip Una Kartawisastra, nilai adalah suatu tipe kepercayaan yang berada dalam ruang lingkup sistem kepercayaan, dalam mana seseorang harus bertindak atau menghindari suatu tindakan, atau mengenai sesuatu yang pantas atau tidak pantas dikerjakan, dimiliki dan dipercayai.[134]

Nilai memiliki kedekatan dengan perasaan, bahkan keduanya tidak dapat dipisahkan karena keduanya saling mengandalkan. Perasaan merupakan aktivitas psikis di mana manusia menghayati nilai. Sesuatu yang bernilai bagi seseorang adalah jika menimbulkan perasaan positif seperti senang, suka, simpati, gembira, tertarik. Adapun sesuatu yang tidak bernilai akan menimbulkan perasaan negatif seperti tidak senang, tidak suka, marah,

131 Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern: Menemukan Kembali Agama,* terj. Rudy Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 210-213.

132 Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai* (Bandung: Alfabeta, 2004), hlm. 117-118.

133 K. Bertens, *Etika,* (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 139.

134 Una Kartawisastra, dkk., *Strategi Klarifikasi Nilai* (Jakarta: Proyek Pengembangan Pendidikan Guru (P3G) Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1980), hlm. 1-2.

jijik, benci, antipati. Pengalaman dan pengamalan/penghayatan nilai selalu melibatkan hati atau hati nurani dan budi. Hati menangkap nilai dengan merasakannya dan budi menangkap nilai dengan memahami atau menyadari.[135]

Nilai dapat dipersepsi sebagai kata benda dan kata kerja. Sebagai kata benda nilai diwakili sejumlah kata benda abstrak misalnya keadilan, kejujuran, kebaikan, kebenaran, dan tanggung jawab, sedangkan nilai sebagai kata kerja berarti suatu usaha penyadaran diri yang ditujukan pada pencapaian nilai-nilai yang hendak dimiliki. Dalam teori nilai, sebagai kata benda, nilai banyak dijelaskan dalam klasifikasi dan kategorisasi nilai, dan nilai sebagai kata kerja dijelaskan dalam proses perolehan nilai, yang berarti nilai yang diusahakan bukan sebagai harga yang telah diakui keberadaannya.

Nilai juga dapat didefinisikan dengan cara-cara lain, umpamanya dengan jalan menunjukkan contohnya. Dengan kata lain nilai merupakan kualitas empiris yang dapat diketahui melalui pengalaman. Dari sisi ini berarti nilai memiliki hubungan yang erat dengan tingkah laku seseorang. Terkait dengan persoalan ini, Fraenkel berpendapat bahwa:

> Nilai adalah bagian dari potensi manusiawi tidak berwujud, yang berada dalam dunia rohaniah (batiniah, spiritual), tidak berwujud, tidak dapat dilihat, tidak dapat diraba, dan sebagainya. Namun sangat kuat pengaruhnya serta penting peranannya dalam setiap perbuatan atau penampilan seseorang.[136]

Tokoh lain yang mendukung pandangan ini adalah Kohlberg, Jean Piaget, dan Kenworthy. Kohlberg dan Piaget berpendapat bahwa tingkah laku seseorang sering mewakili tingkat perkembangan rohaninya.[137] Demikian pula Kenworthy, menurutnya tingkah laku seseorang dipengaruhi oleh komponen-komponen pengetahuan, sikap dan ketrampilan, yang setiap komponen sama derajatnya dan saling mempengaruhi.[138]

Bagi penganut pragmatisme semacam John Dewey, bukan masalah kepentingan yang menyebabkan suatu obyek bernilai. Suatu kualitas yang terdapat di sekitar obyek itulah yang menyebabkan orang menanggapinya sebagai sesuatu yang bernilai. Menurut Dewey nilai bukan sesuatu yang dicari untuk ditemukan. Nilai bukan suatu kata benda atau bahkan juga bukan kata

---

135 Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai,* hlm. 36-37.

136 Una Kartawisastra, dkk., *Strategi Klarifikasi Nilai,* hlm. 2.

137 *Ibid.*

138 *Ibid.*

sifat. Masalah nilai berpusat di sekitar perbuatan memberi nilai. Pemberian nilai ialah "ketentuan-ketentuan penggunaan berkaitan dengan kegiatan manusia melalui generalisasi-generalisasi ilmiah sebagai sarana mencapai tujuan-tujuan yang diharapkan".[139]

Menurut Max Scheler, nilai merupakan sesuatu kenyataan yang pada umumnya tersembunyi di balik kenyataan-kenyataan lain. Atau dapat dikatakan sebaliknya, kenyataan lain merupakan pembawa nilai seperti halnya suatu benda dapat menjadi pembawa warna merah atau pembawa warna lainnya.[140]

Scheler menegaskan nilai-nilai moral tidak tersembunyi di balik tindakan--tindakan yang pada dirinya bersifat "baik", melainkan di balik tindakan-tindakan yang menyimpan atau mewujudkan nilai-nilai lain secara benar.[141] la menegaskan pula bahwa nilai-nilai itu sungguh-sungguh merupakan kenyataan yang benar-benar berada, bukan hanya "kita anggap ada". Karena nilai itu benar-benar ada, walaupun tersembunyi di balik kenyataan-kenyataan lain, bukan berarti tidak sama sekali tergantung pada kenyataan-kenyataan lain itu, sebab meskipun kenyataan-kenyataan lain yang "membawa nilai-nilai" itu berubah dari waktu ke waktu, nilai-nilai itu sendiri bersifat mutlak, tak berubah. Di balik dunia yang tampak ini, menurut Max Scheler tersembunyi dunia nilai-nilai yang amat kaya. Karena itu**,** ia menolak kecenderungan beberapa pemikir yang mengembalikan semua nilai pada beberapa atau bahkan hanya kepada satu nilai saja, misalnya disebut "kesejahteraan umum"

Karena begitu kaya dunia nilai itu, sehingga nilai tidak bisa disimpulkan dalam satu atau beberapa nilai saja. Semua nilai itu berasal dari Allah, Nilai Yang Tertinggi. Setiap nilai merupakan salah satu wujud nilai Ilahi yang secara sebagian saja dapat memantulkan keagungan-Nya. Selanjutnya Max Scheler menegaskan bahwa walaupun nilai-nilai harus dicari di balik kenyataan-kenyataan lain yang selalu berubah nilai-nilai itu sebenarnya bukan ciptaan manusia. Maka relativisme nilai seperti tampak pada beberapa pemikir lain harus ditolak. Allah sendirilah sumber nilai satu-satunya. Manusia hanya mampu memahami, menemukan, atau mewujudkan nilai.

---

139 John Dewey, "Theory of Valuation" dalam *International Encyclopaedia of United Science, Vol. V, No. 4* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), hlm. 23.

140 Max Scheler, "Der Formalismus inder Ethik und die Materiale Wertethik", dalam Al Purwo hadiwardoyo, *Pendidikan Nilai Memasuki Tahun 2000,* (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 32.

141 *Ibid*., hlm. 32-34.

Menurut Max Scheler[142] hierarki nilai-nilai yang ada tidaklah sama luhur dan sama tingginya. Nilai-nilai itu secara senyatanya ada yang lebih tinggi dan ada yang lebih rendah dibandingkan dengan nilai-nilai lainnya. Menurut tinggi rendahnya nilai-nilai dikelompokkan dalam empat tingkatan nilai yaitu: (1) nilai-nilai kenikmatan. Dalam tingkat ini terdapat deretan nilai-nilai yang mengenakkan dan tidak mengenakkan yang menyebabkan orang senang atau menderita tidak enak; (2) nilai-nilai kehidupan, dalam tingkat ini terdapat nilai-nilai yang penting bagi kehidupan. Misalnya kesehatan, kesegaran badan, kesejahteraan umum; (3) nilai-nilai kejiwaan, dalam tingkat ini terdapat nilai kejiwaan yang tidak sama sekali tergantung pada keadaan jasmani maupun lingkungan. Nilai-nilai semacam itu ialah: keindahan, kebenaran, dan pengetahuan murni yang dicapai dalam filsafat; dan (4) nilai-nilai kerohanian, dalam tingkat terdapat modalitas nilai dari suci dan tak suci. Nilai-nilai semacam ini terutama terdiri dari nilai-nilai pribadi, terutama Allah sebagai Pribadi Tertinggi.

Hierarki nilai menurut Max Scheler tersebut di atas tidak tergantung pada kemauan manusia melainkan secara obyektif yang semestinya seperti itu. Karena itu orang tidak bisa begitu saja merubah nilai menurut keinginan atau pendapatnya sendiri. Nilai-nilai yang begitu banyak dan beragam serta adanya hierarki nilai-nilai yang demikian itu tidak diciptakan manusia. Manusia bertindak benar bila ia menghargai hierarki itu, dan selalu memilih nilai yang lebih tinggi. Scheler memberikan anjuran pada manusia agar berusaha semaksimal mungkin mampu untuk mencapai nilai-nilai yang lebih tinggi tingkatannya. Ia memberikan pedoman untuk menentukan tinggi rendahnya nilai, yakni semakin tahan lama semakin tinggi; semakin dapat dibagikan tanpa mengurangi maknanya semakin tinggi; semakin tidak tergantung pada nilai-nilai lain semakin tinggi; semakin membahagiakan, semakin tinggi; semakin tidak tergantung pada kenyataan tertentu semakin tinggi nilai itu.

Untuk memberikan gambaran yang lebih kongkrit mengenai hierarki nilai--nilai Max Scheler menunjukkan tipe berbagai tokoh dari masyarakat, yang masing-masing secara istimewa menonjolkan pengalaman salah satu tingkat dari hierarki nilai itu. Nilai kenikmatan paling tampak dalam kehidupan seorang "seniman kenikmatan" (*kunstler des genusses*) dan suatu masyarakat patembayan (*gesellschaft*)*;* nilai-nilai kehidupan menonjol dalam pribadi seorang pahlawan (*held*) dan masyarakat paguyuban (*liebesgemeinschaft*)*;*

142 Max Scheler, "Der Formalismus inder Ethik und die Materiale Wertethik", hlm. 35-40.

nilai-nilai kejiwaan mewujud secara paling kuat dalam hidup seorang yang teramat pandai (*genius*) dan masyarakat berbudaya (*rechts gemeinschaft und kultur gemeinschaft*); dan akhirnya nilai-nilai kerohanian paling tampak dalam pribadi seorang kudus (*heiliger*) dan masyarakat cinta (*liebesgemeinschaft*)

Pemahaman manusia mengenai nilai-nilai, Max Scheler[143] berpendapat mereka memahami nilai dengan hatinya, bukan dengan akal budinya. Manusia berhubungan dengan dunia nilai dengan keterbukaan dan kepekaan hatinya. Maka ia tidak memahami suatu nilai dengan berpikir mengenai nilai itu, melainkan dengan mengalami dan mewujudkan nilai itu, seperti seorang pelukis yang baru memahami apa yang dilukiskannya sementara ia masih sibuk melukisnya. Seseorang hanya memahami nilai cinta bila ia sedang mencinta . Seseorang hanya memahami sahabatnya, bila ia memasuki kehidupan sahabatnya itu dengan segenap hati.

Max Scheler kemudian menjelaskan bahwa hati manusia dapat memahami banyak nilai dari berbagai tingkatan, karena dalam hati itu ada susunan--penangkap-nilai (*wert-apriori*) yang sesuai dengan hierarki obyektif dari nilai-nilai itu. Semakin besar kemampuan cinta seseorang, semakin tepat ia memahami nilai-nilai. Dengan cinta, manusia mewujudkan nilai-nilai yang sudah dikenal dan sekaligus menemukan nilai-nilai baru. Walaupun hierarki nilai yang obyektif maupun susunan-penangkap-nilai dalam hati itu bersifat tetap dan mutlak, namun perwujudan dan pemahaman manusia atas nilai-nilai toh hanya dapat berkembang langkah demi langkah dalam sejarah, terutama atas jasa beberapa tokoh panutan (*vorbilder*) yang secara istimewa menghayati nilai-nilai luhur tertentu. Sifat sejarah dari pemahaman nilai itu dijelaskan oleh Max Scheler demikian: nilai-nilai itu tidak terbatas, karena berasal dari Allah padahal daya pemahaman manusia terbatas, karena itu, manusia hanya bisa memahami nilai-nilai langkah demi langkah dan tidak pernah tuntas.

Menurut Max Scheler, manusia yang jujur dan penuh cinta mampu memahami nilai-nilai secara tepat, menurut "tata cinta" *(ordo amoris)* yang senyatanya segi normatif "tata cinta" menunjukkan hierarki nilai yang obyektif dan sekaligus menunjukkan susunan-penangkap-nilai dalam hati manusia, yang sesuai dengan hierarki yang obyektif itu. Dari segi deskriptif, "tata cinta" menunjukkan bagaimana seorang individu yang jujur dalam praktik hidupnya menjatuhkan pilihannya atas nilai-nilai luhur. Dalam hati

143 *Ibid*, hlm. 42-44.

yang penuh cinta serta keterbukaan itulah dapat ditemukan kesesuaian antara hierarki nilai yang obyektif dan hierarki nilai yang subyektif. Sebaliknya manusia yang berhati dengki tidak mampu memahami hierarki nilai-nilai secara tepat, sehingga ia lebih mendahulukan nilai-nilai yang rendah dan kurang menghargai nilai-nilai yang luhur.

Berdasarkan uraian di atas esensi nilai dalam perspektif fenomenologi mencakup: (1) nilai sebagai pusat moralitas, (2) nilai mendahului pengalaman, (3) nilai bersifat mutlak dan apriori, (4) nilai ditemukan bukan diciptakan, dan (5) nilai dirasakan bukan dipikirkan.

Adapun istilah demokrasi telah dikenal pada masa Yunani Kuno, khususnya negara-kota Athena. Demokrasi berasal dari dua kata, "demos" yang berarti rakyat dan "*kratia*" yang artinya pemerintahan. Dengan pendekatan normatif, istilah "demokratia" berarti "pemerintahan oleh rakyat".[144] Atau, demokrasi adalah "pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat" (*government of the people, by the people, for the people*).

Ada banyak definisi demokrasi yang berbeda-beda maknanya. Dahl, misalnya, mendefinisikan demokrasi sebagai sebuah ideal politik modern, yang mencakup lima kriteria, yaitu: persamaan hak pilih, partisipasi efektif, pembeberan kebenaran, kontrol terakhir terhadap agenda, dan pencakupan.[145]

Hampir senada dengan Dahl, Sargent mengemukakan bahwa istilah "demokrasi" sering dimodifikasi dengan kata tertentu, seperti gotong royong *(participatory),* untuk menekankan keterlibatan dan peran warga negara (rakyat) dalam pengambilan keputusan dan untuk menunjukkan semakin kuatnya peranan itu. Ciri khas yang paling fundamental dalam setiap demokrasi adalah keterlibatan warga negara dalam pengambilan keputusan

144 William Ebestein, "Democracy", dalam William D. Halsey & Bernard Johnston (eds.), *Collier's Encylopedia,* (New York: Macmillan Educational Company, 1988, VIII), hlm. 75.

145 **Persamaan hak pilih**, yaitu bahwa setiap warga negara memiliki hak istimewa dalam proses membuat keputusan kolektif, dan hak ini harus diperhatikan secara berimbang dalam menentukan keputusan terakhir. **Partisipasi efektif**, yaitu bahwa setiap warga negara harus mempunyai kesempatan yang sama dan memadai untuk mengemukakan hak-hak istimewanya dalam proses pembuatan keputusan. **Pembeberan kebenaran**, yaitu bahwa setiap warga negara harus mempunyai peluang yang sama dan memadai untuk menilai secara logis demi mencapai hasil yang terbaik. **Kontrol terakhir terhadap agenda**, yaitu bahwa masyarakat harus memiliki kekuasaan eksklusif untuk menentukan agenda mana yang harus dan tidak harus diputuskan melalui proses kekuasaan, termasuk mendelegasikan kekuasaan itu kepada orang lain atau lembaga yang mewakilinya. **Pencakupan**, yaitu bahwa masyarakat harus meliputi semua orang dewasa dalam kaitannya dengan hukum. Lihat, Robert A. Dahl, *Dilema Demokrasi Pluralis: Antara Otonomi dan Kontrol,* terj. Sahat Simamora, (Jakarta: Rajawali Pers, 1985), hlm 10-11.

politik, baik dengan cara langsung maupun tidak langsung. Ciri-ciri lainnya, antara lain, tingkat persamaan hak di antara warga negara, tingkat kebebasan dan kemerdekaan yang diberikan pada atau dipertahankan dan dimiliki oleh warga negara, sistem perwakilan, dan sistem pemilihan (ketentuan mayoritas).[146]

Adapun Arend Lijphart mengemukakan definisi demokrasi yang lebih bersifat komparatif. la mengonseptualisasikan demokrasi sebagai perpaduan antara pengakuan dan penghargaan terhadap pluralitas dengan terpeliharanya stabilitas politik dan pemerintahan.[147]

Dalam beberapa definisi demokrasi di atas tampak bahwa keterlibatan rakyat dalam proses pengambilan keputusan atau kebijakan politik dipentingkan atau didahulukan. Rakyat juga terlibat mengawasi jalannya keputusan (kekuasaan) dan mendapat jaminan persamaan perlakuan dalam pengambilan keputusan.

Demokrasi, sebagaimana dikatakan Nurcholish Madjid, memang merupakan kata kerja, sebagai proses demokratisasi, sehingga merupakan kategori yang dinamis. Ia senantiasa bergerak atau berubah, terkadang negatif (mundur), kadang positif berkembang maju). Masyarakat disebut demokratis, jika padanya terdapat proses-proses perkembangan menuju keadaan yang lebih baik dalam melaksanakan nilai-nilai kemanusiaan asasi dan dalam memberi hak kepada masyarakat, baik individu maupun sosial, untuk mewujudkan nilai-nilai itu.[148]

Menurut Hendra Nurtjahjo, ide demokrasi jika dilihat dari kacamata peradaban politik umat manusia memang merupakan prinsip etika yang digunakan dalam bidang politik pemerintahan. Jadi dalam demokrasi mengandung nafas substansi etik inheren di dalamnya. Demokrasi bermuatan substansi etis karena: (1) adanya rasionalitas pertanggungjawaban atas kekuasaan rakyat yang diberikan kepada wakil atau pemimpin yang dipilih secara bebas; (2) tidak direstuinya cara pemaksaan untuk tunduk kepada kekuasaan yang tidak disetujuinya; dan (3) mengakui kesamaan hak sebagai warga suatu negara.[149]

146 Penjelasan rinci tentang unsur-unsur demokrasi ini dapat dibaca pada Lyman Tower Sargent, *Ideologi-ideologi Politik Kontemporer,* hlm 29-49.

147 Lihat penjelasan Arend Lijphart dalam *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven and London: Yale University Press, 1980), h1m. 3-24.

148 Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik,* hlm. 101.

149 Hendra Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), hlm. 82

Demokrasi sering dimaknai pula sebagai *good governance*,[150] karena ia merupakan suatu sistem pemerintahan yang merefleksikan sifat-sifat *good governance*. Ranah *good governance* tidak terbatas pada negara atau birokrasi pemerintahan, tetapi juga pada ranah masyarakat sipil yang direpresentasikan oleh organisasi non pemerintah.[151]

Demokrasi dalam hal ini adalah proses melaksanakan nilai-nilai *civility* dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Demokrasi adalah proses menuju dan menjaga *civil society*[152] yang menghormati dan berupaya merealisasikan nilai-nilai demokrasi.[153] Nilai-nilai demokrasi adalah seperangkat nilai yang diperlukan untuk mengembangkan suasana kehidupan dalam sebuah komunitas atau pemerintahan demokratis.[154]

Ada sejumlah nilai demokrasi yang diinventarisir para pakar. Menurut Asykuri Ibn Chamim, dkk., nilai-nilai demokrasi meliputi: kebebasan, menghormati orang/kelompok lain, kesetaraan, kerjasama, persaingan, dan

---

150 *Good governance* adalah suatu kesepakatan menyangkut pengaturan negara yang diciptakan bersama oleh pemerintah, masyarakat madani dan sektor swasta. Kesepakatan tersebut mencakup keseluruhan bentuk mekanisme, proses dan lembaga-lembaga di mana warga dan kelompok masyarakat mengutarakan kepentingannya, menggunakan hak hukum, memenuhi kewajiban dan menjembatani perbedaan di antara mereka. Meski pada awalnya istilah *good governance* dipopulerkan oleh World Bank, UNDP, dan IMF dalam rangka menjaga dan menjamin kelangsungan dana bantuan yang diberikan kepada negara-negara sasaran bantuan, namun cita *good governance* kini sudah menjadi bagian diskursus dalam wacana pengembangan paradigma birokrasi dan pembangunan ke depan. Bahkan Lembaga Administrasi Negara (LAN) telah menyimpulkan sembilan aspek fundamental dalam perwujudan *good governance*, yaitu: partisipasi (*participation*), penegakan hukum (*rule of law*), transparansi (*transparency*), responsif (*responsiveness*), orientasi kesepakatan (*concencus orientation*), keadilan (*equity*), efektivitas (*effectiveness*) dan efesiensi (*effeciency*), akuntabilitas (*accountability*), dan visi strategis (*strategic vision*). Lihat, Dede Rosyada, dkk., *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Tim ICCE UIN Syarief Hidayatullah Jakarta bekerjasama dengan The Asia Foundation dan Prenada Media, 2003), hlm. 181-182.

151 *Ibid*., hlm. 180. Lihat juga, Hendra Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi,* hlm. 83.

152 Yang dimaksud dengan *civil society*, sebagaimana definisi Muhammad AS. Hikam, adalah wilayah-wilayah kehidupan yang terorganisasi dan bercirikan antara lain; keterikatan pada norma-norma atau nilai hukum yang diakui, kesukarelaan, keswasembadaan, keswadayaan, dan kemandirian yang tinggal berhadapan dengan Negara. Lihat, Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996), h1m. 3.

153 Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi,* hlm. 27.

154 Asykuri Ibn Chamim dkk., *Pendidikan Kewarganegaraan, Menuju Kehidupan yang Demokratis dan Berkeadaban,* (Yogyakarta: Majelis Pendidikan Tinggi, Penelitian dan Pengembangan (Diktilitbang) Pimpinan Pusat Muhammadiyah, The Asia Foundation, Lembaga Penelitian dan Pengembangan Pendidikan (LP3) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2003), hlm. 81.

kepercayaan.[155]

Pertama, kebebasan. Nilai kebebasan meliputi kebebasan berpendapat, berkelompok dan berpartisipasi). Kebebasan menyatakan pendapat adalah hak bagi setiap individu yang wajib dijamin dengan undang-undang dalam sebuah sistem politik demokratis. Kebebasan ini diperlukan karena kebutuhan untuk menyatakan pendapat senantiasa muncul dari setiap individu. Selain itu juga karena dalam era keterbukaan perubahan-perubahan cepat yang terjadi di masyarakat memerlukan tanggapan dan sikap dari individu sesuai haknya. Tindakan represif atau penindasan terhadap kebebasan berpendapat selain melanggar hak asasi manusia juga dapat mengakibatkan matinya nilai-nilai demokrasi. Demokrasi mengajarkan kebebasan menyatakan pendapat, namun sudah tentu berada dalam koridor yang memerlukan kesepakatan kolektif.

Kebebasan berkelompok dalam suatu organisasi merupakan nilai dasar demokrasi yang diperlukan bagi setiap individu. Kebutuhan berkelompok merupakan naluri dasar manusia yang tidak mungkin diingkari. Dalam era modern, kebutuhan berkelompok ini tumbuh semakin kuat. Persoalan-persoalan yang muncul di tengah masyarakat yang sedemikian kompleks seringkali memerlukan organisasi untuk menemukan jalan keluar. Berkelompok merupakan cara kuno dan sekaligus modern untuk menjaga kelangsungan hidup masyarakat.

Kebebasan berpartisipasi merupakan gabungan dari kebebasan berpendapat dan berkelompok. Jenis partisipasi pertama adalah pemberian suara dalam pemilihan, baik pemilihan ketua atau pemimpin pada level bawah maupun atas. Pemberian suara bahkan sering dipersepsikan sebagai wujud kebebasan berpartisipasi politik yang paling utama.

Menurut David Held, ada tujuh macam hak yang diperlukan untuk memungkinkan warga berpartisipasi secara bebas. Ketujuh macam hak itu adalah: hak kesehatan, sosial, budaya, kewarganegaraan, ekonomi, kedamaian, dan politik.[156]

---

155 *Ibid.*

156 Lebih jauh David Held membuat rincian dari ketujuh hak tersebut: (1) **kesehatan**, meliputi: (a) kesehatan fisik dan emosi, (b) bersih, tidak beracun, lingkungan yang lestari, (c) kontrol atas kesuburan; (2) **sosial**, meliputi: (a) pemeliharaan anak universal, (b) pendidikan universal, (c) layanan komunitas; (3) **budaya**, meliputi: (a) kebebasan berpikir dan beragama, (b) kebebasan berekspresi dan mengkritik, (c) toleransi; (4) **kewarganegaraan**, meliputi: (a) kemampuan membentuk atau mengikuti perhimpunan otonom, (b) keanggotaan aktif perhimpunan kewarganegaraan, (c) kebebasan informasi; (5) **ekonomi**, meliputi: (a) penghasilan minimum

Partisipasi masyarakat dalam demokrasi tidak hanya terbatas pada proses pemilihan, melainkan juga partisipasi masyarakat dalam berbagai urusan publik yang menyangkut kehidupan sehari-hari. Yang paling krusial adalah partisipasi masyarakat dalam proses pembuatan keputusan, kontrol dan evaluasi terhadap pelaksanaan keputusan tersebut.[157]

Kedua, menghormati orang/kelompok lain. Menghormati orang atau kelompok lain merupakan nilai dasar demokrasi. Menghormati orang atau kelompok lain berarti memberikan pengakuan atas eksistensinya. Pengakuan eksistensi terhadap orang lain berarti pula pengakuan akan adanya perbedaan dan keragaman, toleransi dan pluralisme, dan adanya upaya untuk mencari titik temu dan koeksistensi dengan menonjolkan unsur-unsur bersama di antara manusia beserta pluralitas nya, dan semaksimal mungkin menghindari titik tengkar dan perbedaan.

Ketiga, kesetaraan. Kesetaraan atau egalitarianisme merupakan salah satu nilai fundamental yang diperlukan bagi pengembangan demokrasi. Kesetaraan di sini diartikan sebagai adanya kesempatan yang sama bagi setiap individu. Kesetaraan memberi tempat bagi setiap warga negara tanpa membedakan etnis, bahasa, daerah, maupun agama. Nilai ini diperlukan bagi masyarakat heterogen, yang di dalamnya terdiri atas multi-etnis, multi-bahasa, multi-daerah, dan multi-agama.

Nilai kesetaraan perlu dikembangkan dan dilembagakan dalam semua sektor kehidupan dalam masyarakat. Tetapi untuk mewujudkan hal tersebut, diperlukan usaha keras untuk menjauhkan masyarakat dari tindak diskriminasi

yang terjamin, (b) bentuk konsumsi dan kekayaan produktif yang beraneka ragam, (c) akses kepada sumber-sumber produktif dan keuangan; (6) **kedamaian**, meliputi: (a) hidup berdampingan secara damai, (b) kebijakan luar negeri yang sah, (c) pertanggungjawaban pemimpin politik atas tindak kriminal; (7) **politik**, meliputi: (a) proses yang cermat dan perlakuan yang sama di depan hukum, (b) kesempatan yang memadahi dan sama untuk pertimbangan seksama, (c) keterlibatan langsung, dan/atau pemilihan wakil, dalam badan politik dengan keanggotaan yang tumang tindih dalam komunitas politik yang terpisah. (David Held, *Demokrasi dan Tatanan Global: Dari Negara Modern hingga Pemerintahan Kosmopolitan*, terj. Damanhuri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 240-241.

157 IRE, *Annual Report 2001-2002 Desentralisasi dan Demokrasi Lokal* (Yogyakarta: IRE, 2002), hlm. 11. Menurut David Held, keterlibatan warga dalam masalah-masalah publik membutuhkan beberapa syarat, yaitu: (1) partisipasi efektif, di mana para warga sama-sama bebas untuk terlibat dalam kehidupan publik untuk membentuk berbagai pandangan dan kecenderungan pilihan, (2) pemahaman ter cerahkan dari para warga, (3) kontrol atas agenda publik, (4) pemberian suara secara sama pada tahap-tahap yang menentukan, dan (5) keinklusifan, yakni pemberian kekuasaan kewarganegaraan kepada semua orang yang sudah dewasa. Lihat, David Held, *Demokrasi dan Tatanan Global*, hlm. 257.

atas kelompok etnis, bahasa, daerah, atau agama tertentu, sehingga hubungan antar kelompok dapat berlangsung dalam suasana egaliter.

Kesetaraan gender adalah sebuah keniscayaan demokrasi, di mana kedudukan laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama di depan hukum, karena laki-laki dan perempuan memiliki kodrat yang sama sebagai makhluk sosial. Laki-laki maupun perempuan memiliki akses yang sama dalam politik, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Oleh karena itu, demokrasi tanpa kesetaraan gender akan berdampak pada ketidakadilan sosial.

Keempat, kepercayaan. Rasa saling percaya (*trust*) antar individu maupun kelompok sosial merupakan nilai dasar lain yang diperlukan agar demokrasi dapat terbentuk. Suasana demokratis akan sulit berkembang bila rasa saling percaya satu sama lain tidak tumbuh. Bila yang ada adalah ketakutan, kecurigaan, kekhawatiran, dan permusuhan, hubungan antar-kelompok masyarakat akan terganggu secara permanen. Rasa percaya ini akan semakin diperlukan sejalan dengan semakin kompleksnya persoalan yang memerlukan penyelesaian-penyelesaian. Rasa percaya antar individu maupun kelompok merupakan minyak pelumas untuk melancarkan relasi-relasi sosial yang sering terhalang oleh rasa ketakutan, kecurigaan, dan permusuhan yang berpotensi memandekkan proses demokratisasi.

Kelima, kerjasama. Kerjasama diperlukan untuk mengatasi persoalan yang muncul dalam kehidupan bersama. Tetapi kerjasama hanya mungkin terjadi jika setiap individu atau kelompok bersedia untuk mengorbankan sebagian dari apa yang diperoleh dari kerjasama tersebut. Kerjasama bukan berarti menutup munculnya perbedaan pendapat antar-individu atau antar-kelompok. Tanpa perbedaan pendapat, demokrasi tidak mungkin berkembang. Perbedaan pendapat ini dapat mendorong setiap kelompok untuk bersaing satu sama lain dalam mencapai tujuan yang lebih baik.

Keenam, Persaingan. Kerjasama saja tidak cukup untuk membangun keterbukaan. Diperlukan kompetisi satu sama lain sebagai pendorong bagi kelompok untuk meningkatkan kualitas masing-masing. Kompetisi menuju sesuatu yang lebih berkualitas sangat diperlukan, sementara kerjasama diperlukan bagi kelompok-kelompok untuk menopang upaya persaingan dengan kelompok lain.

Dalam konteks yang lebih luas, kerjasama dan kompetisi dapat menghasilkan persaingan yang sangat ketat, sehingga masing-masing

kelompok berpotensi untuk saling menjatuhkan, bahkan menghancurkan. Oleh karena itu, diperlukan nilai-nilai kompromi agar persaingan menjadi lebih bermanfaat, karena dengan kompromi itulah sisi-sisi agresif dari persaingan dapat diperhalus jadi bentuk kerjasama yang lebih baik. Demokrasi tidak hanya memerlukan hubungan kerjasama antar-individu dan antar kelompok. Kompetisi, kompromi, dan kerjasama merupakan nilai-nilai yang mampu mendorong terwujudnya demokrasi.[158]

Menurut Nurcholish Madjid, nilai-nilai demokrasi akan terwujud dalam kehidupan manakala sejumlah norma yang menjadi pandangan hidup demokratis dipegang teguh. Norma-norma tersebut adalah: (1) kesadaran akan pluralisme, (2) musyawarah, (3) pertimbangan moral, (4) permufakatan yang jujur dan sehat, (5) pemenuhan kebutuhan ekonomi, (6) kerjasama antar warga masyarakat dan sikap mempercayai itikad baik masing-masing, dan (7) pandangan hidup demokratis harus dijadikan unsur yang menyatu dengan sistem pendidikan.[159]

Kriteria lain untuk menilai ada atau tidaknya demokratisasi, menurut Amin Rais, adalah; (a) adanya partisipasi dalam pembuatan keputusan; (b) persamaan kedudukan di depan hukum; (c) distribusi pendapatan secara adil; (d) kesempatan memperoleh pendidikan; (e) kebebasan mengemukakan pendapat, kebebasan pers, kebebasan berkumpul dan kebebasan beragama; (f) kesediaan dan keterbukaan informasi; (g) mengindahkan fatsoen politik; (h) kebebasan individu; (i) semangat kerjasama; dan (j) hak untuk protes.[160]

---

158 Asykuri Ibn Chamim dkk., *Pendidikan Kewarganegaraan,* hlm. 81-100.

159 Dede Rosyada dkk., *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah dan Prenada Media, 2003), hlm. 113. Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 105-113. Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia,* hlm. 113-116. Dari sisi kajian dan bahasan, pendidikan demokrasi sering diidentikkan dengan pendidikan kewargaan, meski ada pula yang membedakannya. Dalam konteks Amerika, ada delapan nilai kewarganegaraan pokok, yang selalu disosialisasikan kepada setiap warga negara, yakni: (1) hormat (*respect*), yakni sikap menghargai dan perasaan dihargai orang lain; (2) cinta (*love*), yakni mencintai dan dicintai; (3) kejujuran (*honesty*), yakni ketulusan hati dalam menjalin hubungan dengan sesama warga masyarakat; (4) keadilan (*fairness*), dalam pengertian tidak membeda-bedakan perlakuan kepada semua warga; (5) kemurahan hati (*charity*), yaitu kesediaan untuk memberikan bantuan kepada setiap warga negara yang memerlukan bantuan; (6) kerja keras (*hard work*); (7) toleransi (*tolerance*), yakni sikap menahan diri terhadap perbedaan, sepanjang tidak mengganggu kehidupan bersama; dan (8) kebebasan (*freedom*). Ada juga yang menambahkan (9) moderasi, yaitu menghindari keekstreman; (10) integritas, ketegaran dalam memegangi prinsip moral; (11) inisiatif; (12) keteguhan, yakni tidak mudah terpengaruh oleh godaan atau hambatan; (13) keberanian; (14) tanggungjawab.

160 Moh. Mahfud MD., *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, (Yogyakarta: Gama Media, 1999)

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas, maka parameter yang akan digunakan mencermati nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren adalah nilai-nilai: kebebasan, menghormati orang/kelompok lain, kesetaraan, kerja sama, persaingan, dan kepercayaan.

D. Pondok Pesantren

Kebanyakan Pondok Pesantren lahir sebagai perwujudan dari dua keinginan yang bertemu, yakni keinginan orang yang ingin menimba ilmu sebagai bekal hidup (santri) dan keinginan orang-orang yang secara ikhlas mengajarkan ilmu dan pengalamannya kepada umat (kiai). Adapun tempatnya dapat berupa musholla atau masjid, yang kemudian berkembang seiring dengan bertambahnya jumlah santri yang menuntut ilmu.[161]

Dengan semakin banyaknya santri yang belajar, baik santri kalong maupun santri yang bermaksud menginap karena tempat tinggalnya sangat jauh, maka secara bergotong-royong mereka membuat rumah-rumah bilik yang selanjutnya disebut pondok. Pondok dalam bahasa Arab adalah *funduq*, yang berarti tempat menginap. Pondok biasanya adalah bentuk perumahan yang sederhana dan mempunyai fasilitas yang lebih minim daripada *hall* atau *college* di universitas-universitas Barat.[162] Jika *college* atau *hall* menyediakan satu kamar untuk satu siswa maka pondok pesantren biasanya terdiri dari kamar bersama yang masing-masing bisa ditempati oleh lima sampai sepuluh santri atau bahkan lebih.

Kata pesantren sendiri merupakan bentukan dari kata santri yang mendapat affiks ”pe-an”, menjadi pesantrian. Ada pula yang berpendapat, kata santri berasal dari kata ”*chantrik*” yang berarti orang yang sedang belajar kepada seorang guru. Maka Pondok Pesantren dapat diartikan sebagai tempat di mana para santri menginap dan menuntut ilmu agama.[163]

Dengan semakin beragamnya Pondok Pesantren, sulit untuk membuat satu definisi pondok pesantren yang bisa mewakili. Namun demikian, Pondok Pesantren sebagai lembaga pendidikan agama Islam memiliki ciri-ciri tertentu. Ciri-ciri ini adalah (1) kiai, sebagai pimpinan Pondok Pesantren, (2) para santri yang bermukim di asrama dan belajar pada kiai, (3) asrama, sebagai tempat

161 Departemen Agama RI, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren* (Jakarta: Dirjen Bagais Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Proyek Peningkatan Pendidikan Luar Sekolah pada Pondok Pesantren, 2003), hlm. 12.

162 Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 35.

163 Departemen Agama RI, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren,* hlm. 12.

tinggal para santri, (4) pengajian dan kajian kitab kuning sebagai bentuk pengajaran kiai terhadap para santri, dan (5) masjid, sebagai pusat pendidikan dan pusat kompleksitas kegiatan Pondok Pesantren.[164]

Dengan pesatnya perkembangan ragam Pondok Pesantren, pada tahun 1979, Menteri Agama mengeluarkan peraturan No. 3 Tahun 1979 yang mengungkap adanya empat bentuk Pondok Pesantren, yaitu: pertama, Pondok Pesantren Tipe A, yaitu Pondok Pesantren di mana para santri belajar dan bertempat tinggal di asrama lingkungan Pondok Pesantren dengan pengajarannya yang berlangsung secara tradisional (wetonan, atau sorogan); kedua, Pondok Pesantren Tipe B, yaitu Pondok Pesantren yang menyelenggarakan pengajaran secara klasikal *(madrasy)* dan pengajaran oleh kiai bersifat aplikasi dan diberikan pada waktu-waktu tertentu. Para santri tinggal di asrama lingkungan Pondok Pesantren; ketiga, Pondok Pesantren Tipe C, yaitu Pondok Pesantren yang hanya merupakan asrama, sedangkan para santrinya belajar di luar (madrasah atau sekolah umum) dan kiai hanya merupakan pengawas pembina mental para santri tersebut; dan keempat, Pondok Pesantren Tipe D, yaitu Pondok Pesantren yang menyelenggarakan sistem Pondok Pesantren dan sekaligus sistem sekolah atau madrasah. [165]

Selain kategori di atas, ada pula kategori lain dalam klasifikasi pondok pesantren, yakni dengan membagi pesantren ke dalam tiga macam bentuk klasifikasi, meliputi: (a) Pesantren salaf *an sich*. Pesantren model ini mempunyai beberapa karakteristik di antaranya: pengajaran hanya terbatas pada kitab kuning (salaf), intensifikasi musyawarah/*baḥṡul masâil*, berlakunya sistem *diniyah* (klasikal), pakaian, tempat dan lingkungannya mencerminkan masa lalu, seperti kemana-mana memakai sarung, songkok, masak sendiri, kultur dan paradigma berpikirnya didominasi oleh term-term klasik, seperti tawadlu yang berlebihan, puasa dawud, *zuhud, qanaah, barakah, kuwalat* dan biasanya akhirat *oriented*; (b) Pesantren modern *an sich*. Karakteristik pesantren model ini adalah penekanan pada penguasaan bahasa asing (Arab dan Inggris), tidak ada

164 *Ibid*., hlm. 24. HM. Amin Haedari dan Abdullah Hanif, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* (Jakarta: IRD Press, 2004), hlm. 28-38. M. Amin Haedari dan Abdullah Hanif, mengutip pendapat Muhammad Tolhah Hasan, memerinci karakteristik kitab kuning sebagai: (a) kitab yang ditulis atau bertulisan Arab, (b) umumnya ditulis tanpa *syakal*, bahkan tanpa tanda baca semisal titik dan koma, (c) berisi keilmuan Islam, (d) metode penulisannya dinilai kuno, bahkan ditengarai tidak memiliki relevansi dengan kekinian, (e) lazimnya dipelajari dan dikaji di pondok pesantren, dan (f) dicetak di atas kertas yang berwarna kuning.

165 Departemen Agama RI, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren,* hlm. 24-25.

pengajian kitab kuning (salaf), kurikulumnya mengadopsi kurikulum modern, lenturnya term-term *tawadlu, kuwalat, barakah* dan sejenisnya, dan penekanan pada rasionalitas, orientasi masa depan, persaingan hidup dan penguasaan teknologi; dan (c) Pesantren semi salaf-semi modern. Karakteristiknya adalah: pengajian kitab salaf (seperti *Taqrib, Jurumiyah, Ta'limul Mutaallim*, dan lain-lain), ada kurikulum modern (seperti bahasa Inggris, fisika, matematika, manajemen, dan sebagainya), mempunyai independensi dalam menentukan arah dan kebijakan, ada ruang kreativitas yang terbuka lebar untuk para santri (seperti berorganisasi, membuat buletin, majalah, adakan seminar, diskusi, bedah buku, dll.). [166]

Ada pula yang memilah pesantren ke dalam dua bagian, yaitu Pondok Pesantren Konservatif dan Pondok Pesantren Progresif. Pesantren konservatif adalah pesantren yang masih mempertahankan supremasi kiai dalam pengajaran agama dengan menekankan sumber-sumber ilmu dari kitab kuning. Sedangkan pesantren progresif adalah pesantren yang menekankan pada pengajaran ilmu pengetahuan umum melalui pendidikan formal dan bersifat liberal.[167]

Dalam kenyataan, seiring dengan perubahan sosial yang terjadi, dilihat dari sisi penyelenggaraan pendidikan, Pondok Pesantren memiliki variasi yang beragam. Pertama, pesantren yang menyelenggarakan pendidikan formal dengan menerapkan kurikulum nasional, baik yang hanya memiliki sekolah keagamaan (MI, MTs, MA dan PT Agama Islam) maupun yang juga memiliki sekolah umum (SD, SMP, SMU dan PT Umum); kedua, pesantren yang menyelenggarakan pendidikan keagamaan dalam bentuk madrasah dan mengajarkan ilmu-ilmu umum meski tidak menerapkan kurikulum nasional; ketiga, pesantren yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama dalam bentuk Madrasah Diniyah (MD); dan keempat, pesantren yang hanya sekedar menjadi tempat pengajian.[168]

Variasi atau tipe pesantren juga menjadi semakin beragam jika dilihat

166 Jamal Ma'mur Asmawi, "Dialektika Pesantren dengan Tuntutan Zaman", dalam, M. Affan Hasyim, et. al., *Menggagas pesantren Masa Depan: Geliat Suara Santri Untuk Indonesia Baru* (Yogyakarta; Qirtas, 2003), hlm. 7-8. Klasifikasi yang sama juga dilakukan oleh Hamdan Farchan dan Syarifuddin dalam bukunya *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 1-3.

167 Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi*, hlm. 213.

168 M. Sulthon Masyhud dan Moh. Khusnurdilo, *Manajemen Pondok Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), hlm. 5.

dari penyelenggaraan pendidikan dan pengelolaan santri. Dari sisi ini pesantren akan menunjukkan variasi atau tipe: *pertama*, Pondok Pesantren yang menyelenggarakan pengajian kitab-kitab klasik (Salafiyah), para santri diasramakan (kadang tidak diasramakan, melainkan tinggal di masjid dan rumah penduduk di sekitar masjid atau rumah kiai). *Kedua*, Pondok Pesantren seperti tipe pertama tetapi memberikan tambahan latihan ketrampilan tertentu kepada santri sebagai wujud kegiatan pemberdayaan umat. *Ketiga*, Pondok Pesantren yang menyelenggarakan kegiatan pengajian kitab tetapi lebih mengarah pada upaya pengembangan tarekat/sufisme, dan santri diasramakan atau tidak diasramakan; *keempat*, Pondok Pesantren yang hanya menyelenggarakan kegiatan ketrampilan khusus agama Islam, kegiatan keagamaan, seperti tahfidz (hafalan Alqur'an dan majelis taklim, dengan santri diasramakan atau tidak. *Kelima*, Pondok Pesantren yang menyelenggarakan pengajian kitab klasik dan kegiatan pendidikan formal, dengan santri menginap dan santri kalong, dan ada siswa yang belajar di lembaga formalnya tetapi tidak menjadi santri. *Keenam*, Pondok Pesantren yang menyelenggarakan pengajaran pada orang-orang yang menyandang masalah sosial (cacat tubuh, keterbelakangan mental, kecanduan narkoba, yatim piatu, dan sebagainya. *Ketujuh*, Pondok Pesantren yang merupakan kombinasi dari beberapa atau bahkan seluruh bentuk yang telah disebutkan sebelumnya. [169]

Meski penuh dengan keragaman bentuk, tetapi secara garis besar kegiatan di pondok pesantren tercakup dalam "Tri Darma Pondok Pesantren". Tri Darma Pondok Pesantren mencakup: (1) peningkatan keimanan dan ketakwaan terhadap Allah swt., (2) pengembangan keilmuan yang bermanfaat, dan (3) pengabdian terhadap agama, masyarakat dan negara.[170]

Dengan berpijak pada berbagai klasifikasi pondok pesantren yang ada (sebagaimana tersebut di atas), yang sebenarnya juga tidak meninggalkan unsur pembelajaran dalam bentuk klasifikasinya, maka dalam penelitian ini pesantren-pesantren yang diteliti dipilih berdasarkan sistem pembelajaran yang diterapkan. Dengan melihat dari sistem pembelajaran yang berlangsung pada pesantren-pesantren di Yogyakarta, tampak adanya pesantren yang menggunakan sistem klasikal kitab, klasikal sistem madrasah, klasikal sistem kredit semester (SKS), dan klasikal paket.

169 Departemen Agama RI, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren,* hlm. 25-26.

170 *Ibid*., hlm. 40.

E. Lembaga Pendidikan dan Nilai-nilai Demokrasi

Dalam lembaga pendidikan, termasuk di dalamnya adalah pesantren, ada dua level yang sangat berpengaruh terhadap muncul dan berkembangnya nilai-nilai demokrasi. *Pertama*, level kelas, yang mencakup: kiai, ustadz (guru), kurikulum (bahan ajar dan media), dan iklim kelas (*classroom climate*).

Guru (kiai atau ustadz) memiliki peranan penting dalam proses muncul dan berkembangnya nilai-nilai demokrasi. Siswa (santri) senantiasa menunjukkan bahwa nilai-nilai yang ia yakini dan bahkan perilakunya adalah sesuai dengan apa yang dikatakan gurunya. Guru menjadi sumber bagi nilai-nilai dan perilaku yang demokratis.

Kurikulum (materi pembelajaran) juga memiliki pengaruh terhadap muncul dan berkembangnya nilai-nilai demokrasi. Dalam berbagai penelitian baik di Barat maupun di Indonesia, diketemukan bahwa pengaruh kurikulum cukup besar dalam menanamkan pengetahuan tentang demokrasi.[171]

Dalam proses pendidikan, yang penting bukan apa materi yang diajarkan ataupun siapa yang mengajarkan, melainkan bagaimana materi tersebut diajarkan. Bagaimana guru mengajarkan materi tersebut menimbulkan apa yang disebut *iklim kelas (classroom climate).* Iklim kelas yaitu suasana yang muncul sebagai akibat dari cara guru mengajar atau bagaimana materi itu diajarkan, apakah iklim kelas yang diciptakan terbuka dan longgar atau tertutup dan ketat.

Iklim kelas yang terbuka dan longgar sangat kondusif untuk mensosialisasikan nilai-nilai demokrasi, sebab dalam iklim semacam itu suasana kelas akan bersifat demokratis sehingga proses belajar akan dinamis. Dalam iklim kelas yang terbuka dan longgar, guru akan membawa *"controversial issue"* ke dalam kelas untuk didiskusikan dan dikaji oleh para siswa. Siswa memiliki kesempatan seluas-luasnya untuk menyampaikan pendapat dan mempertahankannya, tetapi siswa juga akan belajar untuk menghargai pendapat orang lain, meski pendapat tersebut berbeda dengan apa yang dimiliki, bahkan apa yang diyakini.

Sebaliknya, dalam suasana kelas yang tertutup dan ketat, proses belajar-mengajar akan didominasi oleh pendapat guru yang didasarkan pada pendapat yang ada pada buku-buku teks. Siswa tidak diberi kesempatan untuk me-

171 Dede Rosyada, *Paradigma Pendidikan Demokratis, Sebuah Model Pelibatan Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pendidikan* (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 44.

nyampaikan pendapat yang berbeda. Mengkritik pendapat yang disuarakan guru termasuk "haram", karena pendapat guru adalah betul. Kelas diatur demikian ketat, sehingga tidak memungkinkan munculnya ide dan kreatifitas siswa. Guru tidak akan berani membawa isu-isu yang "hangat" dan "sensitif" yang ada di masyarakat. Apa yang dipelajari hanya apa yang ada di buku teks, dan apa yang ada pada buku teks, terutama yang menyangkut ideologi negara seakan-akan merupakan "sabda Tuhan" yang haram untuk dibantah dan dikritik.

Iklim kelas terbuka dan longgar atau tertutup dan ketat dapat dilihat dari empat dimensi : (a) frekuensi guru membawa "isu-isu yang sensitive" untuk dikaji di kelas; (b) rentang untuk munculnya berbagai pandangan yang berbeda; (c) kesempatan bagi siswa untuk menyampaikan pendapat dengan bebas; dan (d) toleransi guru untuk menerima pendapat dan perilaku yang menyimpang.[172]

Sikap keterbukaan, kreativitas dan inovatif guru dalam pembelajaran tidak bisa dilepaskan dari paradigma atau sudut pandang yang muncul di lembaga pendidikan bersangkutan, guru dipandang sebagai pekerja profesional atau sebagai pekerja birokrat. Jika guru menganggap dirinya sebagai pekerja profesional, maka ia tidak segan mengangkat isu-isu sensitif dan kontekstual terkait dengan masalah-masalah yang ada di masyarakat, sehingga siswa bisa memahami dan menghubungkan apa yang diperoleh di sekolah dengan realitas yang ada di masyarakat. Sebaliknya jika ia memahami dirinya sebagai pekerja birokrat, maka guru menganggap membawa isu-isu yang "sensitif" berbahaya untuk *"office level birokrat"* atau bahkan berbahaya bagi negara.

Untuk melihat loyalitas ini dipertanyakan tiga hal: (1) Apakah kepala sekolah (pengasuh pondok pesantren) mengarahkan guru untuk memiliki pandangan yang sama dengannya tentang masalah yang dihadapi oleh sekolah dan guru?; (2) Kalau pandangan guru berbeda dengan pandangannya apakah kepala sekolah (pengasuh pesantren) akan memaksakan kehendaknya dengan cara memberikan sangsi kepada guru?; (3) Kalau kepala sekolah (pengasuh pesantren) memberikan sangsi, apakah dengan demikian guru bersifat kompromis dan tunduk kepada kepala sekolah?.[173]

Dalam kaitan ini corak kepemimpinan pesantren memiliki andil besar. Sebab kebanyakan pesantren berdiri atas inisiatif pengasuh, sehingga corak

172 Dede Rosyada, *Paradigma Pendidikan Demokratis*, hlm. 46.

173 Lihat, Dede Rosyada, *Paradigma Pendidikan Demokratis*, hlm. 49.

kepemimpinan pendidikan di pesantren sangat diwarnai oleh pengalaman pendidikan, interaksi sosial, sifat, dan kepribadian pengasuhnya. Maka faktor-faktor tersebut akan sangat mempengaruhi tipe atau gaya kepemimpinan yang diterapkan di pesantren. Meski diakui, bahwa selain faktor-faktor tersebut, tipe atau gaya kepemimpinan pendidikan di pesantren juga dipengaruhi oleh tipologi santri dan arus perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat.

Sedangkan yang *kedua*, adalah level pesantren, seperti faktor atau variabel partisipasi santri dalam organisasi maupun kegiatan-kegiatan di pesantren, iklim organisasi pesantren, dan variabel kontekstual (seperti status sosial ekonomi keluarga, proporsi agama, keaktifan santri di luar pesantren, dan sebagainya). Kegiatan organisasi pesantren dan keaktifan santri di luar pesantren dimasukkan sebagai faktor yang mempengaruhi muncul dan berkembangnya nilai-nilai demokrasi. Sebab melalui kegiatan tersebut santri pada dasarnya melakukan aktivitas politik semu (*quasi political activities*).[174]

174 Lihat, Zamroni, *Pendidikan untuk Demokrasi Tantangan Menuju Civil Society* (Yogyakarta: Bigraf Publishing, 2001), hlm. 40-56.

BAGIAN KETIGA

EMPAT PONDOK PESANTREN DI YOGYAKARTA

.

BAGIAN KETIGA
EMPAT PONDOK PESANTREN DI YOGYAKARTA

1. Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik Srimartani

A. Sejarah Perkembangan

Pondok Pesantren As-Sa'du berdiri pada tahun 1987. Pesantren ini terletak di Dusun Gunungcilik Pedukuhan Petir, Desa Srimartani, kecamatan Piyungan, kabupaten Bantul, Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Karena berada di dusun Gunungcilik, maka pesantren As-Sa'du sering pula dikenal sebagai pondok pesantren Gunungcilik.[175]

175 Nama Gunungcilik diberikan atau menjadi sebutan dusun karena di daerah tersebut ada sebuah gundukan tanah atau pegunungan kecil dengan luas 250 m2 dan ketinggian sekitar 50 meter dari permukaan tanah di lokasi yang datar. Karena gundukan tanah atau pegunungan itu kecil maka orang di sekitar wilayah tersebut menyebutnya dengan istilah Jawa "Gunungcilik" yang artinya gunung kecil. Struktur tanah yang membentuk pegunungan kecil tersebut merupakan tanah padas atau bebatuan. Menurut penuturan Kiai Yasiro Asrori, pegunungan kecil yang ada di pedukuhan Petir digunakan untuk lokasi pemakaman, baik pemakaman keluarga kerabat, abdi atau punggawa keraton Yogyakarta, maupun pemakaman warga masyarakat di sekitar Gunungcilik. Tetapi karena struktur tanahnya yang berbentuk padas atau bebatuan keras, maka hanya sebagian kecil saja dari penduduk yang memanfaatkan lokasi tersebut sebagai lokasi pemakaman, karena tanahnya sulit digali, apalagi jika tanah yang digali merupakan tanah bebatuan yang keras, proses penyiapan liang kubur bisa memakan waktu sekitar dua belas jam. Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro, April 2006. Kiai Yasiro Asrori adalah adik kandung KH. Mawardi Asrori. Beliau tinggal di dekat kompleks pesantren As-Sa'du. Semasa muda beliau pernah menimba ilmu di PP. Tegalrejo Magelang. Sejak pulang dari pesantren Tegalrejo (sekitar tahun 1990), sehari-hari beliau membantu kakaknya mengajar di PP. As-Sa'du. Selain itu beliau juga menjabat sebagai Lurah Pondok di pesantren tersebut. Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro Asrori, Ketua Pengurus (Lurah Pondok) PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006

Secara geografis, jarak tempuh dusun Gunungcilik dengan kantor Desa Srimartani ± 1,5 Km, dengan kota kecamatan ± 7 Km, dengan kota kabupaten ± 25Km, dengan kota propinsi ±13 Km. Meski lokasinya cukup jauh dari pusat pemerintahan desa, tetapi dilihat dari perkembangan fisik, pedukuhan Petir cukup maju. Kemajuan ini ditandai dengan adanya perumahan Gunungcilik. Sebagaimana dipahami bahwa para penghuni perumahan, di manapun, adalah para pendatang dengan status sosial dan pendidikan yang cukup tinggi. Kondisi demikian biasanya membawa dampak pada pola pikir dan budaya masyarakat setempat.

Lokasi Pondok Pesantren As-Sa'du berada di sebelah selatan perumahan Gunungcilik dan berdekatan dengan sungai dan bukit. Perumahan Gunungcilik memang merupakan gerbang menuju lokasi pondok pesantren As-Sa'du. Untuk sampai ke lokasi pesantren bisa ditempuh melalui jalan raya Piyungan Prambanan, dari perempatan pasar Piyungan (jalan Wonosari Km 20) ke utara ± 3 Km, setelah sampai perempatan ambil arah kanan menuju pasar Kembangan. Dari pasar Kembangan ke timur ±500 meter, setelah melewati jembatan kecil ada pertigaan, belok ke arah kiri menuju perumahan Gunungcilik sekitar ±100 meter.

Menurut Kiai Yasiro, berdirinya pesantren As-Sa'du di dusun Gunungcilik justru dilatarbelakangi oleh kondisi masyarakat yang agamis, meski tingkatannya belum tinggi. Pada saat itu masyarakat sudah sering menerima dakwah Islam melalui pengajian insidental pada peringatan hari besar Islam (PHBI). Kultur keislaman masyarakat Gunungcilik memang dominan dengan kultur Islam tradisional, sehingga tradisi peringatan hari-hari besar Islam semacam *maulid nabi*, *nuzul al-Qur'a>n, isra' mi'raj*, dan lain-lain masih dilestarikan masyarakat dengan kegiatan pengajian.

Indikasi lain yang mencirikan masyarakat Gunungcilik sebagai masyarakat agamis adalah sikap dan perilaku masyarakat pada saat itu yang tidak menyukai perjudian dan minuman keras. Menurut Kiai Yasiro, sebagian masyarakat Gunungcilik mulai mengenal perjudian dan minuman keras justru setelah merebaknya televisi.

Meski kondisinya sudah agamis, tetapi masyarakat Gunungcilik sangat merindukan adanya pondok pesantren sebagai media pendidikan agama. Kerinduan ini sedikit banyak dipicu oleh kegagalan yang selalu dialami oleh

masyarakat untuk mendirikan pondok pesantren di Gunungcilik.[176] Kerinduan tersebut secara langsung atau tidak memberi kekuatan kepada Mawardi untuk mendirikan pondok pesantren di dusun Petir Gunungcilik.

Faktor eksternal lain juga datang dari KH. Dimyati, pengasuh pondok pesantren Kaliwungu, Kendal, Jawa Tengah. Sebagaimana diceritakan Kiai Yasiro, bahwa pada akhir tahun 1986, setelah merasa cukup dalam menimba dan mengabdikan ilmu di pesantren Tegalrejo, K.H. Mawardi bermaksud menimba pengalaman dari KH. Dimyati di Kaliwungu Jawa Tengah. Beliau tertarik dengan kemampuan KH. Dimyati, yang pada saat acara *khaul* pernah memberikan ceramah di pesantren Tegalrejo.

Tetapi di pesantren Kaliwungu, Mawardi hanya sebentar, tidak sampai satu tahun. Sebab KH. Dimyati, setelah melihat kemampuan Mawardi dalam ilmu alat dan kitab kuning, justru menyarankan Mawardi untuk pulang ke dusun Petir Gunungcilik guna merintis pondok pesantren. Mawardi menganggap dorongan tersebut sebagai restu dari kiai besar, yang bisa dijadikan sebagai modal dalam merintis pondok pesantren.[177]

Akhirnya Mawardi pulang ke dusun Petir Gunungcilik dan mulai merintis berdirinya Pondok Pesantren. Kegiatan pengajian diawali dengan mengajar seorang santri yang memiliki minat kuat untuk belajar agama Islam. Dengan penuh ketekunan, diajarinya santri yang belajar. Sebab meski hanya seorang, baginya itu merupakan modal awal untuk mendirikan pesantren. Tekad Mawardi untuk mendirikan pesantren semakin kuat ketika KH. Dimyati datang ke dusun Petir Gunungcilik dan mengatakan bahwa menurut firasatnya lokasi di sekitar rumah Mawardi sangat cocok untuk mendirikan pondok pesantren.[178]

Di sisi lain, rintisan aktivitas Mawardi dalam bentuk kegiatan pengajian di rumahnya, membuat daya tarik tersendiri bagi masyarakat sekitar. Apalagi Mawardi cukup lama belajar di Pondok Pesantren Tegalrejo Magelang, sehingga masyarakat seolah tanggap bahwa Mawardi ingin mendirikan pondok pesantren. Maka bak "pucuk dicinta ulam tiba", masyarakat Gunungcilik yang selama ini sangat merindukan adanya pesantren di wilayahnya merasa sangat

176 Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro Asrori, Ketua Pengurus (Lurah Pondok) PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

177 Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro Asrori, April 2006.

178 *Ibid.*

gembira dengan aktivitas Mawardi. Dengan tanpa diminta, masyarakat dusun Petir segera memberikan bantuan tenaga dan material pada saat keluarga Mawardi merintis pembangunan gedung pesantren.

Berkat ketekunannya dalam mendidik santri, akhirnya jumlah santri yang belajar mengalami kenaikan secara kuantitas. Kenaikan jumlah santri yang cukup signifikan terjadi pada tahun 2000 sampai 2004. Pada tahun 2004, menurut Kiai Yasiro, jumlah santri di pesantren As-Sa'du mencapai seratus orang. Peningkatan tersebut, menurut kiai Yasiro bukan karena gencarnya promosi melalui selebaran pamflet atau *leaflet*, melainkan melalui "getok tular" yang dilakukan oleh para santri atau alumni kepada saudara, kerabat atau tetangga di daerah asal setelah mereka kembali dari kegiatan "nyantri". Selain itu, menurut penuturan Abdul Basith, daya tarik pesantren As-Sa'du di mata santri atau calon santri juga ditentukan oleh faktor kiai pengasuh pesantren yang masih merupakan pendiri.[179]

Jumlah santri terus mengalami penurunan, terutama pasca Gempa di Yogyakarta 27 Mei 2006. Menurut Abdul Basith, jumlah santri yang belajar di pesantren As-Sa'du pasca Gempa ada 54 santri.[180] Upaya mengenalkan pesantren kepada masyarakat sebenarnya sudah dilakukan melalui penyebaran (penjualan) kalender pesantren yang dilakukan oleh para santri dan alumni, tetapi upaya tersebut nampaknya belum menunjukkan hasil yang signifikan untuk mendongkrak kuantitas santri.

B. Pengasuh, Kiai dan Ustadz

Pengasuh dan sekaligus pendiri pondok pesantren As-Sa'du adalah KH. Mawardi Asrori. Beliau merupakan putra kedua dari tujuh bersaudara dari pasangan Asrori alias Ngaidin dengan Masinah. Putra-putri lain dari pasangan Asrori-Masinah dari yang tertua sampai yang termuda adalah Fadlil Asrori, Khamim Asrori, Soroddin Asrori, Yasiro Asrori, Sri Mawaddati, dan Busro Asrori.

Asrori alias Ngaidin adalah warga dusun Petir Gunungcilik yang tidak

179 Menurut ustadz Abdul Basith, ada perbedaan antara pesantren yang masih diasuh oleh kiai pendiri dengan kiai pelanjut. Perbedaan itu terletak pada semangat dan perhatian kiai pengasuh terhadap perkembangan, kemajuan, dan kualitas pendidikan di pesantren. Kiai pengasuh yang notabene merupakan pendiri pesantren biasanya lebih kuat perhatiannya di banding dengan kiai pengasuh yang melanjutkan estafet kepemimpinan pesantren. Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, Staf Pengajar dan Sekretaris Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik, Juni 2006.

180 *Ibid*.

pernah mengenyam pendidikan di pondok pesantren. Beliau seorang petani biasa, yang pada masa penjajahan pernah mengenyam pendidikan sampai kelas lima Sekolah Dasar (SR). Walaupun tidak pernah "nyantri" di pondok pesantren Asrori sangat cinta dan taat pada "wejangan" (nasehat) para kiai yang memberikan pengajian di dusun Petir Gunungcilik.[181]

Kecintaan dan ketaatan Asrori pada petuah kiai ia wujudkan dalam bentuk kehati-hatiannya dalam berinteraksi sosial. Asrori lebih banyak memanfaatkan waktu untuk bekerja di sawah dan beribadah daripada "*ngendong*" dan "*ngrumpi*" dengan para warga lain, yang bisa berujung pada *ghibah*.[182]

Wujud lain dari kecintaan Asrori kepada kiai adalah semangatnya yang kuat untuk mengirim anak-anaknya ke pondok pesantren. Hal ini dilakukan dengan suatu pengharapan, kelak anak-anaknya bisa melakukan dakwah Islam sebagaimana yang dilakukan oleh para kiai yang dicintainya. Upaya tersebut tidak banyak mendapat hambatan, karena dalam kehidupan sehari-hari putra-putrinya lebih dekat dengan dirinya dibanding dengan istrinya, Masinah, yang setiap hari sibuk dengan barang dagangannya di pasar Kembangan Srimartani.

Pandangan Asrori dalam masalah pendidikan, memang berbeda dengan kebanyakan masyarakat di dusun Petir Gunungcilik yang lebih suka mengirim anak ke lembaga pendidikan formal (sekolah). Asrori lebih senang mengirim putra-putrinya ke pondok pesantren untuk mendalami ilmu agama. Bisa dikatakan hampir semua putra-putri Asrori pernah mengenyam pendidikan di pondok pesantren.

Mawardi adalah putra Asrori yang pertama kali dikirim untuk mengikuti pendidikan di pesantren. Setelah menamatkan pendidikan di Sekolah Menengah Pertama (SMP) Negeri Piyungan, Mawardi dikirim ke pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur. Tetapi di pesantren tersebut, Mawardi hanya bertahan selama dua tahun. Melalui interaksi dengan kawan-kawan santri akhirnya Mawardi mendapatkan gambaran karakteristik dari berbagai pesantren, di antaranya pesantren Tegalrejo Magelang, yang dalam beberapa hal memiliki kesamaan. Akhirnya Mawardi memutuskan untuk pindah ke

181 Pada saat itu ada dua orang kiai yang sering memberikan pengajian di wilayah Srimartani, yaitu KH. Muhyiddin dan KH. Barnawi. KH. Muhyiddin adalah adik kandung dari KH. Abdul Muhit, pengasuh pondok pesantren Al-Fitrah Jejeran Wonokromo Bantul, sedangkan KH. Barnawi adalah salah seorang juru dakwah yang berasal dari daerah Prambanan Sleman. Hasil wawancara dengan kiai Yasiro Asrori, Juni 2006.

182 Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro Asrori, Ketua Pengurus (Lurah Pondok) PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

pesantren Tegalrejo Magelang, yang secara historis memiliki hubungan genealogis yang sangat dekat dengan pesantren Tebuireng.[183] Di pesantren inilah Mawardi mampu bertahan cukup lama, yakni sekitar lima belas tahun.[184]

Pesantren Tegalrejo, yang pada saat Mawardi pertama kali masuk diasuh oleh KH. Khudlori dan kemudian digantikan oleh putranya, KH. Abdurrahman Khudlori, merupakan pesantren salaf yang sangat terkenal dan banyak diminati santri dari berbagai daerah. Tidak sedikit pula para kiai yang mengirimkan putranya untuk menimba ilmu di pesantren tersebut. Pesantren Tegalrejo juga dikenal sebagai pesantren salaf yang memiliki ciri khas tertentu. Ada dua ciri khas yang dimiliki oleh pesantren Tegalrejo. Pertama, kedisiplinan atau ketertiban. Pesantren Tegalrejo dikenal sangat kuat dalam memberlakukan kedisiplinan terhadap para santri. Kedisiplinan diterapkan terhadap semua santri dengan tidak pandang bulu. Siapapun santri yang melanggar, baik putra kiai terkenal maupun putra masyarakat biasa, sama akan dikenai hukuman sesuai dengan pelanggaran yang dilakukan.

Ciri khas yang kedua, adalah tradisi *mujahadah* yang dilaksanakan pada setiap habis shalat maghrib, yang sebelumnya diawali dengan tadarus al-Qur'a>n. Dalam *mujahadah* para santri diwajibkan mengamalkan dzikir (wiridan ayat kursyi dan seterusnya), dan kemudian pada malam hari para santri diwajibkan membaca *hidzib*.[185]

Ciri khas pondok Tegalrejo inilah yang diambil oleh Kiai Mawardi dalam upaya mengembangkan pesantren yang didirikan dan diasuhnya, meski imitasi yang dilakukan tidak sama persis, terutama dalam penerapan disiplin yang ketat. Namun demikian, gambaran tentang adanya kesamaan ciri yang dianut oleh pondok pesantren As-Sa'du dengan pondok Tegalrejo, setidaknya menggambarkan bahwa di lingkungan pesantren memang dikenal apa yang disebut "pesantren induk" yang memiliki "anak-anak pesantren" di berbagai

183 Pondok Tegalrejo pada mulanya - sekitar tahun 1940- an- masih merasakan berinduk pada Pondok Tebuireng, karena pendirinya, Kiai Khudhori, adalah alumni pondok Tebuireng Jombang. Namun kemudian Kiai Khudhori membangun nama dan kepribadian sendiri pada Pondok Tegalrejo karena pesantren ini berkembang menjadi besar. Walaupun demikian, Tegalrejo merasa mempunyai ikatan batin dengan Tebuireng dan setiap kali Kiai Khudhori selalu menyediakan waktunya untuk berkunjung ke Jombang sambil berziarah ke makam gurunya Kiai Hasyim Asy'ari. (M Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan", dalam M Dawam Rahardjo (Ed), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), hlm. 30.

184 Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro Asrori, Ketua Pengurus (Lurah Pondok) PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

185 M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan", hlm. 30.

tempat yang dekat maupun jauh.

Tumbuhnya anak-anak pesantren pada mulanya berasal dari para lulusan pesantren yang merasa dirinya berhasil menuntut ilmu dan terpanggil untuk mendirikan pesantren sendiri, tetapi mula-mula ingin berlindung pada pesantren besar (almamater) yang telah mempunyai nama, atau karena ingin tetap mengikat hubungan batin dengan kiai bekas gurunya. Hubungan antara pesantren induk dan anaknya biasanya bersifat amat pribadi yaitu hubungan yang sifatnya tidak resmi dalam *patron* guru-murid di dalam ikatan pengayoman kiai-santri.

Bentuk hubungan ini bisa bersifat amat erat dan kuat karena merupakan suatu hubungan batin. Namun demikian suatu pesantren juga bisa begitu saja melepaskan diri dari induknya atas pertimbangan dan keputusan yang bersumber dari sikap pribadi. Di antara anak-anak pesantren itu ada yang tetap kecil dan kurang berkembang tetapi ada pula yang kemudian berkembang menjadi besar dan membangun citra dengan nama sendiri.[186]

Dalam menjalankan kegiatan pendidikan di pesantren, KH. Mawardi dibantu oleh beberapa saudara dan para santri senior. Di antara saudara KH. Mawardi yang banyak terlibat dalam pengelolaan pesantren adalah Kiai Yasiro Asrori dan Kiai Busro Asrori. Keduanya adalah adik kandung dari KH. Mawardi Asrori. Baik Kiai Yasiro maupun Kiai Busro, keduanya adalah alumni dari pondok pesantren Tegalrejo Magelang. Jika dibandingkan dengan KH. Mawardi, pengalaman adik-adik KH. Mawardi dalam menimba ilmu agama di Pesantren Tegalrejo memang kalah jauh. Namun demikian, keberadaan mereka di pesantren As-Sa'du sangat membantu kelancaran pendidikan atau bahkan menjadi tulang punggung bagi KH. Mawardi.

Selain kedua adik kandung, juga ada beberapa santri senior yang terlibat secara aktif dalam pengelolaan pendidikan di pesantren As-Sa'du. Santri senior ini ada yang sejak awal belajar di pesantren As-Sa'du, ada pula yang pindahan dari pesantren Tegalrejo Magelang, atau pesantren lain, seperti pondok pesantren Sarang. Para santri senior ini sebagian besar hanya mengenyam pendidikan umum di tingkat SLTA atau bahkan ada yang SMP.

Dengan demikian, dilihat dari sisi pendidikan baik pengasuh maupun pembantu yang menangani kegiatan pendidikan di pondok pesantren As-Sa'du sebagian besar, kalau tidak dikatakan semuanya, adalah alumni dari pondok

186 Lihat, M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren Dalam Peta Pembaharuan", hlm. 30.

pesantren. Tidak ada satupun di antara mereka yang pernah mengenyam pendidikan di bangku perguruan tinggi Islam, baik di dalam maupun di luar negeri.

C. Pola Kepemimpinan Pesantren

Kepemimpinan pada pesantren As-Sa'du cenderung pada kepemimpinan karismatik.[187] Kiai merupakan sosok yang memiliki karisma,[188] yang dengannya otoritas tunggal semakin terbangun secara kokoh. Otoritas tersebut sampai saat penelitian dilakukan relatif tetap bertahan, yang itu terindikasi dari kepatuhan para santri terhadap berbagai aturan dan perintah kiai.[189]

Tetapi di luar pesantren pengaruh kiai tampaknya sedikit mengalami penurunan sebagai akibat dari perilaku politik dari K.H. Mawardi. KH. Mawardi memang hanya berlatar belakang pesantren, tetapi bukan berarti tidak memiliki keberpihakan terhadap partai politik. Sikap dan perilaku politik KH. Mawardi selalu dipengaruhi sikap dan perilaku politik dari pesantren induknya, yakni pesantren Tegalrejo. Hal demikian menurut salah seorang warga yang tinggal di dekat pesantren sangat disayangkan, karena menurutnya akan lebih baik jika KH. Mawardi bersikap netral dalam masalah politik.[190] Namun demikian kewibawaan beliau tentu saja masih dapat dipertahankan

---

187 Kepemimpinan karismatik adalah kepemimpinan yang bersandar kepada kepercayaan santri atau masyarakat umum sebagai jamaah, bahwa kiai yang merupakan pemimpin pesantren mempunyai kekuasaan yang berasal dari Tuhan. Lihat, Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam Strategi Budaya Menuju Masyarakat Akademik* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 106.

188 Istilah karisma digunakan dalam pengertian yang luas untuk menunjuk pada daya tarik pribadi yang ada pada orang sebagai pemimpin. Menurut Max Weber, dalam karisma terkandung karakteristik-karakteristik pribadi yang memberikan inspirasi pada mereka yang bakal menjadi pengikutnya. Menurutnya, istilah karisma sangat erat kaitannya dengan teologi, yang menunjuk pada bakat rahmat yang secara bebas diberikan Allah kepada orang-orang tertentu. Istilah karisma digunakan Weber dalam menggambarkan pemimpin-pemimpin agama yang berkarismatik di mana dasar kepemimpinan mereka adalah kepercayaan bahwa mereka memiliki suatu hubungan khusus dengan yang ilahi, atau malah mewujudkan karakteristik-karakteristik Ilahi itu sendiri. Istilah 'karisma' biasanya diterapkan pada suatu mutu tertentu yang terdapat pada kepribadian seseorang, yang karenanya dia terpisah dari orang biasa dan diperlakukan sebagai orang yang dianugerahi dengan kekuasaan atau mutu yang bersifat adi duniawi, luar biasa, atau sekurang-kurangnya merupakan kekecualian dalam hal-hal tertentu". Lihat, Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert M.Z. Lawang (Jakarta: PT Gramedia, 1988), hlm. 229.

189 Misal, santri tidak ada yang berani membawa radio, tape recorder atau menonton televisi di rumah penduduk yang ada di sekitar pesantren.

190 Hasil wawancara dengan Abdul Haris, Warga Perumahan Dusun Petir Gunungcilik Srimartani Bantul, Januari 2008.

karena beliau tidak sampai terlibat dalam permainan politik, tetapi hanya sekedar sebagai penyokong aspirasi politik dari KH. Abdurrahman Khudlori.

Dilihat dari gaya hubungan antara pemimpin pesantren dengan para santri atau bawahannya, hubungan antara kiai dengan bawahannya tampak bahwa pengaruh kiai Mawardi begitu kuat, sehingga usul-usul partisipatif dari bawahan (santri atau jamaahnya yang lain) sangat lah kecil dan tidak begitu berarti dibanding dengan pengaruh kiai. Karena itu, gaya kepemimpinan di pesantren ini, dilihat dari hubungan antara kiai dengan bawahannya, mengesankan suatu gaya kepemimpinan otoriter walau tidak mutlak. Gaya semacam ini bisa dipahami dari cara KH. Mawardi memutuskan masalah, sebagaimana dalam ungkapan beliau pada saat memberikan santapan rohani dalam kegiatan *dziba' kubro*.[191] Santri memang diberi kebebasan untuk berpendapat tetapi semua keputusan tetap ada pada sang Kiai. Ketika sesuatu sudah diputuskan Kiai, maka para santri lebih banyak "menerima", tanpa berani berargumen atau "mengajukan usul".

Karisma kiai memang sering menimbulkan dilematik. Pada satu sisi, sebagaimana diakui Mujamil Qomar, bahwa semakin karismatik kiai di pesantren, semakin besar kecenderungan orang memersepsi kebesaran pesantren itu. Kelangsungan pesantren sangat ditentukan oleh keberadaan kiai tersebut. Pesantren tetap memerlukan figur kiai dengan tingkatan karisma tradisional atau karisma yang diperoleh dari keturunan yang memiliki karisma sebelumnya.[192] Tetapi pada sisi lain watak kepemimpinan karismatik menyebabkan belum menetapnya pola kepemimpinan pesantren, yang selanjutnya bisa berdampak pada hal-hal seperti: munculnya ketidakpastian dalam perkembangan pesantren, karena semua hal bergantung pada keputusan pribadi kiai; sulitnya tenaga pembantu (termasuk calon pengganti yang kreatif) untuk mencoba pola-pola pengembangan yang belum diterima oleh kepemimpinan yang ada; pergantian pimpinan berlangsung secara tiba-tiba dan tidak direncanakan; dan terjadinya pembauran dalam tingkat-tingkat kepemimpinan di pesantren, antara tingkat lokal, regional dan nasional.[193]

---

191 Hasil pengamatan terlibat dalam kegiatan Dziba Kubro di PP. As-Sa'du Gunungcilik Srimartani Piyungan Bantul, April 2007.

192 Mujamil Qomar, *Pesantren: dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 38.

193 Lihat, Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (t.tp.: CV. Dharma Bhakti, tt.), hlm. 20. Lihat pula, Mujamil Qomar, *Pesantren: dari Transformasi Metodologi...,* hlm. 38. Dalam *Bilik-bilik Pesantren*, Nurcholish Madjid juga menyebutkan beberapa kelemahan dari kepemimpinan

Bersamaan dengan gaya kepemimpinan yang otoriter, hubungan kiai dengan bawahan dan para santri di PP. As-Sa'du tampak lebih bersifat kekeluargaan. Kiai adalah bapak yang mempunyai hak untuk mengarahkan anak-anaknya sesuai dengan keinginan atau nilai-nilai yang dianutnya, dan para santri memandang kiainya sebagai bapak yang wajib dipatuhi. Sikap santri yang demikian tercermin dari aktivitas mereka dalam membantu Kiai dalam mengolah lahan pertanian atau tegalan baik untuk ditanami padi maupun palawija. Bahkan salah seorang santri senior, dengan bangga menceritakan hasil panenan lombok yang tergolong sukses dari hasil tanaman yang dirawat oleh keluarga KH. Mawardi beserta para santri, yang akhirnya bisa mengantarkan sang Kiai pergi ziarah ke tanah suci, Mekkah.[194] Selain itu, dengan sukarela santri juga terlibat aktif dalam renovasi bangunan pesantren yang rusak akibat bencana gempa 27 Juli 2006.[195] Ini semua mencerminkan bahwa kepemimpinan di Pesantren As-Sa'du juga terkesan kuat bergaya *paternalistik*.

D. Sistem Pendidikan dan Kurikulum

Sebagaimana dijelaskan pada uraian sebelumnya, bahwa PP. As-Sa'du Gunungcilik merupakan pondok pesantren salaf murni, yang hanya memfokuskan kegiatan pendidikan pada ilmu-ilmu agama. Sejak berdirinya, pesantren As-Sa'du hanya menekankan kajiannya pada ilmu agama yang termaktub dalam kitab kuning. Sebagai pondok pesantren salaf murni, pesantren juga menuntut santri untuk *all out* berada di pesantren. Pesantren tidak menerima santri yang sedang menuntut ilmu di lembaga pendidikan formal semacam SMP, SMA, dan sekolah lain yang sederajat, atau merangkap kuliah di perguruan tinggi.

---

karismatik kiai, seperti: *pertama*, pola kepemimpinan karismatik sudah cukup menunjukkan segi tidak demokratisnya, sebab tidak rasional. Apalagi jika disertai dengan tindakan-tindakan yang bertujuan memelihara karisma seperti menjaga jarak dan ketinggian dari para santri; *kedua*, kepemimpinan karismatik bersifat pribadi dan personal, sehingga berimplikasi pada sulitnya mencari pengganti serta sulit ditundukkan ke bawah *rule of the game*-nya administrasi dan manajemen modern; *ketiga*, kiai selain menjadi pimpinan agama sekaligus merupakan *traditional mobility* dalam masyarakat feodal; *keempat*, faktor kecakapan teknis menjadi tidak begitu penting, sehingga pesantren sering menjadi tertinggal dari perkembangan zaman. Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 95-96.

194 Hasil wawancara dengan ustadz Ahmad Najin, Staf Pengajar dan Wakil Lurah Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik Srimartani Piyungan Bantul, Juli 2006.

195 Hasil pengamatan terhadap aktivitas para santri Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik di luar kegiatan belajar pada bulan Juli 2007.

Larangan merangkap belajar di sekolah formal bukan disebabkan oleh kebencian kiai kepada lembaga pendidikan umum beserta seperangkat mata pelajaran yang diberikan, tetapi lebih pada kekhawatiran pada kesulitan santri dalam berkonsentrasi pada kegiatan pendidikan yang diselenggarakan di pondok pesantren.[196] Sebagaimana juga termaktub dalam jadwal kegiatan belajar di pesantren As-Sa'du, bahwa kegiatan pendidikan yang dilaksanakan di pesantren berlangsung sejak pagi hari sampai siang (pukul 06.00 sampai pukul 11.30), kemudian dilanjutkan pada sore hari sampai maghrib (jam 16.00 sampai 17.30). Bahkan pada malam hari juga masih ada kegiatan pembelajaran yang dimulai setelah selesai shalat Isya' (jam 20.00 sampai jam 22.00). Dengan jadwal kegiatan pendidikan yang demikian padat, tidak memungkinkan bagi santri dapat merangkap sekolah atau kuliah. Pertimbangan itulah yang mendorong pengelola pesantren As-Sa'du tidak membolehkan para santri merangkap di sekolah formal. Peraturan ini sejak awal calon santri mau masuk ke pesantren sudah diberitahukan terlebih dahulu, sehingga pada calon santri di hadapkan pada dua pilihan, tetap akan nyantri di pesantren as-Sa'du dan tidak merangkap belajar di sekolah, atau memilih sekolah formal dan tidak menuntut ilmu di pesantren.

Peraturan ini tentu saja hanya berlaku hanya bagi *santri muqim*, yaitu para santri yang tinggal di pesantren. Bagi para *santri kalong*, atau para santri yang datang ke pesantren hanya pada saat jam-jam belajar, tidak diikat dengan peraturan demikian. Demikian pula bagi santri khusus (perkecualian), juga tidak dikenai peraturan ini. Sebab di pesantren As-Sa'du, ternyata juga ada santri khusus, yang mendapat perlakuan berbeda dengan para santri pada umumnya. Yang masuk kategori santri khusus ini adalah siswa berprestasi. Bagi santri yang merangkap sekolah, kemudian kegiatan pesantren tetap diikuti dan prestasi belajar di sekolah tetap baik, maka kepada santri yang demikian diijinkan nyantri sambil sekolah. Ada juga santri yang merangkap kuliah di sebuah perguruan tinggi. Tetapi untuk kasus yang terakhir, menurut salah seorang santri senior, adalah kasus khusus, karena santri tersebut adalah putra seorang kiai yang secara langsung dititipkan oleh orang tuanya kepada KH. Mawardi Asrori. Untuk mencegah perasaan iri di kalangan para santri akibat adanya perlakuan yang berbeda, maka santri khusus ini ditempatkan di rumah kiai, tidak membaur dengan santri-santri pada umumnya.

196 Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, Sekretaris Pengurus PP. As-Sa'du Gunungcilik Srimartani Piyungan Bantul, Juli 2007.

> "Di rumah kiai ada seorang santri khusus, seorang mahasiswa yang sedang menempuh pendidikan di Universitas Islam Indonesia. Ia merupakan putra dari kenalan pak Kiai, dan dititipkan secara khusus, sehingga perlakuan yang diberikan juga berbeda dengan santri pada umumnya. Ia tidak tinggal bersama santri kebanyakan, tetapi tinggal di rumah Kiai. Ia juga diperkenankan nyantri sambil kuliah" [197]

Larangan "nyantri" sambil sekolah dalam realitasnya juga tidak diberlakukan secara mutlak. Selain santri khusus sebagaimana disebut di atas, di pesantren As-Sa'du juga menerima santri kecil yang notabene masih mengikuti pendidikan di Sekolah Dasar (SD). Ada dua santri kecil yang tinggal membaur dengan kebanyakan santri, dan keduanya masih sekolah. Menurut Abdul Basith, kedua santri kecil tersebut diterima di pesantren karena adanya kekhawatiran dari KH. Mawardi jika mereka ditolak, karena keluarganya berantakan disebabkan ayah dan ibunya bercerai, sementara ibunya dikabarkan akan pergi ke Timur Tengah.[198]

Dengan demikian, dalam hal penerimaan santri baru, keputusan memang ada pada kebijaksanaan sang kiai. Jika Kiai sudah menerima, maka santri baru tersebut bisa melengkapi atau menyelesaikan berbagai macam hal terkait dengan urusan administrasi pondok kepada pengurus.

Pendidikan di Pondok Pesantren As-Sa'du diselenggarakan secara klasikal. Santri diklasifikasikan ke dalam kelas-kelas atau jenjang-jenjang pendidikan sesuai dengan sistem penjenjangan yang diterapkan. Penjenjangan kelas tidak dilakukan berdasarkan tingkat *ibtidaiyah/awaliyah, wusṭâ* ataupun *ulya*, tetapi didasarkan pada klasifikasi kitab yang dipelajari di pesantren. Berdasarkan jenjang kitab yang dipelajari, pendidikan di pondok pesantren As-Sa'du terbagi ke dalam sepuluh jenjang, yaitu jenjang: *al-ibtidaiyah, al-Jurûmiyah, al-Ṣaraf, alfiyah 'ula, alfiyah ṡâni, al-Maknûn, Fatul Wahhab, al-Maḥalli, al-Bukhâri,* dan *Iḥya' Ulûmuddîn.*

Kegiatan pendidikan dan pengajaran untuk para santri di PP. As-Sa'du dilaksanakan dengan berbagai macam materi dan metode pembelajaran. Sebagai sumber materi, digunakan kitab-kitab wajib (*kutub al-muqarrarah*) yang dikenal dengan nama kitab kuning sebagai buku teks utamanya. Pola pembelajaran yang dilakukan menggunakan sistem baca-terjemah dengan memperhatikan kedudukan tiap kata dalam struktur kalimat yang bertuliskan

197 Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du Gunungcilik, Maret 2007.
198 *Ibid.*

teks Arab gundul (huruf Arab yang belum ada *syakl* atau harakatnya), yang sering disebut sebagai pendekatan terjemah menurut tata bahasa (*gramatical translation approach*).

Pola pendidikan tradisional yang dikembangkan pesantren As-Sa'du meliputi dua aspek, yaitu: *pertama*, pemberian pengajaran dengan struktur, metode dan literatur tradisional; dan *kedua*, pemeliharaan tata nilai tertentu. Pemberian pengajaran tradisional berupa pemberian pengajaran dengan metode sorogan, bandongan maupun musyawarah. Ciri utama dari pengajaran di pesantren As-Sa'du adalah cara pembelajarannya yang menekankan pada penangkapan *harfiyah* atas suatu teks (kitab) tertentu. Misal, untuk pengajaran ilmu alat, santri belajar *memuradi* dengan KH. Mawardi, dengan cara Kiai membacakan lafadz dan terjemahannya. Selanjutnya untuk memperdalam pemahaman, atau implementasi ilmu alat tersebut, setelah selesai dengan kiai, santri segera menuju ruang lain di mana *ustadz/qari'* yang ditunjuk telah siap untuk membaca dan memahamkan penerapan dari ilmu alat tersebut dengan menggunakan kitab lain yang berbeda. Tetapi ketika memperdalam pemahaman atau penerapan, santri juga cenderung pasif mendengarkan penjelasan dari *qari'* atau *ustadz*.[199]

Ketika para santri senior mengkaji kitab Iḥya 'Ulûmuddîn karya al-Ghazali, baik dengan KH. Mawardi maupun dengan Kiai Yasiro, mereka juga hanya duduk tenang sambil menyimak pembacaan dan penjelasan dari sang kiai, dan tidak ada satupun yang mengajukan pertanyaan. Seusai membaca dan memberikan ulasan secara singkat kiai juga langsung menutup pertemuan tanpa memberikan kesempatan kepada santri untuk mengajukan pertanyaan.[200]

Sedangkan terkait dengan pemeliharaan tata nilai, pesantren memberikan penekanan pada fungsi pengutamaan beribadah sebagai bentuk pengabdian, dan memuliakan guru sebagai jalan untuk memperoleh ilmu agama. Terkait dengan ini, ketika sudah tinggal di pesantren santri menyerahkan sepenuhnya jiwa dan raganya sebagai sebuah persyaratan untuk memungkinkan dirinya menjadi anak didik kiai dalam arti sepenuhnya. Semua itu dilakukan demi mendapatkan kerelaan sang kiai, dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya. Pelayanan ini dianggap sebagai tugas

199 Hasil pengamatan terhadap kegiatan pembelajaran kitab di pesantren As-Sa'du, baik yang dilakukan oleh KH. Mawardi, Kiai Yasiro, Kiai Busro, maupun beberapa ustadz/qari' yang membantu mengajar di pesantren tersebut, Maret-April 2007.

200 *Ibid.*

kehormatan yang merupakan ukuran penyerahan diri. Kerelaan kiai, yang di pesantren dikenal dengan nama "barakah" adalah alasan tempat berpijak si santri di dalam menuntut ilmu.[201]

Pendidikan di pesantren As-Sa'du tidak mengenal ijazah sebagaimana pada pendidikan formal. Santri yang telah menyelesaikan kitab dan oleh kiai dianggap telah mampu menguasai seluk beluknya, maka kepadanya akan diberikan "ijazah" ala pesantren tradisional.[202]

Ijazah dari pesantren tradisional biasanya berbentuk pencantuman nama dalam suatu daftar rantai transmisi pengetahuan yang dikeluarkan gurunya untuk para santrinya yang telah menyelesaikan pelajarannya dengan baik tentang suatu kitab tertentu sehingga santri tadi dianggap telah menguasai dan berhak untuk mengajarkannya kepada orang lain. Jadi ijazah yang diterima santri bukan dalam bentuk surat keterangan kelulusan, tetapi hanya sekedar "restu kiai". Pemberian ijazah ini hanya diberikan untuk para santri tingkat tinggi yang telah menyelesaikan kitab-kitab besar dan masyhur tertentu. Para santri yang telah mencapai suatu tingkatan pengetahuan tertentu tetapi tidak dapat mencapai ke tingkat yang cukup tinggi disarankan oleh kiainya untuk membuka pengajian, sedangkan yang memiliki ijazah biasanya dianjurkan untuk mendirikan pesantren. Anjuran-anjuran yang diberikan oleh sang kiai biasanya dianggap oleh santri sebagai perintah yang mesti dikerjakan dan karenanya pasti akan berhasil.[203]

Bagi PP. As-Sa'du, santri adalah peserta didik yang secara resmi dan sesuai dengan prosedur serta AD/ART yang berlaku telah mendaftarkan diri

201 Lihat Gus Dur, *Pesantren sebagai Subkultur*, hlm. 49 Untuk kasus di pesantren As-Sa'du, adalah tugas merawat santri anak sekolah dasar yang diserahkan kepada Abdul Basith untuk mengurus segala kebutuhannya, sejak dari makan, mandi, mencuci, mengajari ngaji, serta memantau perkembangannya dalam mengikuti pendidikan di SD. Demikian pula tugas merawat putra putri KH. Mawardi, ketika mereka ditinggal pergi menunaikan ibadah haji ke Mekkah oleh KH. Mawardi dan istri. Juga kesediaan Muhammad Najin, dalam mendampingi KH. Mawardi ke manapun beliau pergi, baik untuk keperluan pengajian maupun keperluan lain seperti ziarah makam. Demikian pula pengabdian para santri terhadap kiai dalam bentuk kesediaan dan keikhlasan mereka dalam menjalankan tugas merawat tanaman palawija milik kiai, seperti tanaman lombok dan sebagainya, dari sejak menanam sampai dengan memanen. (Hasil wawancara dengan Abdul Basith dan Ahmad Najin, ustadz PP. Assalafiyyah Mlangi, April 2007.

202 Hasil wawancara dengan Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du Gunungcilik, Maret 2007.

203 Lihat, Depag RI, *Pola Pembelajaran di Pesantren* (Jakarta: Dirjen Bagais Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Proyek Peningkatan Pendidikan Luar Sekolah pada Pondok Pesantren, 2003), hlm. 27-28. Sejarah berdirinya pesantren As-Sa'du juga bermula dari anjuran KH. Dimyati Kendal kepada Mawardi untuk pulang ke kampung halaman guna mendirikan pondok pesantren, ketika Mawardi "*nyantri*" di pesantren tersebut.

menjadi santri, dengan konsekuensi selalu siap dan taat melaksanakan segala tata tertib yang berlaku. Keadaan santri PP. As-Sa'du dari tahun ke tahun menunjukkan angka yang cenderung fluktuatif. Selain itu, asal daerah santri juga bermacam-macam, ada yang dari Jawa Barat, Jawa Tengah, maupun Yogyakarta. Para santri yang berasal dari berbagai wilayah, selanjutnya ditempatkan ke dalam beberapa bilik kamar sesuai dengan asal daerahnya. Oleh karenanya, di internal pesantren As-Sa'du sering dikenal istilah kamar santri dari Pekalongan, kamar santri dari Brebes, dan seterusnya.[204]

Sebagaimana disebutkan pada uraian sebelumnya, bahwa pesantren As-Sa'du Gunungcilik sejak awal berdiri hingga saat ini masih konsisten sebagai pesantren yang mengkhususkan kajiannya pada kitab-kitab kuning karangan ulama Islam klasik. Kitab-kitab yang dikaji tersebut disusun secara sistematis menurut jenjang yang ditetapkan, yang kesemuanya diharapkan dapat diselesaikan oleh setiap santri yang menuntut ilmu di pesantren tersebut. Sekumpulan kitab kuning (materi pendidikan) yang merupakan kurikulum pendidikan PP. As-Sa'du secara terperinci tersusun ke dalam beberapa jenjang atau kelas.

Pertama, kelas *al-Ibtida'*, kitab-kitab yang dikaji meliputi: *Alala, Aqidatul Awam, Fiqh Jawan, Hidayatus Shibyan, Fasholatan*. Kedua, kelas *al-Jurumiyyah*, kitab-kitab yang dikaji meliputi: *Jurumiyyah, Muhtashor Jada, Sulam Taufiq, Tuhfatul Atfal, Al-Arba'in al-Nawawi, Washoya*. Ketiga, kelas *Al-Shorf*, kitab-kitab yang dikaji meliputi: *Imrithi-Mathlab, Al-Mathlab, Fathu Robba al-Bariyah, Ta'limu al-Muta'allim, Tijanu al-Durory, Shorf*, dan *Fathul Qarib*. Keempat, kelas *Al-Fiyah Ula*, kitab-kitab yang dikaji meliputi: *Ibnu 'Aqil, Abi Jamrah, Fath al-Qarib, Bulugh al-Maram*. Kelima, jenjang *Al-Fiyah Tsani*, kitab-kitab yang dikaji meliputi: *Ibnu 'Aqil, Minhaj al-Qawim*, dan *Riyadhu as-Sholihin*. Keenam, kelas *Al-Maknun*, kitab-kitab yang dikaji meliputi: *Jawahir al-Maknun, Mahluf*, dan *Fath al-Mu'in*. Ketujuh, kelas *Fathul Wahhab*, kitab yang dikaji meliputi: *Nadhom al-Faraid* dan *Fath al-Wahhab*. Kedelapan, kelas *Al-Mahalli*, kitab yang dikaji meliputi: *Syarh al-Manthiq* dan *Qalyubi Wa-Amirah*. Kesembilan, kelas *Al-Bukhori*, kitab yang dikaji adalah *Shohih Bukhari wa Muslim*. Kesepuluh, kelas *Ihya Ulumuddin*, kitab yang dikaji adalah *Ihya' Ulumuddin*.[205]

Kurikulum pendidikan di pesantren As-Sa'du Gunungcilik disusun dalam bentuk yang masih sederhana, belum ada kelengkapan-kelengkapan lain

204 Hasil wawancara dengan Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du Gunungcilik, Maret 2007.

205 Hasil wawancara dengan Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

sebagaimana layaknya kurikulum pendidikan pada pesantren modern, yang di dalamnya juga ada tujuan, materi, pendekatan, metode/strategi, dan evaluasi pembelajaran. Kurikulum hanya menyebutkan nama-nama kitab yang dipelajari pada jenjang-jenjang tertentu. Namun demikian jika dicermati dari isi dan praktik pembelajaran, dapat dijelaskan bahwa kitab-kitab tertentu diajarkan dengan tujuan dan model pembelajaran ala pesantren salaf.

Pada jenjang rendah, tujuan dari pembelajaran lebih kepada penguasaan ilmu alat dan praktiknya; pada jenjang menengah dan atas penguasaan alat tidak begitu ditekankan lagi, tetapi lebih kepada penerapan dari ilmu-ilmu alat untuk memahami isi dari suatu kitab yang dipelajari.

Pola pembelajaran di pesantren As-Sa'du masih berpegang pada pembelajaran pesantren model lama. Para santri, setelah mendengarkan pembacaan kitab dan artinya dari kiai, selanjutnya akan mendapatkan pendalaman materi melalui penerapan dari ilmu alat pada kitab lain dengan dibimbing oleh *ustadz* atau santri senior.

E. Tata Tertib Pesantren

Aktivitas keseharian santri dalam pesantren biasanya diatur menurut jadwal dan perangkat peraturan atau tata tertib yang ditetapkan oleh pesantren. Aturan-aturan tersebut secara garis besar bisa dipilah menjadi tiga, yaitu aturan-aturan yang terkait dengan kewajiban, larangan, dan sangsi. Peraturan dan tata tertib tersebut biasanya dibuat oleh pengurus dengan persetujuan pengasuh pesantren.

Pada pesantren As-Sa'du kewajiban-kewajiban yang harus ditunaikan para santri, di antaranya adalah: mengikuti pelajaran di kelas, mengikuti kegiatan *dziba'an* umum (malam Jum'at Pahing), *jam'iyah* komplek (malam Jum'at Wage dan Jum'at Legi); mengikuti pengajian al-Qur'an *ba'da* Shubuh; mengikuti *Mujahadah ba'da* Maghrib; dan menjaga nama baik Pondok Pesantren.

Sedangkan larangan-larangan yang harus dijauhi, di antaranya adalah: berpacaran, berkelahi, mencuri, meninggalkan pondok tanpa izin (kecuali hari Jum'at dengan syarat berpakaian santri atau pakaian kerja yang diijinkan), menginap di rumah orang lain di malam hari, pulang tanpa izin, menonton televisi/pertunjukan, meninggalkan jama'ah di masjid tanpa ijin, bertandang di rumah warga kampung, keluar tanpa berpakaian santri, meminjam barang-barang uang pada warga kampung, kost di warung, dan membunyikan atau

mendengarkan Radio.[206]

Bagi santri yang melanggar larangan dan atau tidak melaksanakan kewajiban yang sudah digariskan, maka yang bersangkutan akan dikenai sanksi atau hukuman. Hukuman atau sangsi yang diberikan disesuaikan dengan jenis pelanggaran yang dilakukan oleh santri. Di pesantren As-Sa'du ada empat macam sanksi atau hukuman yang diberikan sesuai pelanggaran yang dilakukan, yaitu: pertama hukuman cukur gundul, siram air *"peceren"* (limbah), angkat-angkat barang, dan sanksi bertahap.[207] Untuk menciptakan mekanisme yang mendukung terwujudnya tata nilai, maka di pesantren dibentuk satuan tugas yang menangani perijinan bagi para santri yang memiliki keperluan dengan luar area pesantren.

F. Tradisi Pesantren

Secara etimologis, kata tradisi berarti tatanan, budaya, atau adat yang hidup dalam sebuah komunitas masyarakat. Dengan demikian tradisi bisa diartikan sebagai konsensus bersama untuk ditaati serta dijunjung tinggi oleh sebuah komunitas masyarakat setempat. Tradisi juga bisa digunakan untuk menunjuk pada hal-hal yang bersifat peninggalan kebudayaan klasik, kuno dan konservatif.[208]

Pesantren sering dipahami sebagai lembaga pendidikan yang menganut sistem tradisional (konservatif). Bahkan Ulil Abshar Abdalla menyebut bahwa pesantren merupakan satu-satunya lembaga pendidikan Islam di Indonesia

---

206 Dikutip dari dokumen Tata Tertib Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik Piyungan, pada tanggal 4 April 2007.

207 *Pertama*, sanksi atau hukuman cukur gundul diberikan kepada santri yang melakukan pelanggaran berupa: percintaan mutlak baik *murosalah* maupun *muhadasah*, perkelahian, pencurian, meninggalkan Pondok di malam hari tanpa izin, menginap di rumah orang lain di malam hari, pulang tanpa izin. *Kedua*, sanksi guyur dengan air limbah diberikan kepada santri yang melakukan pelanggaran berupa: meninggalkan Pelajaran Tanpa Ijin, meninggalkan pondok di waktu siang hari tanpa ijin kecuali hari Jum'at dengan syarat berpakaian santri atau pakaian kerja yang diijinkan, menonton televisi/pertunjukan, tidak mengikuti pengajian Alqur'an Ba'da Subuh. *Ketiga*, sanksi angkat-angkat barang diberikan kepada santri yang melakukan pelanggaran berupa: meninggalkan jama'ah di Masjid tanpa ijin, tidak mengikuti mujahadah ba'da Maghrib, *ngendong* di rumah orang kampung. *Keempat*, sanksi bertahap diberikan kepada santri yang melakukan pelanggaran berupa keluar dari lingkungan pesantren tanpa berpakaian santri. Dikutip dari dokumen Tata Tertib Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik Piyungan, pada tanggal 4 April 2007.

208 Lihat, HM. Amin Haedar dan Abdullah Hanif (ed.), *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* (Jakarta: IRD Press, 2004), hlm. 13.

yang mewarisi tradisi intelektual Islam Tradisional.[209] Pernyataan ini tentu saja mengukuhkan bahwa pesantren dengan segala infrastrukturnya merupakan lembaga pendidikan di Indonesia yang masih menjunjung tinggi tradisi dan budaya otentik bangsa.

Tradisi yang muncul di pesantren tradisional, sebagaimana juga di pesantren As-Sa'du tidak bisa dilepaskan dari corak keilmuan yang dipelajari dan kedekatan kiai pengasuh dengan tarekat. KH. Mawardi memang bukan seorang mursyid tarekat, tetapi sejak "nyantri" di Pesantren Tegalrejo Magelang sudah terbiasa dekat dengan amalan tarekat *Qadiriyah Naqsyabandiah*. Oleh karenanya wajar jika pada pesantren yang diasuhnya, terdapat sejumlah tradisi atau praktek ritual yang secara rutin dilaksanakan di pesantren As-Sa'du. Misal, *mujahadah* ba'da shalat Maghrib, *mujahadah* malam, *dziba'an*, ziarah makam, dan puasa *ngrowot*. *Mujahadah* ba'da shalat Maghrib dilaksanakan setiap habis shalat Maghrib bertempat di pendopo rumah KH. Mawardi, dengan dipimpin oleh Kiai Yasiro.

Mujahadah adalah kegiatan doa bersama yang diadakan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Rangkaian *ritual mujahadah* biasanya diisi dengan doa dan *dzikir* yang sudah baku diwiridkan atau bacakan dalam setiap *mujahadah*.[210] Namun demikian di pesantren As-Sa'du *mujahadah* selalu diawali dengan *tadarus* Alqur'an sebanyak satu juz secara individual, terutama bagi yang mampu. Seusai tadarus, barulah kiai atau penggantinya memimpin mujahadah dengan memulai membaca surat al-Fâtiḥah, an-Nâs, al-Falaq, al-Ikhlas, al-Fâtiḥah, ayat kursyi dan seterusnya sebagai wirid. *Mujahadah* selalu ditutup dengan do'a bersama.[211]

Mujahadah malam tidak diwajibkan pada semua santri, melainkan hanya beberapa santri senior, terutama yang telah direkrut menjadi pengurus pesantren. Kegiatan ini dilaksanakan pada malam Jum'at mulai jam 12.00 malam. Pada *mujahadah* tengah malam, selain bacaan-bacaan yang lazim dibaca pada saat melaksanakan *mujahadah ba'da* Maghrib, para santri senior juga diwajibkan membaca *hidzib al-Gazali*, yakni *wirid* khusus yang hanya

209 Lihat, Ulil Abshar Abdalla, "Humanisasi Kitab Kuning: Refleksi dan Kritik atas Tradisi Intelektual Pesantren" dalam *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 287.

210 Hamdan Farchan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 171-172.

211 Hasil pengamatan terlibat dalam kegiatan Mujahadah ba'da shalat maghrib di Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik, Juni 2007.

boleh diamalkan oleh santri yang sudah diijinkan (mendapat *ijazah*) dari kiai. *Hidzib al-Gazali* ini, menurut Abdul Basit}, jika diamalkan bisa menjadikan pengamalnya memiliki benteng rohani yang kokoh dalam menghadapi permasalahan hidup.[212]

Ada pula tradisi *dziba'an* yang dilaksanakan secara rutin setiap malam Jum'at.[213] Ada dua kategorisasi *dziba'an* yang dilestarikan di pesantren As-Sa'du. Pertama *dziba'an* umum dan kedua *dziba'an* kompleks. *Dziba'an* umum dilaksanakan setiap *selapan* sekali, yakni setiap malam Jum'at Pahing.[214] *Dziba'an* umum ini sering disebut dengan istilah "Dziba' Kubro". Dinamakan demikian karena kegiatan ini dilaksanakan pada saat pertemuan semua santri yang tinggal dalam komplek-komplek yang ada di pesantren.

Dalam kegiatan ini biasanya santri dari komplek tertentu yang sudah dijadwal menampilkan kemampuan mereka dalam membaca *dziba'* dengan diiringi alat-alat musik semacam terbang. Setelah pembacaan *dziba'*, pengurus pesantren memanfaatkan kesempatan untuk menyampaikan laporan hasil rapat yang dilaksanakan sebelumnya. Dalam kesempatan tersebut para santri juga diperkenankan untuk mengungkapkan persoalan-persoalan yang dialami selama berada di pesantren. Setelah itu, barulah KH. Mawardi Asrori tampil memberikan *tausiyah* (nasehat) dan menyampaikan keputusan atas persoalan yang diperselisihkan para santri (pengurus).[215]

---

212 Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du Gunungcilik, Juni 2007.

213 Menurut Muhammad Tholhah Hasan, di lingkungan Nahdliyin terdapat beberapa macam shalawatan, di antaranya: dziba'an yaitu membaca Shalawat yang ditulis oleh syekh Abdurrahman ad-Dziba'i; berzanjian yaitu membaca Shalawat karangan syekh al-Barzanji; ratiban dan burdahan. Isi shalawatan umumnya: pujian dan do'a penambahan rahmat untuk Nabi Muhammad SAW; pernyataan rasa cinta dan kekaguman kepada Nabi Muhammad SAW; dan harapan untuk memperoleh syafaat dan barakah dari Nabi Muhammad saw. Tradisi shalawatan biasanya dilakukan dengan cara berkelompok (jama'ah), dengan lagu-lagu yang menarik ditambah lagi dengan suguhan makanan atau minuman sekedarnya. Lihat, Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunah wa-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), hlm. 251-252.

214 Selapan adalah istilah untuk hitungan mingguan dengan penanggalan Jawa. Dalam penanggalan Jawa ada istilah Legi, Pahing, Pon, Wage, dan Kliwon yang digandengkan dengan nama-nama hari yang berjumlah tujuh (Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, Jumat, dan Sabtu), misal Senin legi, Selasa pahing, dan seterusnya. Satu selapan berarti tujuh kali putaran dari kelima sebutan tersebut, sehingga satu selapan sama dengan tiga puluh lima hari. Pada putaran ketujuh akan didapati nama hari dengan sebutan yang sama. Misal hari Senin Legi setelah mengalami tujuh kali putaran dari sebutan tersebut setelah satu selapan akan ketemu lagi dengan hari Senin Legi.

215 Hasil pengamatan terlibat dalam kegiatan Dziba Kubro di pesantren As-Sa'du Gunungcilik, April 2007. Jadwal petugas Dziba' Kubronan yang ditempel pada papan pengumuman yang ada di PP. As-Sa'du adalah sebagai berikut: bulan 1 (Santri dari Sumatera), bulan II (Santri dari Jawa Barat), bulan III (Santri dari Yogyakarta), (Santri dari Pekalongan), bulan V (Santri dari Kendal).

Kegiatan lain yang dilaksanakan adalah ziarah makam (kubur). Menurut Martin van Bruinessen, ziarah kubur adalah bagian dan merupakan suatu paket dari tradisi Nahdlatul Ulama (NU).[216] Tradisi ziarah kubur memang banyak dilakukan oleh penganut Islam tradisional, khususnya NU, sehingga pengikut NU sering diidentikkan sebagai kaum tradisionalis.[217] Sebagai pengikut Nahdlatul Ulama, KH. Mawardi sering memberikan contoh kepada para santrinya terkait dengan aktivitas ziarah makam. Pada pesantren As-Sa'du, karena pada saat penelitian dilakukan pendiri pesantren masih hidup, maka para santri diarahkan untuk melakukan ziarah kubur dengan mengunjungi makam almarhum Asrori, orang tua dari KH. Mawardi.[218]

Tradisi lain yang dilakukan di pesantren As-Sa'du adalah *akhirissanah* (akhir tahun atau tutup tahun). *Akhirissanah* adalah kegiatan tutup tahun dari aktivitas belajar mengajar pesantren. Kegiatan ini biasa dilaksanakan pada bulan Sya'ban, satu bulan sebelum Ramadhan. Tradisi ini hampir bisa dipastikan selalu dilakukan dalam pesantren tradisional.

Kegiatan *akhirissanah* biasanya sangat padat, ada perlombaan, *khataman* Alqur'an, dan diakhiri dengan *tablig akbar* serta pelantikan bagi para santri yang akan tamat. Dalam pengajian akbar biasanya dihadiri oleh seluruh penghuni pesantren, wali santri, alumni, masyarakat sekitar, santri pesantren lain dan kiai luar pesantren, sehingga *akhirissanah* merupakan ajang silaturahmi membaurnya santri dengan masyarakat, dengan santri lain serta alumni pesantren.[219]

Untuk kegiatan pengajian akbar dalam rangka *akhirissanah,* pengurus pesantren As-Sa'du biasanya juga mendatangkan kiai dari pesantren lain. Melalui ceramah, kiai tersebut biasanya memberikan penguatan berupa dukungan moril kepada pengasuh pesantren untuk memantapkan para

---

216 Martin van Bruinessen, "Kembali ke Situbondo? Sikap NU Terhadap Kepresidenan Gus Dur" dalam *Jurnal Gerbang Nomor 12 Volume V 2002*, hlm. 16.

217 Kaum tradisionalis adalah mereka yang memegangi pemikiran Islam dari ulama abad pertengahan tanpa melakukan usaha-usaha untuk mengubah bentuknya secara substantif, termasuk dalam merespon masalah-masalah kemasyarakatan kontemporer. Pada umumnya mereka menganggap bahwa pintu ijtihad telah tertutup, sehingga ajaran Islam diambil dengan mengikuti mazhab tertentu (mazhab hukum Islam). Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 11.

218 Hasil wawancara dengan Ahmad Najin, Wakil Lurah Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

219 Hamdan Farchan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren,* hlm. 171-172.

santri dalam menuntut ilmu, serta melakukan sosialisasi sekaligus promosi keberadaan, kelebihan pesantren dan kiainya, serta manfaat pondok pesantren kepada warga masyarakat yang hadir dalam acara tersebut.[220]

2. Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi

A. Sejarah Perkembangan

Mlangi merupakan satu dari tujuh dusun di wilayah Desa Nogotirto Gamping Sleman Yogyakarta. Dusun lainnya adalah Kajor, Karangtengah, Panowaren, Nogosaren, Cambahan, dan Sawahan. Sejarah dusun Mlangi tidak bisa dipisahkan dengan nama "Mbah Kiai Nur Iman" atau yang dikenal sebagai kiai Mlangi. Beliau adalah pendiri dusun Mlangi. Kiai Nur Iman adalah seorang bangsawan kraton Yogyakarta, dengan nama kecil Bendoro Pangeran Hangabei (BPH) Sandiyo. Nama lain beliau adalah Raden Mas Ikhsan. Beliau adalah saudara seayah dari Pakubuwono II, Raja Kraton Kasunanan Surakarta dan Pangeran Mangkubumi, yang lebih dikenal sebagai Hamengkubuwono I, pendiri Kraton Kasultanan Ngayogyakarta Hadiningrat. BPH Sandiyo menekuni ajaran Islam dengan berguru di pondok pesantren Gedagangan, Pasuruan Jawa Timur, di bawah asuhan Kiai Abdullah Muhsin. Sejak itulah Sandiyo mengganti nama dengan Nur Iman.[221]

Dusun Mlangi termasuk dusun yang memiliki banyak pesantren. Di sana ada sepuluh pondok pesantren yang sampai saat ini masih aktif melaksanakan aktivitas kepesantrenan, yaitu: PP. As-Salafiyyah, PP. Falakhiyah, PP. Al-Miftah, PP. Al-Huda, PP. As-Salimiyah, PP. An-Nasyath, PP. Mlangi Timur, PP. Hujatul Islam, PP. Al-Ikhsan, dan PP. Kuno.[222]

Pondok pesantren As-Salafiyyah Mlangi terletak di sebelah barat jalan lingkar (*ring road*) barat. Lokasinya berada di sebelah utara perempatan *ring road* Godean, sekitar ± 1 Km ke arah utara. Setelah sampai di jalan yang ada papan nama Kiai Nur Iman atau Kiai Sandiyo belok kiri menuju ke arah masjid Patok Negoro sekitar ±500 meter. Sebelum sampai pintu gerbang masjid Patok Negoro, belok ke kiri (ke arah selatan) sekitar ±50 meter, di situlah lokasi Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi Nogotirto.

---

220 Pengajian akbar sifatnya umum, oleh karenanya yang hadir dalam kegiatan tersebut bukan hanya warga pesantren As-Sa'du, tetapi juga warga masyarakat sekitar pesantren. Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du Gunungcilik, Juni 2006.

221 Suyanto, "Upacara-upacara Tradisional di Mlangi", dalam Puslit IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Eksploria Jurnal Mini Riset Agama dan Sosial Budaya Volume 1, No. 2, 2003*, hlm. 53-54.

222 *Ibid.*, hlm. 54.

Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi didirikan oleh almarhum KH. Masduqi pada tahun 1930. Meski sudah berdiri pada tahun 1930 tetapi PP As-Salafiyah baru memulai kegiatannya secara resmi pada tahun 1932. Ada beberapa faktor yang mendorong berdirinya Pondok pesantren As-Salafiyah Mlangi, yaitu: (1) tersedianya tanah wakaf, meski lokasinya dikenal sebagai tempat yang *angker*; (2) respon positif dari santri Mlangi khususnya dan masyarakat Islam desa Nogotirto pada umumnya yang mendambakan terwujudnya Pondok pesantren yang betul-betul representatif dan *qualified* yang sanggup membentengi dari populasi dan erosi Aqidah Islamiyah yang sudah mulai tampak adanya di kawasan Yogyakarta bagian barat; (3) itikad dan ikhtiar yang keras dari KH. Masduqi dalam mengupayakan tempat untuk menampung para santri yang belum bisa tertampung oleh pesantren; (4) restu dari para ulama seperti KH. Adan pengasuh pondok pesantren Bojonegoro.[223]

Menurut Kiai Hasan, embrio pesantren As-Salafiyyah memang dari pengajian masyarakat. KH. Masduqi setelah pulang dari pesantren dan berumah tangga, kemudian mengajar masyarakat melalui pengajian rutin yang diselenggarakan di dusun Mlangi. Maka bisa dikatakan hampir semua sesepuh masyarakat dusun Mlangi pernah mengaji kepada KH. Masduqi, melalui kegiatan pengajian yang di selenggarakan di musholla atau langgar.

Sebelum berdiri PP. As-Salafiyyah, di dusun Mlangi juga sudah ada Pondok Pesantren Alifah, yang sekarang diasuh Kiai Munahar. Maka dengan berdirinya pesantren As-Salafiyah, di dusun Mlangi ada dua pesantren, yaitu PP. Alifah dan PP. As-Salafiyah. Namun demikian pada awalnya orang Mlangi lebih mengenal dua pondok pesantren tersebut dengan sebutan Langgar Lor (PP. Alifah) dan Langgar Kidul (PP. As-Salafiyah). Pada perkembangan berikutnya sebutan Langgar Lor dan Langgar Kidul berubah menjadi Pondok Pesantren, terutama setelah banyak santri dari luar Mlangi belajar di kedua tempat tersebut.[224]

Keadaan fisik pondok pesantren ini pada mulanya masih dalam keadaan sederhana yaitu berlantai tanah, atap genting tipis dari tanah dan berdinding bambu. Bahan-bahan bangunan diambil dari dusun Njolok Dlingo Bantul, daerah asal kelahiran kiai Masduqi. Pada tahun 1932 bangunan sederhana ini

223 Dikutip dari Dokumen Sejarah Pondok Pesantren As-Salafiyah Mlangi, Agustus 2006.

224 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2006. Kiai Abdullah Hasan adalah menantu dari KH. Sudja'i Masduki. Beliau tinggal di kompleks pesantren As-Salafiyyah Mlangi, menjadi Staf Pengajar dan Penasehat Pengurus Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi.

sudah dapat digunakan sebagai sarana menuntut ilmu agama walaupun dengan segala macam keterbatasan. Tahun-tahun berikutnya mulai berdatangan santri-santri yang ingin belajar di pondok pesantren tersebut, walaupun masih didominasi oleh santri-santri masyarakat sekitar.

Setelah empat tahun kegiatan kepesantrenan berjalan, maka pada tahun tanggal 31 Januari 1936, PP. As-Salafiyyah secara resmi didaftarkan di Departemen Agama kabupaten Sleman. Pada tahun 1936 KH. Masduqi diangkat oleh pemerintah untuk menjadi guru di Mambaul Ulum, salah satu Perguruan Tinggi Islam di Yogyakarta saat itu. Tugas baru ini ternyata banyak menyita waktu dalam membina pesantren. Maka tidak lama setelah menjalani tugas di Mambaul Ulum beliau mengundurkan diri. Sejak itu beliau berkonsentrasi penuh dalam mengembangkan pesantren sambil tetap melakukan peran-peran sosial dalam bentuk pembinaan terhadap masyarakat. Pilihan KH. Masduqi pada pemeliharaan pesantren yang dirintisnya ternyata berimplikasi pada kontinuitas dan dinamika pesantren baik dari sisi kualitas maupun kuantitas santri.

Santri pesantren As-Salafiyyah yang semula hanya santri yang datang ke pesantren untuk mempelajari ilmu agama, seiring dengan perubahan sosial yang terjadi di masyarakat, mengalami heterogenitas *input* santri. Santri yang belajar tidak hanya sekedar santri pencari ilmu agama *an-sich*, tetapi juga mulai berdatangan santri yang selain ingin belajar tentang Islam mereka juga berupaya memenuhi kebutuhan kesehariannya dengan cara bekerja. Selain itu ada pula santri-santri yang selain ingin memperdalam ilmu agama di pesantren, mereka juga ingin mendalami ilmu umum di sekolah maupun perguruan tinggi.

Kenyataan demikian sempat memicu perdebatan serius di kalangan pengelola pesantren akibat adanya perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat berkisar pada seputar status santri. Di satu sisi sebagian pengelola bersikukuh agar santri pesantren As-Salafiyyah adalah santri yang niatnya semata belajar di pesantren, tidak merangkap belajar atau bekerja di luar pesantren. Alasannya, jika santri merangkap belajar di luar pesantren atau bahkan sambil bekerja, maka konsentrasi santri pada pelajaran atau kajian kitab di pesantren menjadi terpecah, apalagi ketika mendekati masa ujian sekolah. Kondisi tersebut bisa berpengaruh terhadap proses pembelajaran di pesantren.

Tetapi di sisi lain ada sebagian pengelola yang tidak ingin membatasi diri pada santri yang semata-mata ingin belajar di pesantren, tetapi juga para santri yang selain ingin belajar di pesantren juga memiliki semangat untuk belajar di luar pesantren (sekolah formal) atau bahkan sambil bekerja. Alasannya, bahwa di luar pesantren terjadi perubahan sosial yang sedemikian pesat, sehingga masyarakat akan lebih mengarahkan anak-anaknya kepada lembaga pendidikan formal. Jika pesantren tidak memahami arus perubahan, dikhawatirkan pesantren akan semakin dijauhi oleh masyarakat. Selain itu juga ada para santri yang ingin menimba ilmu di pesantren, tetapi dirinya juga dituntut untuk memenuhi kebutuhan hidup, sehingga harus bekerja.

Dua pandangan dengan argumen rasionalnya masing-masing memang sama-sama memiliki alasan yang masuk akal. Namun demikian pengasuh pesantren As-Salafiyyah (KH. Masduqi) ternyata lebih cenderung pada pandangan kedua, sehingga akhirnya pesantren tetap membuka diri terhadap calon santri yang berstatus pelajar, mahasiswa, ataupun yang berstatus sebagai pekerja.[225]

Pilihan tersebut memang berimplikasi terhadap jadwal kegiatan pembelajaran di pesantren. Dengan adanya heterogenitas latar belakang santri maka pada siang hari pesantren tidak menyelenggarakan kegiatan pengajian wajib bagi para santri. Kegiatan pengajian wajib dimulai sejak sore dan malam hari agar santri yang merangkap belajar di luar pesantren atau bekerja bisa mengikuti kegiatan pembelajaran di pesantren. Untuk mengisi kekosongan waktu di siang hari bagi para santri murni, maka pesantren tetap menyelenggarakan kegiatan pengajian yang sifatnya tidak harus diikuti oleh semua santri. Pilihan tersebut nampaknya memang merupakan pilihan yang tepat, sebab dengan sikap akomodatif pesantren terhadap perkembangan yang terjadi di luar pesantren eksistensi dan kontinuitas pesantren As-Salafiyyah tetap terjaga. Selain itu dengan masuknya santri pelajar dan mahasiswa di sisi lain juga menjadi pemicu bagi dinamika kajian kitab serta pemikiran di kalangan para pengelola dan santri As-Salafiyyah.

B. Pengasuh, Kiai dan Ustadz

Pendiri pesantren As-Salafiyyah Mlangi Nogotirto adalah KH. Masduqi. Beliau dilahirkan pada tahun 1901 di Njolok Dlingo Bantul. Dusun Njolok merupakan wilayah pedusunan yang berada di dekat perbatasan antara

225 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2006.

wilayah kabupaten Bantul dengan kabupaten Gunung kidul. Beliau merupakan putra sulung dari tujuh bersaudara dari keluarga Kiai Zaid. Jika ditelusur dari silsilah, Kiai Zaid merupakan keturunan kelima dari Kiai Nur Iman, sehingga sudah barang tentu memiliki hubungan kekerabatan dengan keluarga Kraton Yogyakarta. Kiai Zaid tinggal di dusun Njolok semata karena mengemban tugas dari Kraton Yogyakarta untuk menyebarkan Islam di wilayah tersebut. Beberapa putra Kiai Zaid, menurut Gus Zar'anuddin, juga ada yang masih hidup dan tinggal di dusun Njolok.[226]

Dari ketujuh bersaudara dari putra-putri Kiai Zaid, tampaknya hanya Masduqi yang memiliki ketertarikan yang kuat untuk memperdalam ilmu agama. Melihat gelagat demikian, maka Kiai Zaid mengirim Masduqi untuk belajar di pondok pesantren. Pondok Pesantren yang pertama kali dikunjungi Masduqi untuk menuntut ilmu agama adalah pondok pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur. Setelah beberapa tahun menimba ilmu di pesantren tersebut, Masduqi pindah ke sebuah pondok pesantren yang ada di Bojonegoro.

Tradisi *riḥlah al-' ilmi*, memang sudah menjadi tradisi pencarian ilmu di kalangan santri pondok pesantren salaf. Santri, ketika sudah merasa cukup belajar di salah satu pesantren, kemudian mencoba berpindah ke pondok pesantren lain yang dianggapnya memiliki ciri khas tersendiri dalam kaitannya dengan bidang keilmuan yang dipelajari di pesantren. Tradisi semacam ini, sebenarnya sekaligus merupakan cara bagaimana santri mampu membekali diri dengan berbagai macam kemampuan yang tidak ada dalam satu pesantren. Tradisi demikian juga sekaligus merupakan cara untuk membangun dan memperkuat jaringan antar pesantren sehingga terjadi hubungan persaudaraan yang erat antar pesantren satu dengan yang lain.

Setelah merasa cukup belajar di pondok pesantren di Bojonegoro, Masduqi pindah ke Pondok Pesantren Punduk Magelang. Di pondok pesantren tersebut Masduqi bukan hanya mendapat kesempatan untuk belajar tetapi juga mendapat kesempatan untuk mengajar para santri yunior dengan status sebagai qari'.

Berbagai pengalaman yang diperoleh Masduqi dari beberapa pondok pesantren, lambat laun memberi keyakinan pada dirinya untuk mendirikan sebuah pondok pesantren. Niat tersebut semakin kuat tertanam dalam diri Masduqi setelah beliau menikah dengan salah seorang gadis dari dusun

226 Hasil wawancara dengan Gus Zar'anuddin, Ketua Pengurus PP As-Salafiyyah Mlangi, Juli 2007. Gus Zar'anuddin merupakan putra ketiga dari KH. Syuja'i Masduki.

Mlangi, yang sebenarnya masih memiliki hubungan kekerabatan dengannya.

Semangat kemandirian yang sudah tertanam dalam dirinya melalui pendidikan yang alami dari beberapa pesantren, menjadikan Masduqi merasa belum puas, sebelum bisa mendirikan pesantren sebagai media dakwah untuk mengamalkan ilmu. Mengamalkan ilmu bagi seseorang yang telah menuntut ilmu adalah sesuatu yang sangat dianjurkan dalam agama Islam. Pepatah mengatakan "ilmu tanpa amal ibarat pohon tanpa buah". Maka mengamalkan ilmu merupakan sesuatu yang mulia dan sangat didambakan oleh kalangan masyarakat.

Demikian halnya dengan Masduqi, setelah merasa cukup membekali dirinya dengan berbagai ilmu yang diserap dari beberapa pondok pesantren, beliau juga memiliki itikad kuat untuk mengamalkan ilmunya. Faktor inilah yang kemudian mendorong dan mendasari Masduqi mendirikan pondok pesantren As-Salafiyyah di dusun Mlangi. Melalui pondok pesantren ini beliau ingin membebaskan masyarakat dari buta huruf, mendidik para santri supaya trampil dan membentuk atau merubah masyarakat dusun Mlangi menjadi masyarakat yang lebih agamis.

KH. Masduqi memandang bahwa di masa yang akan datang sangat dibutuhkan orang-orang yang berpengetahuan tinggi, baik dalam masalah ilmu agama maupun ilmu umum. Ke depan, orang-orang Islam juga diharapkan mampu menduduki jabatan-jabatan tinggi dalam pemerintahan. Dengan mereka menduduki posisi-posisi penting diharapkan dapat menyuarakan keinginan kaum muslimin serta dapat menjawab berbagai tantangan zaman maupun berbagai permasalahan yang terkait dengan Islam dan umatnya, yang muncul di abad modern.

Oleh karena itu, meski berawal dari kesederhanaan, KH. Masduqi bersama-sama dengan masyarakat Mlangi mulai membangun fisik pondok pesantren pada tahun 1930. Bangunan sederhana dengan berlantai tanah, atap genting tipis dari tanah dan berdinding bambu didirikan dengan bahan baku bangunan yang diambil dari daerah asal kelahiran KH. Masduqi yaitu dusun Njolok Dlingo Bantul. Pada tahun 1932 bangunan sederhana ini sudah dapat digunakan sebagai sarana menuntut ilmu agama walaupun dengan segala macam keterbatasan. Tahun-tahun berikutnya mulai berdatangan santri-santri yang ingin belajar di pondok pesantren As-Salafiyah, meski sebagian besar santri berasal dari warga di sekitar pesantren.

Regenerasi pengasuh pesantren merupakan sesuatu yang sangat diperhatikan oleh KH. Masduqi dan juga para kiai pengasuh pesantren salaf pada umumnya. Perhatian tersebut biasanya diwujudkan dalam bentuk penyiapan kader, dari para putra-putrinya dengan cara menaruh perhatian istimewa terhadap pendidikannya agar kelak mampu menggantikan posisinya di pesantren.

Demikian halnya dengan KH. Masduqi, setelah beliau memasuki usia lanjut (*sepuh*)[227], beliau mempercayakan putra sulungnya yaitu KH. Syuja'i untuk meneruskan perjuangannya dalam membina dan mengembangkan pondok pesantren As-Salafiyyah. Tetapi sebelum menyerahkan tampuk pimpinan pesantren kepada putranya, KH. Masduqi telah membekalinya terlebih dahulu dengan pemahaman keislaman dengan cara mengirim putranya untuk belajar di pondok pesantren lain.

Ada tiga pesantren yang dijadikan sebagai tempat menimba ilmu agama bagi KH. Syuja'i Masduqi, selain di pesantren As-Salafiyyah yang diasuh sendiri oleh ayahandanya, KH. Masduqi. Tiga pesantren tersebut adalah pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, pesantren Lasem Jawa Timur, dan pesantren Tegalrejo Magelang Jawa Tengah. Tiga pondok pesantren dengan karakteristik yang berbeda satu sama lain, menjadi sumber inspirasi sangat berharga bagi KH. Syuja'i Masduqi dalam mengelola dan mengembangkan pesantren As-Salafiyah.

Ada beberapa langkah yang ditempuh oleh KH. Syuja'i dalam upaya pembenahan internal pesantren. *Pertama*, pembenahan atau penertiban dalam bidang administrasi pesantren. *Kedua*, mendirikan organisasi pesantren dengan sejumlah staf yang mempunyai tugas berbeda-beda. *Ketiga*, pembenahan kurikulum pendidikan pesantren.[228]

Pembenahan atau penertiban administrasi dilakukan dengan merubah dari tradisi lisan dalam berbagai masalah urusan kepada tradisi tulisan. Dengan perubahan tersebut maka perkembangan pesantren baik yang terkait dengan masalah pendidikan, keuangan, dan sebagainya mulai ditata secara rapi dan tertulis.

---

227 Setelah sekian lama berkonsentrasi pada pengasuhan dan pengembangan pesantren serta masyarakat di sekitarnya, pada tahun 1981 KH. Masduqi berpulang ke hadirat Allah dalam usia 80 tahun. Allah memanggilnya tepat pada tanggal 3 Safar hari Senin legi.

228 Masdar F. Mas'udi, dkk., *Direktori Pesantren I* (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat/P3M, 1986), hlm. 13.

Upaya tersebut ternyata tidak sia-sia, karena sejak kepemimpinannya pesantren As-Salafiyah mengalami perkembangan yang cukup berarti. Hal tersebut terindikasi dari semakin bertambahnya jumlah santri yang belajar di pesantren. Pada tahun 1984 jumlah santri yang belajar di pesantren As-Salafiyah telah mencapai kurang lebih 100 orang santri. Pada tahun tersebut Pondok Pesantren As-Salafiyyah juga mulai membuka kesempatan kepada santri perempuan untuk belajar ilmu agama di pesantren. Ini merupakan fase perkembangan yang sangat gemilang di awal-awal kepemimpinan KH. Syuja'i.

Sejak terjun secara langsung dalam pengelolaan pondok pesantren, beliau juga telah berupaya menanamkan budi pekerti yang luhur dan akhlak karimah kepada santrinya. Bagi beliau santri merupakan suatu amanat sekaligus harapan masa depan. Perhatian yang sangat besar terhadap santri ternyata berdampak pada kuantitas santri dari waktu ke waktu.

Menurut Kiai Abdullah Hasan, ada dua hal yang menjadi daya tarik dari pesantren As-Salafiyah, dan daya tarik tersebut setidaknya selalu menjadi pertimbangan orang tua mengirim anaknya ke pesantren As-Salafiyah. Pertama, kuatnya tradisi ilmu *alaq*. Di pesantren As-Salafiyah tradisi ilmu *alaq* sangat kuat sekali dan sangat menonjol. Kedua, *riaḍah*, dalam bentuk olah prihatin. Kedua hal itu dulu di pesantren As-Salafiyah sangat kuat, sehingga pesantren menjadi daya tarik tersendiri bagi orang tua santri.

KH. Syuja'i Masduki tampaknya mewarisi almarhum ayahandanya, KH. Masduqi, dalam hal olah batin. Beliau adalah mursyid tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, sebagaimana halnya KH. Masduqi ketika masih hidup. Kecenderungan kuat pada tarekat ini ditandai dengan kegiatan *t}ariqahan* yang secara rutin dilaksanakan pada setiap Jum'at pagi (sekitar jam 06.00) di pesantren As-Salafiyyah. Kegiatan lain yang menandai kecenderungan ini adalah kegiatan *abdul qadiran*. *Ritual* ini dilaksanakan ketika ada hajatan seperti penerimaan anggota baru tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*. Dalam *ritual abdul qadiran* ini calon anggota baru akan dibaiat sebagai syarat bagi dirinya untuk menyandang status sebagai pengikut tarekat *qadiriyah*.[229] Ritual ini juga dilaksanakan ketika ada anggota masyarakat atau pengikut tarekat memiliki hajat, dan berharap hajatnya bisa berjalan dengan lancar. Sebagai

229 Hasil wawancara dengan ustadzah Izkayati Rohmana, Staf Pengajar dan Pengurus di PP Assalafiyyah Putri Mlangi, Maret 2007. Saat penelitian dilakukan, beliau masih mengambil program tahfidz di PP. As-Salafiyyah Mlangi, dan pada saat yang bersamaan masih mengambil kuliah di Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.

pelengkap dari *ritual*, biasanya ada berbagai perlengkapan yang disiapkan, seperti nasi kebuli, ingkung ayam kampung, dan makanan kecil. Dalam *ritual abdul qadiran* ada beberapa surat dari Alqur'an yang dibaca seperti surat *al-Waqi'ah [], al-Lail [], ad-Dhuha [], az-Zalzalah []*, dan lain-lain, di samping juga *ṣalawat* dan *tahlil*.[230]

Dalam upaya menjaga kesinambungan dan eksistensi pesantren, KH. Syuja'i Masduqi mengarahkan semua putra-putrinya untuk memperdalam Islam di berbagai pesantren. Putri tertua, Davinatul Ulum, dikirim ke pesantren Pandanaran Sleman untuk memperdalam bidang *tahfidz* Alqur'an. Putra kedua, Nurhamid, setelah tamat dari sekolah menengah atas pernah mengambil kuliah di fakultas agama Islam UII, meski tidak sampai selesai. Setelah itu kemudian dikirim ke pondok pesantren Tegalrejo Magelang dan pondok pesantren Lirboyo, untuk memperdalam fiqh. Putra ketiga, Zar'anuddin dikirim ke pesantren Tegalrejo Magelang dan pesantren Sarang Rembang untuk memperdalam ilmu alat (*nahwu*); dan putra keempat, Irfan Masduqi setelah tamat dari sekolah lanjutan atas dikirim ke pesantren Lirboyo. Dengan kepandaiannya dalam bidang bahasa, akhirnya Irfan Masduqi lolos dalam seleksi untuk dikirim belajar Timur Tengah pada Universitas Al-Azhar Kairo Mesir.[231] Sepulang dari Timur Tengah Irfan Masduqi melanjutkan pendidikan pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Dalam menjalankan kegiatan pendidikan di pesantren, KH. Syuja'i Masduqi dibantu oleh istri, para putra-putri, menantu, serta beberapa santri senior yang berstatus sebagai *qari'/qari'ah*. Istri KH. Syuja'i, Nyai Nasi'ah Syuja'i, banyak terlibat dalam kegiatan pendidikan di pondok pesantren As-Salafiyyah putri dengan spesifikasi kitab *Tafsir Jalalain*. Putrinya yang tertua, Davinatul Ulum, juga terlibat aktif dalam penanganan program *tahfidz* di PP. As-Salafiyyah putri. Nurhamid, setelah merasa cukup dalam mendalami Islam di pondok pesantren Tegalrejo dan Lirboyo juga kembali ke pesantren Assalafiyyah untuk membantu ayahandanya, KH. Syuja'i Masduqi. Demikian pula Zar'anuddin, setelah merasa cukup dengan bekal ilmu yang dipelajari di pesantren Tegalrejo Magelang dan pesantren Sarang Rembang, beliau juga kembali ke pesantren As-Salafiyyah dan membantu ayahandanya dalam

230 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Pengurus dan Staf Pengajar di PP. As-Salafiyyah Mlangi, Maret 2007. Beliau menyelesaikan pendidikan S-1 di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga dan Program S-2 di PPS UIN Sunan Kalijaga.

231 Hasil wawancara dengan ustadzah Izkayati Rohmana, 18 Maret 2007.

mengelola pondok pesantren.

Kiai Abdullah Hasan, suami dari Davinatul Ulum, juga memiliki peranan yang tidak kecil dalam perjalanan pesantren As-Salafiyyah. Kiai Abdullah Hasan berasal dari Gresik Jawa Timur. Pada awalnya beliau adalah santri dari salah satu pondok pesantren di Gresik. Setelah itu kemudian pindah ke pondok pesantren Lasem yang pada saat itu diasuh oleh KH. Ali Maksum putra KH. Maksum. Dari pesantren Lasem Abdullah Hasan pindah ke pesantren Tegalrejo Magelang. Setelah merasa cukup menimba pengalaman di PP. Tegalrejo, beliau pindah ke PP. As-Salafiyyah Mlangi Sleman. Ketika nyantri di pesantren As-Salafiyyah, Abdullah Hasan juga aktif mengikuti pengajian Sorogan di pondok pesantren Krapyak Yogyakarta yang diasuh oleh KH. Ali Maksum.[232]

Meski tidak sempat mengenyam pendidikan di perguruan tinggi, tetapi berkat kedekatannya dengan para aktivis mahasiswa,[233] Abdullah Hasan memiliki cakrawala pemikiran yang luas. Kebiasaan Abdullah Hasan dalam bergaul dengan para intelektual muda ini juga berpengaruh terhadap sikapnya yang akomodatif dalam menghadapi perubahan sosial dan perubahan wacana pemikiran, baik yang terkait dengan persoalan pendidikan maupun kemasyarakatan. Pengalaman bergaul dengan kalangan intelektual muda, memberi bekal kepada Abdullah Hasan untuk meluaskan jaringan pergaulan ke tingkat yang lebih tinggi, baik dalam ormas keagamaan yakni di Nahdlatul Ulama, organisasi sosial politik yakni di Partai Kebangkitan Bangsa (PKB),[234] lembaga swadaya masyarakat (LSM) yakni LSM Syarikat maupun dalam forum diskusi antar agama, yakni Interfidei.[235]

Selain Kiai Abdullah Hasan, ada beberapa santri senior yang juga berperan penting dalam mengawal perjalanan pondok pesantren Assalafiyyah Mlangi. Mereka itu adalah Ali Imran, Khumaidi, dan Nurahman. Dari ketiga santri

232 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007.

233 Menurut Kiai Abdulah Hasan, semasa muda beliau banyak berteman dengan mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: "..... saya dulu suka nongkrong di IAIN pada zamannya Imam Aziz,... pokoknya dengan komunitas masjid IAIN. Maka dengan banyaknya teman di IAIN, saya berpikir bagaimana saya bisa mengambil manfaat. .....Saya tidak kuliah, tetapi saya rajin membaca, saya suka belajar apa saja. Prinsip saya "dari comberan pun saya harus bisa mengambil sesuatu yang baik". Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007.

234 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007. Menurut penuturan Kiai Abdullah Hasan, saat ini beliau juga aktif dalam kepengurusan NU Wilayah DIY dengan jabatan sebagai wakil ketua PWNU. Selain itu juga pernah aktif di PKB Kabupaten Sleman dengan jabatan sebagai wakil ketua DPC PKB Sleman.

235 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, 19 Maret 2007. Menurut Nurahman, LSM Syarikat adalah sebuah lembaga swadaya masyarakat yang dibentuk oleh almarhum Dr. Mansour Fakih.

senior tersebut yang sampai sekarang masih aktif membantu kegiatan pendidikan di pesantren As-Salafiyyah adalah Nurahman. Ali Imran setelah menyelesaikan pendidikan pada jurusan Tafsir Hadis\ di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga pulang ke kampung halaman, di daerah Glagah Kulonprogo, sedangkan Khumaidi meneruskan pendidikan S-2 di Malaysia dengan tetap meneruskan spesifikasinya dalam bidang Tafsir Hadis\, dan saat ini telah kembali ke Subang Jawa Barat.[236]

Meski ditinggalkan teman santri senior seperjuangan, Nurahman tetap aktif membantu pendidikan di pesantren As-Salafiyyah sambil meneruskan kuliah pada Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil spesifikasi Tafsir Hadiṡ. Saat ini Nurahman bahkan telah menyelesaikan pendidikan di S-2, dan diterima menjadi tenaga pengajar (dosen) di Sekolah Tinggi Ilmu Alqur'an (STIQ) Bantul di samping mengajar di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 1 Yogyakarta.[237]

C. Pola Kepemimpinan Pesantren

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa Pesantren As-Salafiyyah didirikan oleh individu, bukan yayasan atau organisasi, sehingga kepemilikannya terkesan merupakan kepemilikan pribadi atau keluarga. Kiai sebagai pemilik pesantren adalah pemegang otoritas penuh dalam kepemimpinan pesantren, sehingga segala sesuatu persoalan pesantren terpulang pada kemauan pribadi kiai. Kiai merupakan faktor inti pesantren, sekaligus merupakan sumber utama dalam hal kepemimpinan. Kondisi demikian masih terus berlangsung di pesantren As-Salafiyyah sampai saat ini.

Kiai adalah pimpinan pesantren seumur hidup, sehingga selagi belum meninggal, kepemimpinan pesantren tetap dipegangnya. Namun untuk pesantren As-Salafiyyah ketika masih hidup, kiai berusaha melakukan pengaderan bagi calon penerusnya. Kaderisasi dipusatkan pada anak-anaknya, baik anak menantu maupun anak kandung. Saat penelitian dilakukan, putra dari KH. Syuja'i Masduqi yang sedang dikader adalah Zar'anuddin, yang merupakan putra ketiga.

Jenis kepemimpinan pesantren yang dikembangkan di pesantren As-Salafiyyah sejak KH. Masduqi sampai KH. Syuja'i cenderung pada karismatik. Beberapa informasi menunjukkan adanya pengakuan dan kepercayaan

236 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, 19 Maret 2007.

237 Hasil wawancara dengan ustadzah Izkayati Rohmana, 17 Maret 2007.

anggota masyarakat terhadap kemampuan kiai, bahwa beliau memiliki karisma. Karisma KH. Syuja'i Masduqi memang tidak begitu terasa mencekam kehidupan pesantren dan masyarakat sekitarnya, tetapi dengan ajaran tarekat yang diamalkan secara intensif, menjadikan pesantren As-Salafiyyah dikenal sebagai pesantren yang memiliki kelebihan dari sisi *riyad}ah*, di samping dari sisi ilmu *alaq*. Dengan demikian kedudukan dan kewenangan atau kekuasaan kiai sebagai pemimpin spiritual bisa dikatakan sangat kokoh.

Namun demikian, secara perlahan pesantren sudah mulai membudayakan kritik, sehingga dalam pengajian bersama secara rutin setiap malam Selasa Kliwon yang diselenggarakan pengurus pesantren di Jerambah Depan, para santri melalui acara spontanitas sudah berani mengajukan kritik internal terhadap hal-hal yang dianggap tidak tepat. Meskipun diakui Nurahman, bahwa kritik-kritik tersebut tidak sampai menyentuh pada persoalan kepemimpinan pesantren dan keluarga kiai.[238]

Meski kepemimpinan pesantren As-Salafiyyah adalah kepemimpinan karismatik, tetapi sejak kepemimpinan KH. Syuja'i Masduqi ada perombakan dalam pengelolaan pesantren, dengan mengadopsi model administrasi yang lebih tertata rapi. Pesantren telah mengakomodir sejumlah santri senior untuk terlibat dalam pengelolaan pesantren, baik terkait dengan persoalan pendidikan, baik dalam manajemen pendidikan maupun sebagai pembantu kiai dengan peran sebagai *qari*' atau ustadz, maupun dalam pengelolaan dana pembangunan dan pengembangan pondok pesantren. Memang, peran keluarga kiai masih sangat dominan dalam struktur kepengurusan, terutama dalam posisi kunci atau posisi strategis, seperti posisi pimpinan pondok pesantren, meski posisi dewan *qari'in* dan dewan pengurus selalu dipegang oleh para santri senior.[239]

---

238 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, April 2007.

239 Menurut Gus Dur, kedudukan santri senior sebagai qari' atau ustadz, sebenarnya memiliki dua fungsi pokok: *pertama*, sebagai media latihan penumbuhan kemampuannya untuk menjadi kiai di kemudian hari, dan *kedua*, sebagai pembantu kiai dalam mendidik para santri. Di dalam menunaikan fungsinya yang pertama, ia mulai diperkenalkan kepada masyarakat di luar pesantren dalam bentuk bermacam-macam, minimal dalam meladeni para orang tua santri dan tamu yang berkunjung ke pesantren. Dalam fungsi ini ia belajar melakukan peranan sebagai asimilator antara tata nilai yang telah ada dan "radiasi" kultural yang baru. Sebagai pembantu kiai, ia diharuskan mematangkan penguasaannya atas literatur keagamaan yang diajarkan di pesantren. Kedua tugas sebagai calon asimilator budaya dan ahli dalam ilmu pengetahuan agama ini adalah tugas yang sangat berat, terlebih lagi ia senantiasa berada di bawah pengawasan kiai, yang biasanya adalah seorang perfeksionis dalam kedua hal itu. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur" dalam M Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), hlm.

Dari sisi ini terlihat bahwa pola kepemimpinan karismatik KH. Syuja'i Masduqi semakin bergeser dari pola otoriter paternalistik ke diplomatik partisipatif meski belum sepenuhnya. Misal, ketika muncul gagasan dari beberapa santri senior dan kiai Abdullah Hasan untuk menggunakan sistem SKS dalam pembelajaran kitab di pesantren, KH. Syuja'i juga tidak menolak.[240]

D. Sistem Pendidikan dan Kurikulum

Sistem pendidikan di pesantren As-Salafiyyah pada awalnya hampir sama dengan sistem pendidikan di pesantren Tegalrejo Magelang.[241] Sebab sebagaimana diuraikan dalam sejarah perkembangan, pesantren As-Salafiyah memiliki tali hubungan sejarah yang sangat dekat dengan pesantren Tegalrejo Magelang. Maka wajar jika keduanya memiliki beberapa kesamaan dengan pesantren induknya, terutama dalam sistem pendidikannya. Tetapi dalam perkembangannya pesantren As-Salafiyah cukup akomodatif terhadap inovasi yang berkembang dalam dunia pendidikan, seperti pembelajaran dengan sistem kredit semester (SKS) dan dalam metode pembelajaran kitab.

Setelah KH. Masduqi meninggal tahun 1981, KH. Syuja'i Masduqi melakukan beberapa perubahan atau penambahan. Maka terhitung sejak tahun 1984/1985 banyak sekali tambahan materi kajian kitab yang diberikan kepada para santri. Penambahan materi ini didasarkan pada satu argumen

---

48.

240 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Juni 2007.

241 Menurut Kiai Abdullah Hasan, sejak berdirinya sampai sekitar tahun 1960 atau 1970-an, sistem klasikal model Tegalrejo tetap digunakan, sehingga penjenjangan kelas juga sama dengan di pesantren tersebut, yakni berdasar nama-nama atau tingkatan kitab yang dipelajari. sistem pembelajaran yang diterapkan di pesantren As-Salafiyah adalah sistem klasikal model pondok pesantren Tegalrejo Magelang, dengan tingkatan kelas Jurumiyah, kelas *Imriti*, kelas *Alfiyah*, dan kelas *Fathul Mu'in*. Pada kelas *Jurumiyah*, kitab yang dikaji adalah Jurumiyah (nahwu), *Aqidatul Awam* (tauhid), *Sapina* (fiqih), kemudian dilanjutkan *Durul Baiyah*, Alqur'an dan Tajwidz. Untuk kelas *Imriti*, yang dipelajari adalah *Imriti* (nahwu) kemudian *Shorof*. Untuk kelas *Alfiyah*, fiqhnya menggunakan *Fathul Qarib*, untuk akhlak menggunakan *Ta'limul Muta'allim*. Ketika itu di kelas *Alfiyah* mata pelajarannya Alfiyah 1000 untuk belajar 1 tahun. Setelah itu kemudian kelas *Fathul Mu'in*. Kemudian untuk tingkat selanjutnya menggunakan *Fathul Wahhab* (fiqih). Kemudian di atasnya lagi *Mahalli* fikih, juga pengembangan dari *Fathul Wahhab* itu. Setelah kelas *Mahalli* juga ada kelas Bukhari, dengan pelajaran kitab Shahih Bukhari. Kemudian kelas *Ihyâ' Ulumudîn*, yang dipelajari juga hanya kitab *Ihyâ' 'Ulumuddîn*. Dalam bentuk yang sangat sederhana pada mulanya pembelajaran di pesantren As-Salafiyah bertumpu pada tiga metode. Dua metode yang resmi, adalah metode sorogan dan bandongan. Metode ini adalah metode yang lazim digunakan di pondok pesantren As-Salafiyyah ketika itu. Kondisi semacam itu tetap berlangsung sampai pesantren ini dipegang KH. Sudja'i Masduqi pada akhir tahun 1980-an. Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007.

bahwa apa yang diberikan kepada santri pada saat itu sangat tidak mencukupi untuk bekal mereka setelah terjun di tengah masyarakat.

> "Pada rentang waktu antara 1974 sampai akhir 80-an, kita melihat perkembangan dinamika di lingkungan masyarakat. Kita juga melihat hasil akhir dari perolehan santri dari setiap kelulusan, ternyata juga kurang memadahi di masyarakat. Kemudian pada tahun 1984 kita mulai mengadakan penambahan metode diskusi atau musyawarah. Ketika itu musyawarah belum menjadi metode resmi, kita hanya mendorong saja biar santri melakukan musyawarah" [242]

Pada tahun 1986/1987, musyawarah menjadi metode resmi dalam pembelajaran di PP. As-Salafiyah. Selain itu juga dilakukan uji coba metode *sorogan*, dan dua tahun kemudian metode tersebut diadopsi secara resmi.

Tetapi dalam perkembangan berikutnya, upaya yang telah dilakukan juga dianggap kurang mencukupi, lebih-lebih ketika santri semakin heterogen dari sisi kesempatan dan kesibukan. Sebab ada tiga macam kategori santri di PP. As-Salafiyah, yaitu santri yang murni ngaji, santri yang "nyambi" sekolah, dan santri yang "nyambi" kerja.

Dengan kondisi santri yang beragam, maka sistem klasikal (paket) yang pada saat itu diterapkan dianggap menjadi penyebab dari banyaknya santri yang gagal. Akhirnya dicari suatu sistem pendidikan/pengajaran yang adaptif terhadap kesibukan dan keterbatasan waktu yang dimiliki oleh santri. Sistem Kredit Semester (SKS) kemudian dijadikan sebagai alternatif. Tetapi SKS yang dimaksud bukan dalam artian administratif, melainkan metodologis. Maka yang dimaksud dengan sistem SKS, menurut Kiai Abdullah Hasan, adalah sebuah sistem pengajaran yang adaptif terhadap kekurangan-kekurangan yang dimiliki oleh santri dan mampu mendorong santri lebih mandiri dalam menentukan apa yang akan dikaji.

Dari akhir tahun 80-an sampai 1995 PP. As-Salafiyah melakukan berbagai persiapan untuk menggunakan sistem SKS. Menurut Kiai Abdullah Hasan, panjangnya rentang waktu yang dibutuhkan untuk mempersiapkan sistem baru, karena dalam dunia pesantren penerapan sesuatu yang mendadak terkadang bisa menjadi ruwet, sehingga harus dipersiapkan dengan cara mencuri sedikit-sedikit.[243]

Pada tahun 1995 ponpes As-Salafiyah secara resmi menggunakan sistem

242 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007.

243 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007.

SKS. Pada saat itu pesantren As-Salafiyah semakin terbuka terhadap masuknya literatur-literatur baru. Hal tersebut memang sempat menimbulkan kesulitan, terutama ketika harus memilih kitab-kitab yang akan diajarkan. Tetapi kemudian disepakati, bahwa prinsipnya kitab yang diajarkan adalah kitab yang berakar pada kitab-kitab salaf. Meskipun ada pengembangan-pengembangan mekanisme metode yang baru, tetapi diharapkan materi yang baru tetap masih dalam kerangka kitab-kitab salaf.[244]

Pada awalnya, penggunaan sistem SKS berjalan dengan baik, karena dengan sistem tersebut santri memiliki keleluasaan untuk memilih belajar sesuai dengan kesempatan yang dimiliki. Tetapi kemudian muncul persoalan teknis, seperti ketika ada santri yang sehabis Isya' dia tidak mengaji karena dia tidak mengambil mata pelajaran habis Isya'. Akhirnya SKS berjalan setengah paket, dengan perubahan penjenjangan dalam belajar. Jenjang kelas yang kemudian muncul adalah jenjang *Marḥalah Ûlâ, Marḥalah Ṡaniah, Marḥalah Ulya*, kemudian kuliah. Di samping itu juga ada paska SKS selama 3 tahun.

Pada jenjang paska SKS santri sudah tidak menerima pelajaran baru. Pengayaan mereka lakukan dengan mengikuti pengajian-pengajian bandongan. Mereka diwajibkan melakukan presentasi. Pada presentasi tahun awal, dalam waktu satu hari satu malam mereka melakukan presentasi dua kali dan wajib menulis makalah. Pada jenjang paska SKS, santri juga wajib melakukan pengabdian kepada masyarakat.

Pada tahun 1998 ada gejala penurunan kualitas SKS, sehingga pada sistem SKS dikembalikan ke kelas menjadi sistem paket. Tetapi sejak tahun 2000 sampai sekarang, sistem SKS kembali diberlakukan, dan dari sisi administrasi sudah ada penataan yang lebih baik, sehingga hasilnya jauh lebih baik dibanding sebelumnya.[245]

Penjenjangan atau sistem kelas yang digunakan pada pesantren As-Salafiyyah menggunakan istilah Pra, Semester dan Pasca. Kegiatan pendidikan di dasarkan pada sistem kredit semester (SKS). Dengan sistem SKS, penjenjangan dalam kegiatan pembelajaran di PP. As-Salafiyah meliputi: (1) Pra I, II, dan III, (2) Semester I-VI, dan (3) Pasca I, II, dan III. Setiap jenjang ditempuh selama enam semester, sehingga untuk menyelesaikan pendidikan di pesantren dibutuhkan waktu selama 9 tahun.

---

244 *Ibid.*

245 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Agustus 2007.

Setiap jenjang juga ada Penasehat Akademik (PA).[246] PA bertugas memantau perkembangan santri dalam bidang akademik. Selain itu juga menjadi tempat konsultasi bagi santri yang mendapatkan masalah.

Materi-materi yang dikaji sudah diwujudkan dalam bentuk mata pelajaran dengan mengacu pada kitab kuning yang telah ditetapkan sebagai rujukan. Berdasar jadwal yang ada, tampak bahwa untuk setiap mata pelajaran memiliki satu kitab rujukan, seperti untuk mata pelajaran tasrif istilahi menggunakan kitab rujukan kitab *Amśilah at-Tasrîf*, akhlak dasar menggunakan rujukan kitab *Alala*, dan sebagainya, sebagaimana termaktub dalam lampiran 3.

E. Tata Tertib Pesantren

Pada pondok pesantren As-Salafiyah ada tata tertib yang mengikat kehidupan santri. Aturan-aturan tersebut secara garis besar terdiri atas, kewajiban dan larangan, di mana setiap pengabaian atas kewajiban ataupun pelanggaran terhadap larangan akan dikenai sangsi.

Pertama, kewajiban. Para santri wajib: mentaati aturan tata tertib kesepakatan-kesepakatan yang ada dan melaksanakan kewajiban serta program pondok; mengikuti semua mata pelajaran dan musyawarah menurut tingkatan masing-masing sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan; mengikuti *mujahadah ba'da* Maghrib; dan mengikuti kegiatan Jum'at (*al-barzanji*, kegiatan *ba'da* Isya', *ziarah* dan *al burdah*).

Kedua, larangan. Santri dilarang: melakukan pencurian, perkelahian, percintaan, menyimpan dan atau mengkonsumsi narkoba; menemui tamu (baik sejenis maupun lain jenis) tanpa izin; mengikuti kegiatan politik praktis kecuali pemungutan suara; mengikuti kegiatan organisasi baik formal maupun non formal yang tidak sesuai dengan jiwa kepesantrenan di luar pondok; pulang atau pergi meninggalkan pondok tanpa izin; pulang atau pergi melebihi toleransi waktu tanpa ada keterangan dari wali santri; masuk dapur *ndalem* dan atau pondok putri (bagi santri putra) dan atau pondok putra (bagi santri putri) tanpa izin; meminjam/meminjamkan alat dapur *ndalem*; keluar malam tanpa izin; keluar pada siang hari melebihi radius yang telah di tentukan; menonton TV atau sejenisnya; menyimpan radio, tape recorder dan alat lainnya kecuali hari libur panjang pengajian (setelah ada pengumuman);

246 Sebagai contoh pada tahun ajaran 1426/1427 Hijriah, yang menjadi Penasehat Akademik di PP. As-Salafiyyah adalah: Muntaha (Pra I); Syahirudin (Pra II); M. Aziz (Pra III); Nurahman (Smt I); Gus Nurhamid (Smt III); Gus Zar'an (Smt V); dan K.A. Hasan (Pasca). Dikutip dari dokumen "Program Pengajian PP. As-Salafiyyah Sanatud Dirosah 1426/1427 H", Maret 2007.

menyimpan gambar atau bacaan yang tidak sesuai dengan nafas dan jiwa kepesantrenan atau barang lain yang sejenisnya; menyimpan senjata tajam/ senjata api; menggunakan hak milik orang lain tanpa izin; pindah kamar tanpa ada instruksi dari pengurus; *ngendong* dan *ngiras*; dan mendorong atau membiarkan orang lain melakukan pelanggaran.[247]

F. Tradisi Pesantren

Tradisi yang eksis dan dilestarikan di pesantren As-Salafiyyah Mlangi sangat dipengaruhi oleh tradisi keilmuan dan latar belakang pendidikan pengasuh. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa KH. Syuja'i Masduqi pernah belajar pada beberapa pondok pesantren yang notabene merupakan pondok pesantren tradisional. Selain itu beliau adalah *mursyid* dari tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*.[248] Bahkan dari silsilahnya, almarhum KH. Masduqi merupakan *mursyid* yang ke 30, sedangkan KH. Syuja'i merupakan *mursyid* yang ke 32.[249] Di kalangan warga pondok pesantren As-Salafiyyah

247 Dikutip dari dokumen Tata Tertib Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi, tanggal 16 Juni 2007. Tata tertib tersebut ditetapkan oleh KH. Syuja'i Masduqi pada tanggal 5 Robi'ul awwal 1422 H / 28 Mei 2001 M setelah direvisi oleh sidang dewan pengurus dan qoriin dengan perubahan ketentuan sangsi dan tingkat bobot tatib yang diusulkan oleh Organisasi Santri As-Salafiyyah (OSA) dan Sie Ketertiban Kamar pada tanggal 15 Maret 2001 M.

248 Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* merupakan gabungan dari tarekat *Qadiriyah* dan tarekat *Naqsyabandiyah*. Nama *Qadiriyah* diambil dari nama 'Abd al-Qadir a1 Jilani, yang wafat tahun 561/1166, sedangkan nama Naqsybandiyah diambil dari nama Baha' al-Din Naqsyaband, yang wafat tahun 1389. Tarekat *Qadiriyah* berasal dari ajaran-ajaran yang diberikan Nabi kepada `Ali, sedangkan *Naqsyabandiyah* berasal dari ajaran-ajaran yang disampaikan beliau kepada Abu Bakar. Satu dari perbedaan-perbedaan yang sangat mencolok antara tarekat *Qadiriyah* dan tarekat *Naqsyabandiyah* adalah dalam cara mengucapkan *z\ikir*; pada *Qadiriyah* disuarakan keras dan ekstasis, pada *Naqsyabandiyah* diucapkan dalam hati. Penyebabnya adalah karena `Ali itu seorang yang periang, terbuka, serta suka menantang orang-orang kafir dengan mengucapkan kalimah syahadat dengan suara keras. Sebaliknya, Abu Bakar menerima pelajaran spiritualnya pada malam hijrah, ketika ia dan Rasulullah sedang bersembunyi di sebuah gua Tsur. Karena di seputar tempat itu banyak musuh, mereka tidak dapat berbicara keras-keras, dan Rasulullah mengajarinya untuk berzikir dalam hati. Zikir diam inilah, dan sikap-sikap spiritual dasar lainnya, dipercayai kaum Naqsyabandi telah diturunkan oleh Abu Bakar kepada murid-muridnya, dan akhirnya dijadikan sebuah sistem oleh Baha' al-Din Naqsyband. Lihat, Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 47-48.

249 Menurut ustadz Nurahman, KH. Syuja'i Masduqi mendapat *ijazah irsyad* dari pamannya, KH. Wafiruddin, pengasuh Pondok Pesantren Mlangi Timur. Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, April 2007. *Ijazah irsyad* adalah acara penting di mana kepemimpinan seorang calon *mursyid* disahkan dan diterima oleh para pengikutnya. Melalui *ijazah irsyad* mata rantai kemursyidan dalam tarekat terus-menerus diwariskan, sehingga legitimasi atas *wirid* tertentu juga

khususnya, K.H. Syuja'i Masduqi dianggap memiliki *ma'unah*[250], yaitu kekuatan gaib yang diberikan Tuhan kepada siapa yang dikehendaki-Nya, yang sifatnya untuk kebaikan. Oleh karenanya, kiai mempunyai kekuasaan untuk berbagai keperluan jamaahnya. Banyak orang berkunjung ke kiai untuk berbagai keperluan, seperti minta do'a dan *ijazah*.[251]

Dengan kondisi demikian, sudah sewajarnya jika di pesantren As-Salafiyyah banyak amalan yang ditradisikan. Misal, ritual haul Syeikh Abdul Qadir Jaelani, yang dilaksanakan pada setiap malam sebelas *ba'da Maulud*, bulan Rabiulakhir. Ritual ini sering disebut dengan istilah *sewelasan*. Ritual ini dilaksanakan untuk memperingati wafatnya Syeikh Abdul Qadir Jaelani. Ada juga ritual yang dilaksanakan ketika ada hajatan seperti pengukuhan dan penerimaan pengikut baru dalam tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, yang sering disebut dengan *ritual abdul qadiran*. *Ritual* ini dilaksanakan untuk memanjatkan do'a agar acara hajatan bisa berjalan dengan lancar. Untuk keperluan acara tersebut, biasanya ada *snack*, nasi kebuli (nasi qabuli: supaya dikabulkan), ingkung (ayam yang dimasak utuh, dagingnya tidak dipotong kecil-kecil. Dalam acara tersebut para pengikut tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* bersama-sama membaca *shalawat*, surat *Waqi'ah*, *al-Lail, aḍ-Ḍuḥa, az-Zalzalah,* dan sebagainya.[252]

Ada juga *ritual waliqutuban* yang dilaksanakan pada malam hari setelah jam 12.00 malam dengan mengambil tempat di luar rumah, di tempat terbuka, tidak ada atap, seperti halaman rumah. Acara *ritual waliqutuban* dilaksanakan jika ada hajat besar, misalnya mengangkat kebutuhan yang besar seperti mau menjual tanah ribuan meter. Untuk memudahkan proses penjualan, orang yang punya hajat besar tadi datang ke PP. As-Salafiyyah, dan oleh KH. Syuja'i Masduqi kemudian diadakan *ritual waliqutuban*. Sebelum acara dilaksanakan

---

diakui. *Ijazah irsyad* adalah sebuah kekuasaan yang diberikan oleh mursyid kepada khalifah senior untuk menjadi *mursyid*. Dalam sebagian tarekat, melakukan *bai'at* untuk para pengikut dapat dilakukan oleh *khalifah*. Tetapi dalam tarekat mana pun, hanya mursyid-lah yang dapat memberikan *ijazah irsyad* kepada seorang calon *mursyid*. Lihat, Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 66.

250 Menurut Mastuhu, dalam nomenklatur Islam, ada empat kekuatan gaib: *Isti`ra*dyang diberikan kepada non-Muslim, sifatnya memanjakan; *Ma unah* yang diberikan kepada seorang Muslim, sifatnya untuk kebaikan; *Karamah,* diberikan kepada seorang Muslim yang sifatnya untuk kebaikan dan kekuatan; *Mu'jizat* hanya diberikan kepada nabi.

251 Menurut ustadz Nurahman, beberapa amalan santri yang dimintakan "ijazah" kepada KH. Syuja'i Masduqi di antaranya adalah ijazah amalan puasa 7 hari, 21 hari, 41, dan 71 hari. Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, 19 Februari 2007.

252 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2007.

persiapan, membuat nasi dengan berbagai perangkatnya, dengan syarat yang memasak adalah orang-orang yang dalam keadaan suci dari *hadaṡ*.

Peserta *ritual waliqutuban* hanya sekitar tujuh orang, yang diambil dari beberapa santri yang dianggap sudah mampu. Dengan dipimpin KH. Syuja'i Masduqi, para peserta ritual berjalan mengitari masakan yang sudah tersedia di halaman rumah/pesantren, seperti anak-anak yang sedang bermain *jamuran*.[253]

Nuansa tarekat di pesantren As-Salafiyyah juga dapat dirasakan pada setiap Jum'at pagi sekitar jam 06.00. Pada waktu tersebut secara rutin KH. Syuja'i Masduqi memimpin pertemuan para anggota tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* untuk melakukan *dzikir, tahlil*, dan do'a bersama.[254]

Tradisi *mujahadah* juga dilaksanakan di pesantren As-Salafiyyah. *Mujahadah* dilaksanakan pada setiap *ba'da* maghrib dan tengah malam (s} alat malam). Bahkan selain dua macam *mujahadah* tersebut di sana juga ada *mujahadah Asma'ul Husna*.[255] Demikian pula *dziba'an* juga menjadi ciri khas pesantren As-Salafiyyah Mlangi. Tradisi *dziba'an* dilaksanakan secara rutin setiap malam Jum'at.[256] Selesai pembacaan *dziba'* biasanya ada tausiyah yang disampaikan ustadz atau kiai.

Tradisi lain yang ditemukan adalah *haul*. *Haul* adalah peringatan wafatnya

253 Menurut Nurahman, dalam ritual tersebut semua wali disebut namanya, seperti: Syeikh Abdul Rahim, Abdul Jalil, Abdul Karim, dan Abdul Rasyid. Keempat nama tersebut itulah yang dikenal sebagai *wali qutub*. Disebut demikian, karena dalam kitab juga disebut bahwa setiap tahun akan ada *wali abdal* (wali pengganti) yang bertugas menjaga alam (jagat). Kedudukan *wali qutub* ada di atas *wali abdal*. Mereka adalah wali yang menjaga empat arah penjuru. Dalam acara *wali qutuban* nama Syeikh Abdul Qadir Jaelani juga disebut, karena beliau merupakan raja dari para wali. Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2007. Menurut Muhammad Tholhah Hasan, di antara konsep kewalian ada di antaranya yang menyebutkan adanya hirarki kekuasaan spiritual yang bertingkat-tingkat, yang masing-masing tingkat ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan kewalian yang dicapainya, dimulai dari yang tertinggi yang disebut sebagai *"al-Qutub"* (poros) yang digelari sebagai *"al-Ghouts"* (penyelamat). *Al-Qutub* ini dikelilingi oleh tiga orang yang disebut *"an-Nuqoba"* (asisten ahli), empat orang *"al-Aulad"* (penyangga), tujuh orang *"al-Abror"* (sangat baik), empat puluh orang *"al-Abdal"* (pengganti), tiga ratus orang *"al-Akhyar"* (pilihan), dan empat ribu wali tersembunyi. Menurut konsep ini, dunia Islam tidak pernah sepi dari mereka. Apabila seseorang di antaranya meninggal, maka Allah akan memberikan gantinya. Merekalah pembimbing rohani umat sepanjang zaman. Lihat, Muhammad Tolhah Hasan, *Ahlussunah Wal-Jama'ah Dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), hlm. 282-283.

254 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman dan ustadzah Izkayati Rohmana, Maret 2007.

255 PP. As-Salafiyyah Mlangi, *Kumpulan Laporan Syahriah Dewan Qari'at Tahun 2005/2006*.

256 Hasil wawancara dengan Nurahman dan Izkayati Rohmana, ustadz/ustadzah di pesantren As-Salafiyah Mlangi, Maret 2008.

seseorang, khususnya kiai pendiri atau pengasuh pondok pesantren. Secara etimologi haul berasal dari bahasa Arab yang artinya genap satu tahun. Kegiatan *haul* diikuti oleh masyarakat pesantren: pengasuh, santri, wali santri, alumni, dan mengundang pesantren-pesantren lain serta masyarakat umum. Peringatan *haul* seorang tokoh biasanya merupakan rangkaian acara yang padat, diisi dengan *halaqah*, ceramah agama, dan puncaknya adalah membacakan *manaqib* (kisah hidup sang tokoh) dan *dzikir-tahlil*. Pesan yang disampaikan dalam ceramah agama memuat himbauan untuk meneladani sikap bijak sang tokoh yang sedang di*haul*kan dan juga pesan-pesan perdamaian.[257]

Haul adalah salah satu *event* sosial terpenting dalam tradisi pesantren yang merupakan saat penting bagi para kiai untuk berkumpul dan berdiskusi secara informal mengenai banyak hal penting. Dikunjungi atau tidaknya suatu *haul* tertentu adalah salah satu cara menunjukkan derajat penghormatan yang dirasakan seseorang terhadap peran pesantren, mendiang kiai, atau keturunan-keturunannya yang masih hidup. *Haul* yang dirancang secara mewah dan dihadiri banyak orang menandakan ketinggian hirarki pesantren, sementara yang sebaliknya dapat dipastikan merupakan tanda kerendahan derajatnya.[258]

Haul, yang biasanya diadakan secara rutin setiap tahun, di PP. As-Salafiyyah dilaksanakan setiap selapan sekali, setiap malam Selasa Kliwon. Kegiatan tersebut sering dikenal dengan nama *haul-haulan*. Pada awalnya, acara *haul-haulan* ini dilaksanakan pada setiap malam Senin legi, tetapi karena malam tersebut dipakai para alumni PP. As-Salafiyyah untuk mengirim *tahlil* dan do'a kepada almarhum KH. Masduqi, maka pelaksanaan acara *haul-haulan* dipindah waktu menjadi setiap malam Selasa legi. Dalam acara *haul-haulan* ini para santri bersama-sama membaca *tahlil* yang pahalanya ditujukan kepada arwah almarhum KH. Masduqi[259]

Tradisi Ziarah ke makam leluhur juga cukup kental di pesantren As-Salafiyyah. Bahkan kegiatan ziarah ke makam *muassis* (pendiri), almarhum KH. Masduqi, diwajibkan bagi para santri. Tradisi ini dilaksanakan pada setiap malam Jum'at dan seusai kegiatan ibadah Jum'at.[260] Ada juga ziarah makam

257 Hamdan Farchan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren,* hlm. 170-171.

258 Martin van Bruinessen, "Kembali ke Situbondo? Sikap NU Terhadap Kepresidenan Gus Dur" dalam *Jurnal Gerbang Nomor 12 Volume V 2002*, hlm. 5.

259 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2008.

260 Prosesi dari ziarah makam, dimulai sekitar jam 20.00 WIB, di mana para santri dibawa ke Masjid Jami' Mlangi, sekitar 150 m arah utara dari pesantren As-Salafiyyah. Setelah melaksanakan shalat

tengah malam, yang dilaksanakan secara insidental, sifatnya tidak wajib, dan hanya diikuti para santri yang berminat. Ziarah makam tengah malam tampak semarak ketika bulan suci Ramadhan. Ziarah makam diawali dengan shalat *tasbih* dan shalat *hajat* di masjid Jami' Mlangi, setelah dilanjutkan dengan dzikir di makam almarhum KH. Masduqi.

Seusai menunaikan ibadah Jum'at ada tradisi *tahlil kubro*. Para santri berkumpul di musholla putra untuk mengikuti kegiatan tersebut, dengan dipimpin langsung oleh KH. Syuja'i Masduqi. Dalam *tahlil kubro* bacaan yang dibaca lebih ringkas dibanding dengan pada *tahlil* yang dibaca para santri ketika ziarah makam setiap malam Jum'at. Bacaan-bacaan yang *lafadz*kan dalam *tahlil kubro* adalah *al-Fâtiḥah, al-Ikhlâṣ, al-Falak, an-Nâs, Istigfâr, shalawat*, kemudian langsung membaca *tahlil*.[261]

Kegiatan *akhirissanah* juga merupakan tradisi yang dilaksanakan di pesantren As-Salafiyyah. Pada pesantren As-Salafiyyah Mlangi, kegiatan *akhirissanah* selalu diisi dengan berbagai macam aktivitas, baik lomba, *mujahadah*, ziarah makam, dan *abdul qadiran*. Kegiatan *akhirissanah* biasanya ditutup dengan malam *akhirissanah* yang di dalamnya diisi dengan kegiatan *tahlil* dan pengajian akbar dengan mendatangkan beberapa kiai, baik dari dalam maupun luar Yogyakarta.[262]

3. Pondok Pesantren Nurul Ummah Kotagede

A. Sejarah Perkembangan

Pondok Pesantren Nurul Ummah (PPNU) terletak di jalan Raden Ronggo 982, Kelurahan Prenggan Kecamatan Kotagede Kota Yogyakarta. Untuk sampai di lokasi PPNU dapat ditempuh melalui berbagai penjuru. Dari sisi selatan, untuk sampai ke PPNU bisa ditempuh melalui jalan Mondorakan Kotagede, yakni dari pasar Kotagede ke arah barat, sebelum jembatan belok ke kanan,

---

Isya' berjamaah, sekitar jam 21.00 semua santri dibawa ke makam almarhum KH. Masduqi, yang terletak di sebelah Barat Masjid. Di makam tersebut mereka bersama-sama membaca *tahlil* dengan dipimpin oleh seorang santri senior. Meski yang diziarahi adalah makam almarhum KH. Masduqi, tetapi dalam rentetan pembacaan wirid tahlil, nama almarhum Kiai Nur Iman juga ikut disebut. Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2008.

261 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2008.

262 Dalam kegiatan malam *akhirissanah* tahun 2006, pesantren As-Salafiyyah Mlangi menghadirkan beberapa kiai, di antaranya: Kiai Karim (Mlangi Nogotirto Gamping Sleman), KH. Sirojan Muniro (Tuksono Sentolo Kulonprogo), KH. Muhtarom Lubis (Sajaman Bantul), dan KH. Mansyur Khadzik (Salam Magelang). PP. As-Salafiyyah Mlangi, *Kumpulan Laporan Syahriyah Dewan Qari'at Tahun 2005/2006.*

kemudian setelah sampai jalan Raden Ronggo belok kanan menuju ke arah timur sekitar 100 M. Jika melewati sisi timur, bisa melalui jalan Kemasan, di depan kantor pos kotagede belok kiri (jika dari selatan) atau belok kanan (jika dari arah utara). Setelah sampai di lapangan Karang Kemasan, belok kiri pada jalan yang ada di sebelah barat lapangan lurus ke arah selatan ± 300 meter akan sampai di kompleks Pondok Pesantren Nurul Ummah.

Pondok Pesantren Nurul Ummah (PPNU) didirikan oleh KH. Ahmad Marzuqi Romly pada tanggal 9 Februari 1986 di Kelurahan Prenggan Kecamatan Kotagede Kotamadia Yogyakarta. Pendirian pesantren ini, pada hakikatnya dilandasi oleh rasa tanggung jawab pribadi dan sosial KH. Ahmad Marzuqi Romly untuk menyeru kepada kebajikan, mencegah kemungkaran dan membina serta mendidik umat dalam mempelajari, memahami, dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Nama Nurul Ummah merupakan usulan dari H. Ahmad Arwan Bauis, SH., yang kemudian disetujui para peserta musyawarah bersama pengurus Yayasan Pendidikan Bina Putra Yogyakarta.[263] Dengan nama "Nurul Ummah" yang berarti "Cahaya Ummah" diharapkan pondok pesantren tersebut bisa menjadi lembaga tempat mendalami agama (*tafaqquh fiddîn*) yang mampu memberikan sinar pencerahan dan mengarahkan umat Islam dalam menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat (*al-saadah fi ad-darain*). Sebagai sebuah lembaga pendidikan, secara legal formal PPNU telah terdaftar di Departemen Agama pada tanggal 9 Juli 1986 dengan nomor: A. 8655.[264]

Dasar penyelenggaraan pendidikan dan pembinaan PP. Nurul Ummah adalah *amar ma'ruf nahi munkar*, ketakwaan, kesadaran untuk mengamalkan nilai-nilai agama, keikhlasan dalam mengemban amanat Ilahi, kesederhanaan, dan saling menolong terhadap sesama manusia serta menjaga citra hubungan antar sesama manusia serta hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta.

PP. Nurul Ummah lebih menekankan kajian pada *tafaqquh fiddîn*, sehingga setiap santri yang masuk diwajibkan untuk menomor-satukan mengaji

263 Yayasan Pendidikan Bina Putra Yogyakarta adalah Yayasan yang menaungi pondok pesantren Nurul Ummah. Yayasan ini didirikan pada tanggal 12 Rabi'ul Awal 1402/8 Januari 1982 oleh RH. Suwardiyono, BA. Yayasan inilah yang kemudian bertindak sebagai pelaksana dan pengelola pembangunan PPNU pada masa-masa awal. Setelah RH. Suwardiyono wafat, kepengurusan yayasan diamanatkan kepada Drs. KH.M. Djalaluddin, S.H., sebagai ketua dan Muhammad Hasyim, SH., M.Hum., sebagai sekretaris. Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah* (Yogyakarta: Sekretariat PPNU, 2005), hlm. 2.

264 *Ibid*.

(kegiatan pengajian) di atas kepentingan lain di luar pondok pesantren. Hal ini ditekankan kepada setiap santri baru dan sekaligus sebagai ikrar atau janji yang diucapkan langsung di depan kiai dan orang tua atau wali santri, yang semata dimaksudkan untuk terwujudnya rasa tanggung jawab dalam mengembangkan ajaran agama.

Atas dasar itulah pendidikan dan pembinaan yang berlangsung di PPNU diselenggarakan. Pendidikan dan pembinaan tersebut bertujuan untuk membangun manusia muslim yang bertakwa, berakhlak mulia dan berilmu pengetahuan yang tinggi. Secara lebih rinci, tujuan dari didirikannya PP. Nurul Ummah adalah: (1) Membentuk dan mengembangkan generasi muslim kader bangsa yang tangguh, memiliki keimanan dan ketakwaan kepada Allah swt., berakhlak mulia, sehat terampil, patriotik dan beramal saleh; (2) Mengembangkan kualitas sumber daya manusia melalui pendekatan keagamaan, pendidikan, kebudayaan dan ilmu pengetahuan serta teknologi sebagai wujud partisipasi dalam pembangunan bangsa; (3) Berpartisipasi aktif-kritis serta memberikan nuansa terhadap fenomena masyarakat yang terjadi; (4) Menegakkan ajaran Islam yang murni dengan menempuh manhaj (metode) *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila dan UUD 1945.[265]

Sejak berdirinya pesantren Nurul Ummah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Perkembangan tersebut jika dipetakan dapat dikategorisasikan ke dalam beberapa periode. *Pertama*, Periode Awal (1986-1991). Periode ini ditandai dengan dimulainya kegiatan pengajian untuk masyarakat di sekitar pondok pada pertengahan bulan Rajab 1406 H. Pengajian itu bertempat di pendopo rumah Kiai dan diselenggarakan pada setiap malam Rabu dan Ahad pagi dengan tujuan mendekatkan Pondok Pesantren dengan masyarakat sekitarnya. Pengajian ini sampai sekarang masih tetap berjalan, bahkan jamaah yang hadir semakin bertambah banyak.

Pada Bulan Ramadhan 1406 H Pesantren Nurul Ummah mulai menerima santri, tetapi hanya untuk program khusus di bulan Ramadhan. Santri Ramadhan yang pertama terdiri atas 23 orang santri Putra. Mereka menempati ruang asrama yang masih dalam tahap penyempurnaan. Selain santri putra juga ada 5 orang santri putri yang tinggal serumah dengan keluarga kiai. Kegiatan pengajian perdana dimulai pada tanggal 15 Syawwal 1406 H. Sistem

265 Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah*, (Yogyakarta: Sekretariat PPNU, 2005), hlm. 28.

yang digunakan adalah *bandongan* dan *sorogan,* dengan materi Alqur'an dan kitab kuning.

Pada bulan Syawal 1407 H, PPNU mulai mengembangkan sistem klasikal sebagai pendukung sistem *bandongan* dan *sorogan*. Sistem klasikal diterapkan karena jumlah santri masuk ke pesantren Nurul Ummah semakin meningkat dengan bekal pengetahuan agama yang bervariasi. Sistem klasikal dibuat berjenjang, yaitu jenjang kelas persiapan dua tahun dan kelas madrasah empat tahun (kelas I sampai kelas IV).

Bagi santri putri juga ada pengelolaan tersendiri, sehingga sering dikenal sebagai Pondok Pesantren Nurul Ummah Putri (PPNU-Pi). Lokasi PPNU Putri sama dengan PPNU Putra, yaitu di desa Prenggan Kecamatan Kotagede Kota Daerah Istemewa Yogyakarta. Tetapi untuk santri putri tempatnya di sebelah barat *ndalem* Pengasuh, atau berada tepat di sebelah selatan masjid Al-Faruq. PPNU-Pi diasuh langsung oleh ibu Nyai Hj. Barokah Asyhari.

Seiring berkembangnya Pondok Pesantren Nurul Ummah, semakin banyak pula santri putri yang berdatangan untuk menimba ilmu di pesantren tersebut. Maka PPNU-Pi mengalami beberapa kali perubahan dalam proses pencarian bentuk dengan perkembangannya dan dinamikanya. Kajian khusus untuk santri putri dimulai pada Bulan Ramadhan 1406 H. Sistem *sorogan, bandongan,* dan *weton.* Pada masa ini kajian dilakukan secara non-klasikal. Pada saat itu di PPNU-Pi juga belum terbentuk kepengurusan secara resmi, tetapi hanya ditunjuk seorang koordinator, yaitu Miatun Fauziyah, yang bertugas sebagai penanggung jawab kegiatan.

Kedua, Periode Kedua (1991-1995). Periode kedua ditandai dengan berdirinya Madrasah Diniyah Nurul Ummah (MDNU) pada tahun 1411 H / 1991 M. Dengan berdirinya MDNU maka sejak tahun 1991 di PPNU terdapat dualisme kepengurusan dalam satu atap: MDNU mengelola sistem madrasah, sedangkan Ikatan Santri Nurul Ummah (ISNU) menangani pengajian santri dan kegiatan lain di luar kegiatan madrasah diniyah. Untuk mengatasi dualisme kepengurusan, pada tahun 1995 dilakukan fusi kepengurusan dalam satu wadah Pengurus Pondok Pesantren Nurul Ummah. Perkembangan jumlah santri putri yang semakin meningkat secara kuantitatif akhirnya juga memotivasi berdirinya Madrasah Diniyah Nurul Ummah Putri.

Ketiga, Periode Ketiga (1995-sekarang). Dilihat dari segi perkembangannya, PPNU telah mengalami kemajuan yang sangat pesat, baik dari segi sarana

maupun kuantitas santrinya. Secara kuantitas jumlah santri pada tahun ajaran 2007/2008 ada 197 orang dengan rincian: kelas *Awaliyah* (1-4) ada 116, kelas *Wusṭa* ada 44 santri, dan kelas *Ulya* ada 38 santri.

Dengan jumlah santri yang cukup banyak, sudah barang tentu menuntut PPNU untuk terus berbenah diri agar dapat mencapai keberhasilan yang nyata, yaitu melahirkan santri-santri yang berkualitas sesuai dengan cita-cita PPNU.

B. Pengasuh, Kiai dan Pembantu

Berdirinya pondok pesantren Nurul Ummah di Kotagede tidak bisa dipisahkan dari peranan KH. Ahmad Marzuqi. KH. Ahmad Marzuqi lahir di desa Giriloyo Wukirsari Imogiri. Beliau adalah putra kelima dari KH. Romli, seorang ulama yang menjadi *mursyid* tarekat *Syathariyah*. Sejak usia 4 tahun Ahmad Marzuqi telah dididik secara khusus oleh ayahnya untuk menggantikan perjuangan yang telah dirintisnya, mendidik orang-orang untuk lebih dekat pada Allah.

Pada tahun 1905 Ahmad Marzuqi dikirim ke PP. Kanggotan Pleret Bantul di bawah bimbingan Kiai Zaini. Setelah lima tahun belajar di pesantren tersebut, beliau dikirim ke pesantren Termas Pacitan Jawa Timur di bawah bimbingan KH. Hafidz Dimyati, selama empat tahun (1910-1914). Dari pesantren Termas, Ahmad Marzuqi melanjutkan pendidikan di PP Watucongol Muntilan Magelang (1915-1918), di bawah bimbingan KH. Dimyati. Dari Watucongol, beliau kemudian melanjutkan pendidikan di PP. Somolangu Kebumen Jawa Tengah (1919-1922), di bawah bimbingan KH. Abdurrauf. Di PP. Somolangu Ahmad Marzuqi mendapat kepercayaan untuk mengajar santri (menggantikan kiai/ *badal*) bila kiai sedang berhalangan atau sakit. Kepercayaan itu dilakukannya dengan tekun dan ikhlas, sehingga akhirnya beliau semakin menguasai ilmu-ilmu yang dipelajari di pondok-pondok sebelumnya.

Sepulang dari PP. Somolangu (tahun 1922), Ahmad Marzuqi melanjutkan pendidikannya di PP. Lirap Kebumen Jawa Tengah (1922-1925). Walaupun sudah mahir membaca kitab, namun beliau tidak bosan untuk mendalami kitab-kitab yang telah dikajinya terdahulu. Pada tahun 1926-1927, beliau pindah ke PP. Jamsaren Solo Jawa Tengah, di bawah bimbingan KH. Idris. Sepulang dari PP. Jamsaren, beliau menunaikan ibadah haji untuk yang pertama kalinya. Sepulang dari tanah suci, beliau melanjutkan pendidikannya di PP. Krapyak Yogyakarta (1927-1931), di bawah pimpinan KH. Moenawir

untuk mewujudkan cita-cita menghafal Alqur'an 30 Juz.

Setelah merasa cukup belajar dari berbagai pesantren (1931), KH. Ahmad Marzuqi mulai melakukan pengajian-pengajian di berbagai tempat, terutama desa-desa di Gunung kidul. Di sana beliau berupaya membuka jalan bagi dakwah Islam. Untuk mempersatukan jamaah pengajian, beliau mendirikan masjid dan musholla di desa-desa, agar para jamaahnya memiliki media berkumpul untuk melaksanakan kegiatan.

Pada tahun 1935 KH. Ahmad Marzuqi menggantikan kedudukan ayahnya, KH. Romli, menjadi pimpinan di pesantrennya. Untuk membantu perjuangannya, beliau menikah dengan putri dari KH. Arifin, yaitu Ny. Dasinah. Dari perkawinan ini kemudian melahirkan dua orang putra, yaitu KH. Asyhari Marzuqi dan KH. Habib Marzuqi. Sepeninggal KH. Ahmad Marzuqi, KH. Asyhari Marzuqi menggantikan posisi beliau sebagai pengasuh di PP. Nurul Ummah.

KH. Asyhari Marzuqi lahir di Giriloyo pada hari Selasa Kliwon 10 November 1939 atau tanggal 1 Dzulqa'idah 1361 H.[266] Pada tahun 1949, Asyhari Marzuqi masuk Sekolah Rakyat (SR) di Singosaren Wukirsari. Lulus dari SR tahun 1955, Asyhari langsung ke Krapyak. Di pesantren tersebut beliau mengikuti jenjang pendidikan Ibtidaiyah, Tsanawiyah dan Aliyah, meski tidak secara normal, karena untuk setiap jenjang hanya ditempuh dua tahun.

Setelah lulus dari Madrasah Aliyah (1961), beliau melanjutkan studi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pada saat studi di IAIN beliau pernah menjadi asisten Prof. Hasbi Asshiddiqie dalam mata kuliah bahasa Arab, Nahwu dan Ṣarf.

Setelah lulus dari IAIN (1970), keinginan untuk belajar ke Timur Tengah kembali menguat. Dengan biaya sendiri, akhirnya Asyhari Marzuqi ke Timur Tengah (Irak), dengan harapan dapat meneruskan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi (S-2) pada disiplin ilmu yang telah ditekuni di Indonesia. Di sana beliau bertemu dengan Gus Dur dan KH. Irfan Zidni (alm). Tetapi di Iraq ternyata tidak ada beasiswa S-2 untuk program Syari'ah.

Namun demikian beliau tidak putus harapan untuk menuntut ilmu. Beliau bergabung dengan lembaga "Kulliyatul Imam al-A'ẓam" untuk memperdalam pengetahuannya. Lembaga tersebut merupakan kelompok pengajian yang

266 Giriloyo adalah sebuah dusun di bawah kaki perbukitan Imogiri. Masyarakat sekitar mengenal wilayah tersebut dengan nama Pajimatan, suatu bukit yang terkenal di daerah kawasan selatan Yogyakarta, karena di sanalah raja-raja Mataram Islam dimakamkan.

didirikan oleh murid Imam Abu Hanifah. Di sana berkumpul para khatib dan alim ulama dari negara-negara Timur Tengah. Setelah menyelesaikan pendidikan di Kulliyatul Imam al-A'ẓam, Asyhari Marzuqi bekerja di kedutaan Besar RI di Iraq, sebagai penerjemah surat kabar Arab ke dalam bahasa Indonesia.

Keinginan Asyhari Marzuqi untuk melanjutkan S-2 ternyata belum padam. Beliau terus berusaha mencari beasiswa ke Kairo, tetapi selalu gagal. Akhirnya beliau mengambil S-2 untuk program kuliah jarak jauh yang ada di Kairo Mesir yaitu di "al-Dirâsah al-Islamiyah". Belum sempat mengikuti ujian masuk, beliau disuruh pulang oleh ayahanda KH. Marzuqi, untuk menikah dengan Hj. Barokah, putri ke 5 dari KH. Nawawi Abdul Aziz, pengasuh PP. An-Nur Ngrukem Bantul.

Lima hari setelah menikah, beliau segera kembali lagi ke Baghdad (Iraq), tetapi saat itu semangat beliau untuk melanjutkan ke S-2 sudah melemah. Namun demikian beliau tetap aktif membaca dan membeli buku untuk menambah pengetahuannya. Pada bulan November 1985 Asyhari Marzuqi meninggalkan Iraq, kembali ke Indonesia.[267]

KH. Asyhari Marzuqi selalu berusaha menanamkan rasa pengabdian dan kecintaan, dalam rangka mempersiapkan akhirat. Tuntunan atau pandangan itu terilhami oleh konsep *"ad-dunya mazra'atul akhirah"*, bahwa dunia itu hanya sekedar sarana untuk mencapai kebahagiaan di akhirat. Dunia itu fana, tidak kekal, sehingga dengan ketidakkekalannya itu harus dipergunakan dengan maksimal agar bisa mencapai kebahagiaan akhirat yang kekal.[268]

Selama hayatnya, KH. Asyhari Marzuqi tergolong orang yang tekun belajar, sehingga banyak karya yang ia hasilkan, seperti: "Wawasan Islam: Menggapai Kehidupan Qur'ani" (Tahun 1998), "Risalatul Ummah: Kumpulan Tanya Jawab Masalah Keagamaan dan Kemasyarakatan" (tahun 2001), "Memikat Hati dengan al-Qur'a>n *(Targhib al-Khathir fi al-Qur'a>n)"* tahun 2002, "Pedoman Umat: Kumpulan Wirid dan Do'a" (2002), dan Risalah Hasan al-Banna: Baiat, Jihad dan Dakwah" dan "Menuju Sinar Terang".[269]

Selain mengasuh pondok pesantren, KH. Asyhari Marzuqi juga memiliki jaringan luas dengan ormas keagamaan seperti Nahdlatul Ulama. Beliau juga dekat dengan organisasi sosial politik yang memiliki basis masa NU paling

267 Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah*, hlm. 12-16.

268 *Ibid.*, hlm. 18.

269 *Ibid.*, hlm. 19.

banyak, yakni PKB. Namun demikian, secara formal KH. Asyhari Marzuqi tidak pernah memihak kepada salah satu partai politik yang ada. Sikap demikian itulah yang menjadikan beliau disegani dan dekat dengan semua kalangan, khususnya di internal Nahdlatul Ulama, maupun dengan kalangan Islam modernis, terutama Muhammadiyah.

Istri KH. Asyhari Marzuqi, Nyai Hj. Barokah Asyhari, juga sosok perempuan yang ulet dan memiliki jaringan cukup luas. Selain menjadi Penasehat Pengurus Pondok Pesantren Nurul Ummah Putri, beliau juga menjadi pengurus Muslimat Nahdlatul Ulama cabang Kota Yogyakarta dan RMI (Robithoh Ma'ahidil Islami-Asosiasi Pondok Pesantren) wilayah Yogyakarta.

Sepeninggal KH. Asyhari Marzuqi pada tahun 2004, maka KH. Agus Muslim Nawawi, adik kandung Nyai Hj. Barokah Asyhari, menggantikan posisi KH. Asyhari Marzuqi, menjadi pengasuh di PP. Nurul Ummah sampai saat tertentu.[270] KH. Agus Muslim Nawawi selain pernah belajar di PP. Nurul Ummah dan di pesantren An-Nur di bawah bimbingan ayahnya, KH. Nawawi Abdul Aziz, juga pernah belajar di Pesantren Al Falah Ploso. Meski telah menikah dengan Hj. Lilik Nur Kholidah, putri dari KH. Muhsin Krakitan Magelang, beliau tetap menyempatkan waktu untuk mengajar di PP . An-Nur Bantul, PP. Al-Husain Krakitan Magelang dan PP. Nurul Ummah.

Selain KH. Agus Muslim Nawawi, adik kandung KH. Asyhari Marzuqi, yakni KH. Ahmad Zabidi (pengasuh pondok pesantren Giriloyo) juga terlibat aktif dalam kegiatan pendidikan di pesantren Nurul Ummah. Demikian pula beberapa kiai yang bermukim di luar pesantren, seperti KH. Ikhsanuddin, Lc. dan KH. Drs. Jalaluddin, SH., juga masih ikut terlibat dalam kegiatan pendidikan di pesantren Nurul Ummah, dengan aktif mengajar di pesantren, terutama di kelas *diniyah*. Tidak sedikit pula santri senior yang menjadi ustaz\-ustaz\ ah tetap, yang selalu memback up kegiatan pendidikan di pesantren Nurul Ummah. Para ustaz\ ini adalah alumni Madrasah Diniyah Pondok Pesantren Nurul Ummah yang berlatar belakang pendidikan sarjana strata satu (S-1) Universitas Islam Negeri (UIN/IAIN) Sunan Kalijaga (IAIN), sebagian sedang menempuh pendidikan pada program Pasca Sarjana (S-2) UIN, dan beberapa di antaranya bahkan sudah meraih gelar Master.

270 Sebagaimana diungkapkan oleh salah seorang santri senior, bahwa sampai wafatnya, perkawinan antara Alm. KH. Asyhari Marzuqi dengan Nyai Hajah Barokah belum dikaruniai anak. Akhirnya keduanya sepakat untuk mengambil anak angkat sebagai calon penerus kelangsungan dari kepemimpinan pondok pesantren Nurul Ummah. Tetapi sampai saat ini, putra angkatnya belum menginjak usia dewasa., sehingga sebagai penggantinya ditunjuk KH. Agus Muslim Nawawi.

Kepemimpinan Pesantren

Sebagaimana disebutkan pada sejarah berdirinya, bahwa Nurul Ummah merupakan pondok pesantren yang berada di bawah sebuah yayasan, yaitu Yayasan Pendidikan Bina Putra Yogyakarta. Kondisi demikian tentunya berpengaruh terhadap kepemimpinan pesantren, karena ada pergeseran dari pola kepemimpinan individual kiai menuju kepemimpinan kolektif yayasan.

KH. Asyhari Marzuqi adalah seorang pemimpin spiritual yang disegani. Sebagaimana disebutkan pada uraian terdahulu, bahwa KH. Asyhari Marzuqi, adalah seorang mursyid tarekat *Syattariyyah*. Status *mursyid* ini diperoleh dari ayahandanya KH. Ahmad Marzuqi pengasuh pesantren Giriloyo, yang juga seorang mursyid tarekat *Syattariyah*. Dengan posisinya sebagai *mursyid*, maka kedudukan KH. Asyhari Marzuqi sebagai pemimpin spiritual juga sangat kokoh. Apalagi semasa hidupnya, setiap santri yang telah menamatkan pendidikan tingkat *Ulya* akan di*baiat* sebagai penganut tarekat *Syattariyah*.[271]

Tetapi dengan semakin banyaknya santri yang berstatus pelajar dan mahasiswa maka gaya kepemimpinan kharismatik yang diwariskan oleh ayahnya, KH. Ahmad Marzuqi, semakin beralih kepada gaya kepemimpinan nasionalistis. Apalagi KH. Asyhari Marzuqi semata berpendidikan pondok pesantren, tetapi juga di perguruan tinggi, baik di dalam maupun di luar negeri. Latar belakang pendidikan tersebut ternyata sangat mendukung bagi gaya kepemimpinan yang mengarah ke rasionalistik.

Gaya kepemimpinan yang mengarah ke rasionalistik dari KH. Asyhari Marzuqi juga terlihat dari pola pembelajaran tafsir yang diampunya, yang menurut para santri senior, banyak memberikan kebebasan kepada para santri untuk bertanya ataupun berargumentasi.[272] Hal demikian juga diakui oleh Asyhari Abta, salah seorang santrinya yang aktif berkecimpung di MAK Ali Maksum:

> "Pak kiai itu (KH. Asyhari Marzuqi) kalau mengajar sangat telaten, sehingga saya dan teman-teman harus belajar terlebih dahulu sebelum memasuki kelas karena sering disuruh membaca, apalagi nama saya dengan beliau sama sehingga saya lebih sering disuruh baik membaca maupun yang

271 Hasil wawancara dengan ustadz Sigit Purnama, Wakil Kepala MTsNU PPNU Kotagede, Maret 2008. Beliau adalah alumni Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga dan telah menyelesaikan program Master di Universitas Negeri Yogyakarta. Selain aktif di pesantren Nurul Ummah, beliau juga menjadi tenaga pengajar (dosen) di Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.

272 *Ibid.*

lainya. Beliau juga sangat sederhana. Bahkan saking sederhananya beliau sering ikut masak bersama santrinya sendiri"[273]

Di sisi lain, KH. Asyhari Marzuqi juga lebih suka menggunakan argumentasi yang rasional ketika menanggapi sesuatu, seperti masalah shalat malam dan puasa sunah. Dengan argumentasinya yang rasional, KH. Asyhari Marzuqi bahkan tidak menganjurkan para santrinya untuk rajin melakukan puasa atau melakukan shalat malam, jika kedua hal tersebut justru menjadikan santri ketika menuntut ilmu di sekolah atau di perguruan tinggi badannya lemas dan mengantuk akibat kurang tidur.[274]

Sikap KH. Asyhari Marzuqi yang demikian ini barangkali karena beliau diasuh oleh dua model budaya kependidikan yang secara esensial mengandung nilai-nilai berbeda satu dengan yang lain. Setiap model budaya memiliki kekuatan yang sesuai dengan kebutuhan dan tantangan zamannya. Dua kekuatan budaya itu antara lain: *pertama*, budaya kependidikan tradisional. Ciri fundamental budaya ini adalah kuatnya peranan ulama dan kiai dalam kehidupan masyarakat. Sebagaimana dikatakan Leonard Binder, ulama mampu mempertahankan statusnya sebagai pewaris simbol-simbol Islam. Budaya kependidikan tradisional juga ditandai oleh kuatnya rasa hormat masyarakat terhadap guru. Sebaliknya, guru pun sayang terhadap murid, bahkan orang tua murid. Maka, hubungan guru-murid sangat serasi dan harmonis. Keserasian itulah yang membuat masyarakat segan terhadap guru dan ulama. Sikap semacam itu sebetulnya menunjukkan watak khas masyarakat agraris, di mana salah satu orientasi kulturalnya berupaya menjaga keharmonisan sosial. *Kedua*, budaya kependidikan modern. Ciri khas fundamental budaya ini adalah semangat untuk menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) sebagai landasan pembangunan.[275]

Berkurangnya kadar kharisma pada seorang pemimpin pondok pesantren juga ditemukan di Nurul Ummah. Hal ini banyak ditentukan oleh

---

273 "Almarhum KH. Asyhari Marzuqi Kiai Kharismatik yang Rendah Hati" dalam *Majalah Tilawah* Edisi 10/Tahun XIV/2005, hlm. 17.

274 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, M.Ag., Pembimbing Santri Pelajar PPNU, Maret 2008. Namun demikian, menurut Sigit Purnama, bukan berarti tidak ada santri Nurul Ummah yang menjalankan shalat *tahajud* atau puasa sunnah. Menurutnya justru banyak santri yang menjalankan shalat *tahajud* dan puasa sunah Senin kamis atau puasa dawud. Mereka melakukan shalat *tahajud* ataupun puasa sunnah, bukan karena taat dengan peraturan, tetapi karena didasarkan pada kesadaran individu.

275 Lihat, Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 248-252.

perkembangan pesantren itu sendiri, di mana pesantren membuka sekolah atau madrasah yang tidak melulu mempelajari agama. Perubahan status santri dari hanya sekedar menjadi santri di pondok pesantren dengan status lain yakni sebagai pelajar atau mahasiswa di berbagai perguruan tinggi yang ada di Yogyakarta juga ikut berpengaruh terhadap hal tersebut.

Selain itu, Pondok Pesantren Nurul Ummah terus mengalami perubahan dengan mengakomodir gagasan-gagasan baru dalam bidang pendidikan sehingga kondisi tersebut sedikit banyak berpengaruh terhadap gaya kepemimpinan pesantren. Kepemimpinan yang semula didasarkan pada kharisma semakin memudar, dan cenderung ke arah kepemimpinan yang bersandar pada rasional.

Menurut Chumaidi Syarief Romas, kekuasaan kiai mengalami dilema sosial tatkala menghadapi perubahan-perubahan sosial sebagai akibat dari modernisasi pendidikan. Dilema yang dihadapi kiai ada pada dua permasalahan, yakni yang bersifat kultural dan sosiologis. Permasalahan kultural kekuasaan kiai sebagai kekuasaan yang otonom dan dominan yakni kekuasaan yang melegitimasi dirinya sendiri sebagai refleksi yang ilahi harus berhadapan dengan rasionalisasi kekuasaan kiai di pesantren sehingga menjadi kekuasaan yang bersifat kelembagaan (organisatoris). Dalam hal ini dominasi mutlak kekuasaan kiai ditarik ke dalam kesadaran baru bahwa kekuasaan dapat didistribusikan berdasarkan fungsi yang berbeda (tidak sentralistik). Permasalahan sosiologisnya adalah bahwa relasi sosial yang bersifat tidak simetris (tidak setara) menghendaki kesetaraan dan kesederajatan dalam bentuk demokratisasi kehidupan sosial di kalangan santri.

Dilema ini pada hakikatnya menggambarkan adanya dampak yang dialami oleh peran kiai sebagai *cultural broker* atau *broker* budaya, yang dapat dijelaskan sebagai kecakapan seorang kiai memasuki permainan kekuasaan yang begitu rumit dengan sistem luar yang dominan (kekuasaan nasional, parpol, dan sebagainya) namun pada saat yang sama menggunakan lambang-lambang guna mempertahankan loyalitas para pengikutnya (santri). Kemakelaran kiai di tengah situasi masyarakat yang sedang mengalami transisi dari corak tradisional ke pesantren yang bercorak modern, kekuasaan biasanya bersifat *status quo*.

Dari sudut makro sosiologis, peranan kiai sebagai unsur pusat dari kekuasaan pesantren yang berkorelasi dengan kekuasaan nasional (birokrasi

pendidikan nasional) berakibat posisi kekuasaan sentral kiai telah ditarik ke dalam posisi kepentingan kekuasaan yang lebih dominan (kebijaksanaan pendidikan) sehingga terjadi pergeseran kekuasaan kiai di tengah kehidupan masyarakat. Terbentuknya relasi sosial yang tidak seimbang (tidak simetris) antara kiai dengan kekuasaan nasional (makro) dalam situasi sosial yang tradisional menjadikan kiai sebagai juru bicara kekuasaan nasional, semacam *"khadam"* bagi pelaksanaan gagasan-gagasan dari pusat (nasional), khususnya di bidang pendidikan pesantren. Intervensi gagasan-gagasan yang datang dari pemerintah bahkan dari pusat kekuasaan non-pemerintah lainnya dalam aspek pendidikan, telah menggeser peran sosial kiai sebagai kekuasaan ideologis via pendidikan yang dilaksanakan pada segmen pendidikan formal di pesantren. Pergeseran ini telah menimbulkan kemerosotan dan kemunduran otoritas tradisional.[276]

Menurut Hiroko Horikoshi setidaknya ada tiga faktor penyebab terkait dengan persoalan tersebut: *pertama*, hilangnya kekuatan politik dan ekonomi sebagai akibat pesatnya integritas masyarakat lokal ke dalam sistem nasional yang kompleks; dan *kedua*, ketidakmampuan mereka untuk mengatasi masalah sistem nasional dan lokal; dan *ketiga*, konsekuensi hilangnya relevansi peran mereka baik dalam masyarakat atau sistem nasional.[277]

Dengan demikian adopsi sistem pendidikan nasional ke dalam pendidikan pesantren berdampak pada kemerosotan dan kemunduran otoritas tradisional, meski ketundukan dan hormat santri terhadap kiai masih cukup terasa di pesantren Nurul Ummah. Hubungan kiai-santri dalam komunikasi, di mana santri tidak berani berbicara sambil menatap mata kiai, masih ditemukan di sana. Tetapi di pesantren Nurul Ummah, hubungan santri-kiai semacam itu sedikit mengalami perubahan; disebabkan seringnya terlibat diskusi atau dialog dengan pimpinan pesantren, terutama dalam kajian tafsir yang diselenggarakan setiap habis subuh sampai sekitar jam sembilan yang

276 Dengan mengutip pandangan Irving M. Zeitlin, menurut Chumaidi ada beberapa kemungkinan sebab berkurangnya kepatuhan atau ketaatan santri terhadap kekuasaan kiai: (1) santri dapat memperoleh pelayanan yang sama sehingga relasi dengan kiai dapat menciptakan relasi timbal balik yang sama; (2) santri dapat memperoleh pelayanan yang sama di mana-mana; (3) santri dapat menekan kiai untuk dapat memberikan pelayanan karena yang selama ini terjadi adalah dominasi kiai kepada santri; dan (4) santri yang bekerja *(nyantri)* tanpa mengharapkan pelayanan dari kiai atau karena menemukan beberapa penggantinya (dari dua departemen). Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi*, hlm. 162-163.

277 Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarlim Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 240.

diberikan secara langsung oleh almarhum KH. Asyhari Marzuqi. Perubahan tersebut semakin pula dirasakan sejak diselenggarakannya sekolah atau madrasah yang tidak hanya mempelajari ilmu agama.

Selain itu semakin banyaknya santri yang menjadi siswa dan mahasiswa menampakkan perilaku yang berbeda dengan perilaku santri sebelumnya. Misalnya, dari segi cara berpakaian, dewasa ini mereka memakai celana, hem, sepatu, seragam sekolah, dan tanpa mengenakan peci, sebagaimana layaknya murid sekolah umum. Bahkan ustadz yang mengajar di Madrasah Diniyah Nurul Ummah ada pula yang memakai celana panjang ketika sedang berada di ruang kelas. Namun demikian ketika shalat di masjid al-Faruk, di antara santri masih banyak yang mengenakan sarung, kemeja lengan panjang, dan peci.

Meski ada tanda-tanda ke arah kepemimpinan rasional, tetapi kepemimpinan di Pesantren Nurul Ummah secara keseluruhan belum bisa dikategorikan ke dalam kepemimpinan rasional, di mana kekuasaan atau kewibawaan betul-betul didasarkan pada keluasan dan kedalaman ilmu pengetahuan sang pemimpin. Meninggalnya KH. Asyhari Marzuqi ternyata memunculkan kerinduan santri Nurul Ummah pada sosok pengasuh pesantren yang telaten, penuh perhatian, dan banyak meluangkan waktu bagi para santri untuk berbagai pengalaman dan keilmuan. Dengan corak kepemimpinannya, menjadikan rasa kerinduan di benak santri untuk kembali merasakan suasana hubungan antara kiai-santri sebagaimana yang pernah terjadi pada saat KH. Asyhari Marzuqi masih hidup. Hubungan antara santri dengan pemimpin sangat baik; santri menghargai dan percaya penuh kepada kiai, tidak hanya sebagai pemimpin, tetapi juga sebagai bapak, guru dan teman.

Bahkan K.H. Asyhari Marzuqi memberikan kebebasan luas kepada para pemimpin unit kerja untuk berkreasi dan berbuat apa saja yang dianggap baik bagi kemajuan pesantren dan dirinya, asal perbuatan-perbuatan itu tidak menyimpang dari agama dan tata tertib pesantren. Gaya kepemimpinan Pesantren Nurul Ummah juga lebih bersifat terbuka, sebab semua peraturan atau tata tertib pesantren merupakan hasil rumusan yang melibatkan bawahan, meski dalam batas-batas yang tidak melampaui apa-apa yang telah ditetapkan atau dikehendaki oleh kiai.

C. Sistem Pendidikan dan Kurikulum

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa pondok pesantren Nurul Ummah merupakan pondok pesantren yang menyelenggarakan sistem Pondok

Pesantren dan sekaligus sistem sekolah atau madrasah. Pada awal berdirinya (1986), PPNU memang belum menerapkan sistem sekolah atau madrasah. Sistem yang diterapkan pada saat itu adalah sistem pondok pesantren dengan ciri khas pembelajaran dengan sistem bandongan dan sorogan dengan materi Alqur'an dan beberapa kitab kuning.

Setelah satu tahun berjalan (1987), PPNU mulai mengembangkan sistem klasikal sebagai pendukung sistem pondok pesantren. Hal tersebut dilakukan karena jumlah santri semakin meningkat dan bekal pengetahuan agama mereka bervariasi. Untuk mengatasi persoalan tersebut sistem klasikal segera dibakukan pada tahun 1988, dengan penjenjangan kelas persiapan dua tahun dan kelas madrasah empat tahun (kelas 1 sampai kelas IV).

Semakin bertambahnya jumlah santri yang masuk ke PPNU, mendorong pengelola untuk menerapkan sistem madrasi dalam pendidikan di PPNU. Pada tahun 1991 sistem madrasi diterapkan di PPNU, ditandai dengan berdirinya Madrasah Diniyah Nurul Ummah (MDNU). Sistem madrasi yang diterapkan pada awalnya hanya memfokuskan kajian pada ilmu agama. Semakin banyaknya santri senior dari kalangan mahasiswa dan sarjana (baik IAIN Sunan Kalijaga, IKIP Negeri Yogyakarta dan perguruan tinggi lain), menambah keyakinan pengelola PPNU untuk melebarkan sayap dengan membuka sistem madrasi dengan kajian ilmu agama dan umum. Pada tahun 2001 PPNU membuka Madrasah Aliyah Nurul Ummah (MANU) yang kemudian diikuti berdirinya Madrasah Tsanawiyah Nurul Ummah (MTsNU) pada tahun 2005.

Meski telah menerapkan sistem madrasi dan sistem sekolah, tetapi sistem pondok pesantren yang menjadi ciri khas dari pesantren tradisional (*wetonan* atau *sorongan*) juga masih tetap dilestarikan. Ciri ini sekaligus menguatkan PPNU sebagai pondok pesantren yang menyelenggarakan sistem pondok pesantren dan sekaligus sistem sekolah atau madrasah.

Madrasah Diniyah merupakan satuan pendidikan keagamaan yang menyelenggarakan pendidikan Agama Islam baik yang terorganisir pada lembaga-lembaga pendidikan keagamaan yang berada di dalam pondok maupun yang di luar pondok pesantren. Madrasah Diniyah Nurul Ummah menyelenggarakan pendidikan berjenjang dan Forum Kajian A'la (FKA).

Jenjang pendidikan terdiri dari tiga tingkat yang terbagi menjadi delapan kelas: (1) Tingkat *Awaliyah* (tingkat pertama atau dasar) terdiri dari empat kelas, yaitu kelas I, II, III dan IV. Pada tingkat ini santri mempelajari berbagai

ilmu-ilmu agama yang bersifat dasar, seperti *Alqur'an, Hadiṡ, Tajwid, Fiqh, Tauhid, Akhlak, Tarikh, Nahwu, Sharaf, Qawaidul I'rab, Imla,* dan *Mahfuḍat*. Metode yang digunakan adalah hafalan, *sorogan, bandongan*, dan musyawarah; (2) Tingkat *Wusṭa* (menengah), terdiri dari kelas I dan II. Pelajaran pada tingkat ini bersifat dasar dan pengembangan pelajaran meliputi: *Tafsir, Hadiṡ, Ulum al-Hadiṡ, Ushul al-Da`wah, Ushul Fiqh, Qawaid Fiqh*. Penyampaian Metode semakin bervariasi dengan metode yang mampu meningkatkan daya nalar dan mengembangkan wawasan, seperti presentasi-diskusi dengan makalah; (3) Tingkat *Ulya* (atas), terdiri dari kelas I dan II. Pada jenjang ini dilakukan pengembangan pelajaran dengan penambahan materi *Balaghah, Mantiq, Tasawuf, Tarikh Tasyri', Faraid*, penerbitan. Metode yang digunakan sama seperti tingkat *wust}a.* Sebagai tugas akhir, santri kelas II *Ulya* diwajibkan menyusun risalah berbahasa Arab sebagai syarat kelulusan dari MDNU.

Untuk sistem persekolahan, pesantren Nurul Ummah juga membuka Madrasah Aliyah Nurul Ummah (MANU) dan Madrasah Tsanawiyah Nurul Ummah (MTsNU) yang merupakan lembaga pendidikan formal berciri khas Islam. MANU menggunakan kurikulum Departemen Agama, Departemen Pendidikan Nasional dan kepesantrenan. Untuk memberi nilai tambah, khususnya bagi santri/siswa MANU pengelola juga menyediakan program mahir bahasa Arab dan Inggris serta komputer.

Selain Madrasah Diniyah, Madrasah Aliyah dan Madrasah Tsanawiyah, di pesantren PPNU juga ada pengajian kitab dan majelis taklim. Pengajian kitab merupakan pengajian bandongan yang dilaksanakan setiap *ba'da* Isya' (puku1 20.15-21.15 WIB) dan *ba'da* Shubuh (pukul 05.00-06.00 WIB). Kitab-kitab yang dikaji adalah *Bugyah al-Mustarsyidîn Fiqih Minhaj al-Gaṣidîn, shahih Bukhari, Alfiyah ibnu Aqil* (*ba'da* Isya'), dan untuk *ba'da* Shubuh adalah tafsir *al-Marâgî* dan *Ṣafiyah at-Tafâsir*. Sedangkan Majelis Ta'lim merupakan lembaga pendidikan yang ada di tengah-tengah masyarakat yang dijadikan sebagai media untuk memberikan pendidikan bagi masyarakat sekitar pesantren. Kegiatan majelis ta'lim dilaksanakan secara rutin pada Ahad pagi dan sore.

Penjenjangan pesantren Nurul Ummah, penjenjangan dalam pendidikan tidak didasarkan pada jenjang kitab, tetapi sudah menggunakan model kelas atau jenjang yang dikelompokkan ke dalam tiga jenjang, yaitu jenjang *awaliyah, wusṭa* dan *ulya*. Jenjang *awaliyah* dibagi menjadi empat tingkatan, yaitu *awaliyah* I, II, III dan IV. Demikian pula pada jenjang *wust}o* dan *ulya*,

juga masih terbagi lagi ke dalam jenjang *wust}o* I dan II; jenjang *ulya* I dan II.[278] Setiap jenjang ditempuh dalam waktu satu tahun, sehingga dibutuhkan waktu delapan tahun untuk bisa menyelesaikan pendidikan *diniyah* di PPNU. Namun demikian, karena input santri tidak homogen, maka ada juga santri yang langsung masuk ke jenjang *awaliyah* IV atau bahkan jenjang *wusṭa*, sehingga tidak lagi membutuhkan waktu lama untuk menyelesaikan pendidikan di MDNU.

Dalam kurun waktu selama delapan tahun, para santri dihadapkan pada berbagai macam materi kajian kitab yang tersusun dalam kurikulum MDNU, seperti: bahasa Arab, *Nahwu, Ṣaraf, Imla', Fiqh, Qira'atul Kutub,Tajwîd, Hadiṡ, Mahfuḍat, Akhlaq, Tauhid, Tarîkh, Uṣul Fiqh, Tafsir,'Ulum al- Qur'ân, 'Ulum al-Ḥadiṡ, Ushul al-Dakwah, Aswaja, Tarîkh Tasyri', Qawaid Fiqh, Mantiq, Balaghah,* dan tasawuf dengan berbagai macam kitab yang sesuai dengan materi-materi tersebut.[279]

Selain MDNU, di PPNU juga ada Forum Kajian A'la (FKA) yaitu sebuah forum kajian yang diperuntukkan bagai para santri yang telah menyelesaikan program Madrasah Diniyah (pasca MDNU). FKA sebenarnya merupakan forum kajian yang dipersiapkan untuk pembentukan Ma'had Aly, yang direncanakan menjadi program wajib sebagai kelanjutan MDNU. Forum ini dibimbing langsung oleh kiai dan diikuti oleh santri yang sudah lulus MDNU. Kitab-kitab yang dikaji meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti *Tafsir, Fiqih, 'Ulum al-Qur'ân*. Kajian yang sedang berlangsung saat ini adalah kitab *al-Itqon* karya al-Suyuṭi, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* karya Wahbah al-Zuhayli dan *Fî Ẓilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthub.[280]

Kegiatan pembelajaran di PPNU dilaksanakan selama enam hari dalam seminggu dengan mengambil libur pada hari Jum'at. KBM terbagi dalam jam-

278 Untuk PPNU Putri jenjang pendidikan terdiri dari 3 (tiga) tingkat yang terbagi menjadi delapan kelas, dengan jenjang: (1) *I'dad* (persiapan) terdiri dari 1 kelas, dengan target pendidikan adalah mempersiapkan siswi-siswi MDNU yang masih belum menguasai kemampuan dasar baca tulis arab; (2) *Marhalah `Ula* (pertama) terdiri dari 1 kelas, dengan target pendidikan adalah membentuk lulusan yang mampu membaca dan menulis Arab serta mengenal nilai-nilai dasar keislaman; (3) *Marhalah Tsaniyah* (kedua) terdiri dari 3 kelas, dengan target pendidikan adalah membentuk lulusan yang mampu menguasai gramatika dan cara penerapannya serta memahami isi-isi kitab-kitab dasar keislaman; (4) *Marhalah Tsalitsah* (ketiga) terdiri dari 3 (tiga) kelas, dengan target pendidikan adalah membentuk lulusan yang terampil membaca dan memahami kitab-kitab dasar keislaman serta mampu mengembangkannya. Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah,* hlm. 31.

279 Lihat, dokumen Kurikulum Madrasah Diniyah Nurul Ummah Pondok Pesantren Nurul Ummah Kotagede Tahun Ajaran 1427-1428 Hijriah/2006-2007 Masehi.

280 Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah,* hlm. 29-30.

jam pelajaran dengan alokasi waktu 60 menit. Rata-rata kegiatan pembelajaran yang berlangsung dalam satu hari terdiri atas dua atau tiga jam pelajaran, kecuali hari ahad, menjadi 4 (empat) jam pelajaran. Dengan demikian jumlah jam pelajaran per minggu adalah 19 jam pelajaran. Waktu KBM pada jam I pukul 16.00-17.00 WIB (*ba'da* shalat 'Ashar), jam II pukul 18.30-19.30 WIB (*ba'da* shalat Maghrib), dan jam III pukul 20.30-21.30 WIB (*ba'da* shalat Isya). Pada Hari Ahad ditambah satu jam pelajaran yaitu pukul 08.00-09.00 WIB. Sedangkan KBM bagi tingkat *wusṭa* dan *ulya* terdiri dari 2 (dua) jam pelajaran, sehingga jumlah jam pelajaran per minggu adalah 12 jam pelajaran. Waktu KBM pada jam I pukul 16.00-17.00 WIB (*ba'da* shalat `Ashar), jam II pukul 18.30-19.30 WIB (*ba'da* shalat Maghrib). Sedangkan jam III puku1 20.30-21.30 WIB (*ba'da* shalat Isya' santri tingkat *wusṭa* dan *ulya* mengikuti pengajian kitab.

Selain kegiatan rutin mingguan, PP. Nurul Ummah juga memiliki kegiatan tahunan. Program tahunan ini dilaksanakan secara bersama-sama antara PPNU putra dan PPNU putri. Meskipun dalam satu acara yang sama, tapi masing-masing membentuk kepanitiaan sendiri-sendiri. Hal ini untuk melatih bagaimana berorganisasi dan bekerja dengan sistem kemitraan. Antara kedua belah pihak tidak ada yang superior atau lebih penting dari yang lain. Program tersebut antara lain: Orientasi dan Pengenalan Pondok Pesantren Nurul Ummah OP3NU), Ramadhan Fil Ma'had (RFM), Pesantren Kilat, serta Haflah Akhirissanah dan Harlah.[281]

281 **OP3NU** merupakan kegiatan wajib bagi santri baru atau santri lama yang belum mengikuti OP3NU. Kegiatan ini ditujukan untuk mengenalkan seluruh komponen PPNU kepada santri baru, agar mereka dapat memahami PPNU secara menyeluruh dan mendalam. Materi yang disampaikan meliputi: Aswaja, Kepesantrenan, Etika Santri dan Wawasan Almamater. Metode yang digunakan adalah ceramah, diskusi, pendalaman materi, permainan, simulasi, renungan malam, dan ziarah. **RFM** merupakan kegiatan pengajian dalam rangka mengisi bulan suci Ramadhan, yang sering dikenal dengan istilah Ngaji Pasaran. Pada bulan Ramadhan kegiatan di Madrasah Diniyah Nurul Ummah (MDNU) libur, tetapi waktu liburan Ramadhan dimanfaatkan untuk mengaji yang wajib diikuti oleh setiap santri. Selain itu, masyarakat umum juga boleh mengikuti. Kitab-kitab yang dikaji meliputi kitab kuning (klasik) dan kitab putih (kontemporer). Kegiatan RFM berlangsung selama 20 hari terhitung sejak tanggal 1 Ramadhan. Kegiatan **Pesantren Kilat** yang diselenggarakan di PPNU dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu Pesantren Liburan Pelajar (PLP), Pesantren Liburan Pelajar Ramadhan (PLPR), Pesantren Kilat Ramadhan (PKR), dan Pesantren Kilat Ramadhan Desa Binaan. *Pertama*, Pesantren Liburan Pelajar (PLP) merupakan kegiatan pesantren kilat pada masa liburan panjang sekolah. Kegiatan ini terbuka bagi para pelajar putra maupun putri setingkat SD, SMP, dan SMU yang ingin mengisi liburan. Program belajar PLP ini disusun secara sistematis dengan materi: Alqur'an, Hadiś, Aqidah, Akhlak, Fiqh, Bahasa Arab, Bahasa Inggris, doa-do'a, Shalawat, qiraah dan Kaligrafi. Metode yang digunakan bervariasi, meliputi: ceramah, diskusi, bermain, cerita, dan simulasi. PLP kemudian diganti nama menjadi Pesantren Liburan Pelajar Ramadhan (PLPR). *Kedua*, Pesantren Kilat Ramadhan (PKR) adalah kegiatan pesantren kilat yang

D. Tata Tertib Pesantren

Pada pesantren Nurul Ummah Kotagede kehidupan santri diikat dengan tata tertib, yang di dalamnya terkandung kewajiban, larangan, anjuran, dan sanksi. *Pertama*, kewajiban. Para santri Nurul Ummah wajib: menjunjung tinggi nama baik Pondok Pesantren; bersikap sopan kepada pengasuh, ustadz-ustadzah dan sesama santri sesuai dengan ketentuan *syar'i*; sopan dalam berpakaian dan bertutur kata; mengikuti kegiatan-kegiatan yang telah ditentukan Pondok Pesantren; mengikuti kegiatan Madrasah Diniyah Nurul Ummah; mengikuti shalat jamaah lima waktu di Masjid; mohon ijin kepada pengasuh/pengurus bila meninggalkan lingkungan Pondok Pesantren sesuai dengan ketentuan yang berlaku; menjaga kebersihan dan ketertiban lingkungan Pondok Pesantren; menciptakan suasana tenang di Pondok Pesantren; menerima tamu di tempat yang telah ditentukan; dan meminta ijin kepada pengurus, bila tamu akan bermalam.

Kedua, larangan. Para santri dilarang: melakukan perbuatan yang bertentangan dengan ketentuan *syar'i*; berhubungan dengan selain *mahram* kecuali ada *hajat syar'i*; menggunakan/mengambil sesuatu tanpa seizin pemiliknya; mengadakan dan atau mengikuti segala bentuk kegiatan tanpa melalui kepengurusan Pondok Pesantren; melakukan perbuatan yang merugikan nama baik Pondok Pesantren.

Ketiga, anjuran. Beberapa amalan yang dianjurkan kepada para santri adalah: memperbanyak membaca al-Qur'ân dan ibadah-ibadah sunnah lainnya; memanfaatkan waktu-waktu senggang untuk belajar dan musyawarah; dan mengembangkan bakat, minat dan kreativitas.[282]

---

dilaksanakan pihak sekolah yang ingin mengisi salah satu kegiatan sekolahnya di pondok dalam rangka mengisi bulan Ramadhan. Dalam hal ini, PPNU hanya sebagai partner dari pihak sekolah. Semua hal yang berkaitan dengan pendidikan ditangani langsung oleh panitia dengan melibatkan santri dan ustadz PP. Nurul Ummah sebagai tenaga pengajar. *Ketiga*, Pesantren Kilat Ramadhan Desa Binaan merupakan kegiatan yang dikhususkan bagi siswa-siswa kelas I (satu) Ulya Madrasah Diniyah Nurul Ummah selama 20 hari di bulan Ramadhan. Kegiatan ini bertempat di desa-desa Kabupaten Gunung kidul dan Kabupaten Bantul. Tujuan dari kegiatan ini adalah sebagai wahana berlatih, bermasyarakat dan mengamalkan ilmu yang telah dipelajari di pondok pesantren. Pekan **Haflah Akhirissanah** dan **Harlah** diadakan secara rutin tiap tahun dalam rangka memperingati hari lahir Pondok Pesantren Nurul Ummah dan akhir tahun ajaran Madrasah Diniyah Nurul Ummah. Lihat, Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah*, hlm. 55-59.

282 Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah*, hlm. 113.

E. Tradisi Pesantren

Tradisi yang muncul dalam pesantren Nurul Ummah tidak bisa dipisahkan dari tradisi keilmuan yang tercermin dari kurikulum pesantren. Selain itu latar belakang pendidikan pengasuh pesantren Nurul Ummah dan keikutsertaan serta posisi beliau sebagai *mursyid* tarekat *Syattariyah* juga ikut mempengaruhi tradisi di pesantren Nurul Ummah.[283]

Namun demikian, nuansa ketarekatan di pesantren Nurul Ummah tidak begitu kentara. Amalan-amalan *dzikir* yang diajarkan untuk diamalkan para pengikut tarekat *Syattariyah* memang tidak terlalu memberatkan. Amalan tersebut di antaranya adalah membaca *tahlil* sebanyak 100 kali pada setiap habis shalat Isya' dan Subuh.[284] Meskipun amalan dalam tarekat *Syathariyyah* tampaknya ringan, tetapi dengan telah melakukan baiat seorang penganut harus terus menerus mengamalkan. Jika lalai mengamalkan karena lupa, maka harus mengganti sejumlah bilangan *dzikir* yang lupa dikerjakan.[285]

Pada saat almarhum KH. Asyhari Marzuqi masih hidup, para santri yang telah menyelesaikan pendidikan di madrasah diniyah tingkat *ulya*, di*baiat* menjadi pengikut tarekat *Syattariyah*. Tetapi hal tersebut bukan sesuatu yang wajib, karena hanya santri yang merasa siap dan sanggup yang akan di*baiat*.

Tradisi lain yang terus dilestarikan adalah: *shalawatan* dan puji-pujian, *mujahadah, haflah akhirissanah*, ziarah kubur, dan lain sebagainya. Tradisi *shalawat* atau puji-pujian. Pembacaan *shalawat* atau puji-pujian meski bukan menjadi ciri mutlak bagi kalangan Islam tradisional, tetapi memang diakui secara luas oleh masyarakat, jika kalangan Islam yang senang dengan tradisi semacam ini adalah kalangan Islam tradisional (NU). Tradisi *shalawatan* atau

---

283 Jika dirunut silsilah kemursyidan dari tarekat Syathariyyah yang akhirnya sampai kepada KH. Asyhari Marzuqi adalah dari ayahandanya KH. Ahmad Marzuqi yang memperoleh kemursyidan dari Muhammad Romli dari syeikh Muhammad Abdur Rauf dari syaikh Asy'ari dari syaikh Muhammad As'ad dari syaikh Sa'id Thahiri al-Madani dari syaikh Ibrahim Thahir dari syaikh Muhammad Thahir,.....dari Ja'far Shadiq dari imam al-Baqir dari imam Zainal Abidin dari imam Husein Syahid dari sayyidina Ali bin Abu Thalib R.A. dari Nabi Muhammad SAW dari sayyidina Jibril a.s. dari Allah saw. Lihat, KH. Ahmad Marzuqi, *Buku Tanda Anampi Ijazah Thariqah Syathariyyah*.

284 Dalam buku "Tanda Anampi Ijazah Thoriqah Syathariyyah" dari al-Mukarram Syaikh KH. Ahmad Marzuqi, disebutkan bahwa kepada penganut tarekat Syathariyyah setelah selesai dzikir Isya' dan Subuh dianjurkan untuk membaca surat al-Fatehah yang ditujukan kepada arwah para syaikh, ahli silsilah, dan Nabi Muhammad SAW serta para sahabat beliau. Setelah itu kemudian membaca niat dzikir untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan seizin gurunya, kemudian membaca tahlil 100 kali, dst.

285 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, Wakil Kepala MTsNU PPNU, Maret 2007 dan ustadz Kadirun, Lurah Pondok di PPNU, April 2007.

puji-pujian ini mudah dikenali seusai dikumandangkannya *adzan* pada waktu-waktu *shalat rawatib*. *Shalawatan* juga bisa ditemukan dalam acara-acara rutin pesantren, seperti pada saat *dziba'an, barzanji*, atau pengajian-pengajian rutin baik yang sifatnya rutin maupun yang akbar.

Pada pesantren Nurul Ummah *shalawat, berzanji* dan *dziba'* memiliki jadwal tersendiri. Kegiatan-kegiatan tersebut dilaksanakan pada malam Jum'at setiap selapan sekali. Setiap kegiatan tidak rutin dilaksanakan setiap malam Jum'at, karena dalam satu *selapan* (lima minggu) malam Jum'at digunakan untuk beberapa kegiatan secara bergantian.[286]

Kegiatan *mujahadah* dilaksanakan pada setiap malam Jum'at Wage (berupa *shalat tasbih*) dan Jum'at Pon (berupa majelis *dzikir*)[287], dengan mengambil tempat di Masjid Al-Faruk. Dalam kegiatan tersebut, baik santri putra maupun putri bergabung menjadi satu. Santri putra di lantai satu dan halaman masjid sedangkan santri putri di bilik sebelah selatan masjid al-Faruk.

Menurut lurah pondok, Kodirun, tradisi *mujahadah* sudah dimulai sejak KH. Asyhari Marzuqi masih hidup. Menurutnya, kegiatan tersebut dilaksanakan karena ada banyak hajat-hajat yang harus di*mujahadahi*, baik hajat yang terkait dengan santri, keluarga ustadz, maupun keluarga kiai.[288] Dengan kata lain, tujuan dari *mujahadah* adalah bermunajat kepada Allah untuk mencapai kebahagiaan dan keselamatan, khususnya bagi keluarga kiai dan para ulama pada umumnya, baik di dunia maupun di akhirat, agar memperoleh kekuatan dari Allah swt. dalam menghadapi tantangan duniawi, serta terkabulnya do'a dan usaha kiai dalam membimbing pesantren, baik fisik-materiil maupun rohani.[289]

Dalam *mujahadah*, santri dibagi menjadi beberapa bagian dengan tugas berbeda-beda. Tiga *ṣaf* awal, diberi tugas membaca surat *al-Ikhlas* tiga kali putaran *tasbih*. *Ṣaf* belakangnya membaca *an-Nâs, al-Falaq, al-Fâtiḥah*. Bagi santri putri yang ada di bilik masjid diberi tugas membaca ayat kursi, sedangkan yang di luar masjid diberi tugas membaca *shalawat*.[290]

---

286 Hasil wawancara dengan Sigit Purnomo Waka MTsNU PP. Nurul Ummah dan beberapa santri Nurul Ummah Kotagede, Januari 2008.

287 Tim Revisi, *Panduan PPNU*, hlm. 45.

288 Koran Nurul Ummah Edisi 37 Th 1, 15 Februari 2008, "Lampu Hidup-Mati, Mujahadah Ngorok", hlm. 1.

289 Lihat, Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi: Gagasan Kekuasaan Kiai, Mitos Wali hingga Broker Budaya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), hlm. 34.

290 Koran Nurul Ummah Edisi 37 Th 1, 15 Februari 2008, "Lampu Hidup-Mati", hlm. 1.

Sedangkan *haflah akhirissanah* dan *harlah* dilaksanakan di pesantren Nurul Ummah setiap mengakhiri kegiatan pembelajaran pada satu tahun ajaran. Kegiatan ini biasanya diisi dengan berbagai macam aktivitas, seperti: ceramah-dialog, *sema'an al-Qur'ân*, pengajian umum, *bazar*, pentas seni dan aneka lomba (lomba baca kitab, pidato, musyawarah kitab, pesona *haflah*, kamar berseri, seni kaligrafi, penulisan artikel, puisi, cerpen, dan lain-lain.[291]

Ziarah Kubur juga merupakan tradisi rutin yang selalu dilaksanakan di pesantren Nurul Ummah. Ziarah ke makam almarhum KH. Asyhari Marzuqi dilakukan setiap malam Jum'at. Untuk santri pelajar, ziarah makam dilakukan pada siang hari setelah menunaikan ibadah Jum'at. Seusai s}alat Isya' atau s}alat Jum'at, salah seorang santri senior segera memimpin *z\ikir*, *tahlil* dan do'a di makam almarhum KH. Asyhari Marzuqi yang terletak di sebelah utara masjid Al-Faruq. Ziarah juga dilakukan para santri senior ke makam almarhum KH. Ahmad Marzuqi di Giriloyo, pada setiap hari Jum'at *ba'da* s}alat subuh.[292]

Haul juga selalu ditradisikan setiap tahun di pesantren Nurul Ummah untuk memperingati wafatnya KH. Asyhari Marzuqi. Dalam buku "Wawasan Islam Menggapai Kehidupan Qur'ani", KH. Asyhari Marzuqi mengatakan bahwa *haul* memang bukan merupakan syariat Islam. *Haul* hanyalah tradisi yang baik (*'urf ṣâliḥ*) atau *bid'ah ḥasanah* yang dilestarikan oleh kalangan Nahdlatul Ulama (NU), karena di dalamnya ada kegiatan-kegiatan yang baik seperti *ziarah al qabri, majlis al ilmi, majlis żikir*, *semaan al-Qur'ân*, mendoakan dan menghadiahkan pahala *qiraat al-Qur'ân* dan *żikir* kepada ulama yang di*hauli* serta kepada mukminin mukminat, *birrul walidain*, dan silaturahmi.[293]

4. Pondok Pesantren Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah

A. Sejarah Perkembangan

Pada tahun 1968 ketika Ketua PP. Muhammadiyah, K.H.M. Faqih Usman, meninggal dunia, jabatan Ketua PP Muhammadiyah dilanjutkan KH. Abdur Rozak Fachrudin (AR. Fachrudin).[294] Pada periode kepengurusan tersebut Ketua PP. Majelis Tarjih dipegang oleh KH. R.M. Wardan Diponingrat. KH. Umar Afandi merupakan salah satu anggota dari majelis tersebut.

---

291 Tim Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah,* hlm. 58-59.

292 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, Wakil Kepala MTsNU PPNU Kotagede, 12 Maret 2008.

293 Asyhari Marzuqi, *Wawasan Islam Menggapai Kehidupan Qur'ani* (Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2003), hlm. 90-98.

294 Panitia Muktamar Muhammadiyah ke 42, *Buku Panduan Muktamar Muhammadiyah ke 42, 15-19 Desember 1990 di Yogyakarta*, hlm. 43.

Ketika menjadi anggota PP. Majelis Tarjih, KH. Umar Afandi dan beberapa kiai yang duduk di lembaga tersebut sebenarnya sudah berpikir untuk mendirikan lembaga khusus yang mendidik calon-calon ulama. Gagasan tersebut dilatarbelakangi oleh keprihatinan KH. Umar Afandi terhadap krisis ulama di lingkungan Muhammadiyah.[295] Beliau juga merasa prihatin dengan banyaknya ulama di kalangan Muhammadiyah yang sudah udzur. Di sisi lain generasi muda Muhammadiyah miskin dalam penguasaan kitab-kitab berbahasa Arab.

Pada saat itu di lingkungan Muhammadiyah telah berdiri beberapa lembaga yang notabene merupakan sarana bagi pendidikan kader. K.H.A. Dahlan melalui lembaga Qismul Arqa[296] juga melakukan upaya pembentukan kader di lingkungan Muhammadiyah. Pada tahun 1951 PP. Majelis Tabligh Muhammadiyah mendirikan Akademi Tabligh Muhammadiyah (ATM), untuk mendidik calon-calon muballigh Muhammadiyah yang cakap.[297] Selain itu, untuk membina tenaga ahli dalam bidang khusus, Majelis Tabligh PP. Muhammadiyah juga mendirikan Madrasah Muballighin.[298]

---

295 Pada tahun 1960-an Muhammadiyah banyak ditinggalkan oleh para ulamanya. Khususnya di Yogyakarta, tercatat dengan telah meninggalnya, KH. Ahmad Badawi, KH. Muqaddas Syuhada, dan KH. Ahmad Hanan. Hasil wawancara dengan Wiharto, 28 Desember 2007. Wiharto adalah salah satu alumni PUTM angkatan ke 1 proyek PWM Propinsi DIY. Beliau juga alumni dari Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, Jurusan Kependidikan Islam. Saat ini telah menamatkan pendidikan jenjang S-2 dan berprofesi sebagai Guru PAI di SMKN Jetis Yogyakarta.

296 Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta mula-mula didirikan oleh KHA Dahlan pada tahun 1920 dengan nama *"Qismul Arqa"*, atau sering pula disebut *"Hogere School"*, yang berarti sekolah menengah tinggi. Tahun 1921 nama tersebut diganti dengan *"Kweekschool Islam"*, lalu berubah lagi menjadi *"Kweekschool Muhammadiyah"*. Pada Kongres Muhammadiyah tahun 1930 di Yogyakarta kedua sekolah guru ini diganti namanya menjadi "Madrasah Mu'allimin" untuk putra dan "Madrasah Mu'allimat" untuk putri.

297 ATM (Akademi Tabligh Muhammadiyah) didirikan oleh tokoh-tokoh besar seperti KH. Kahar Muzakir dan Prof. Farid Ma'ruf. ATM setaraf dengan akademi. Orientasi pendidikan ATM adalah membentuk atau mencetak muballigh; setelah selesai pendidikan dikirim ke daerah-daerah dalam jangka waktu 2-3 tahun lebih. Di antara para peserta yang dikirim ke pelosok/daerah bahkan akhirnya ada yang tidak kembali ke Yogyakarta karena menikah dengan warga setempat. Alumni ATM bisa mengambil kuliah lanjutan ke PTAIN. Meski secara resmi ATM didirikan oleh PP. Majelis Tabligh Muhammadiyah, tetapi pengelolaan ATM diserahkan kepada sebuah TIM. Ketika ATM dikelola oleh tokoh-tokoh yang lebih muda, ATM dirubah menjadi FIAD (Fakultas Ilmu Agama dan Dakwah). Tetapi pada tahun 1980-an ketika muncul UMY, FIAD agak tertatih, karena orang lebih banyak memilih ke PT yang lebih mapan. Akhirnya FIAD digabung ke UMY menjadi FAI (Fakultas Agama Islam). Hasil wawancara dengan Ustadz Suprapto Ibnu Juraimi, 10 Januari 2008.

298 Madrasah Mubalighin setaraf dengan Tsanawiyah dan Aliyah, dengan mata pelajaran dominan pada ilmu agama. Madrasah ini mirip dengan madrasah diniyah. Para siswa yang ikut dalam

Meski demikian, tetapi KH. Umar Affandi memiliki keinginan sangat kuat untuk mendirikan lembaga pendidikan calon ulama yang berbeda dengan yang telah ada. Pada tahun 1968, dalam rapat pengurus Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, Kiai Haji Umar Afandi mengajukan usul agar Muhammadiyah mendirikan lembaga pendidikan yang khusus mempersiapkan calon ulama Muhammadiyah yang mumpuni dalam penguasaan kitab berbahasa Arab. Tetapi usulan tersebut kurang mendapat tanggapan yang serius. PP Muhammadiyah berpandangan lebih baik memaksimalkan peran Mu'allimin Muhammadiyah dari pada membentuk lembaga baru.[299]

Meski gagasannya tidak mendapat respon yang positif, Kiai Umar Afandi tetap berkeinginan untuk mendirikan lembaga baru. Tekad tersebut ternyata mendapat dukungan dari Kiai Hadjid dan beberapa ulama di lingkungan Muhammadiyah.[300] Dukungan tersebut semakin menguatkan niat KH. Umar Afandi untuk merealisasikan gagasannya. KH. Umar Afandi pun mengajak musyawarah para kiai, di antaranya Kiai Baqir Sholeh, Kiai Hadjid, dan Kiai Wardan, untuk menentukan dasar, arah atau tujuan dan materi yang akan diajarkan beserta kemungkinan para kiai yang bisa memberikan kontribusi keilmuan dalam bidang-bidang tersebut. Maka tersusunlah rancangan materi (kurikulum) yang akan digunakan dalam pembelajaran.[301]

Sambil menunggu respon dari PP. Majelis Tarjih, pada tahun 1968, Kiai Umar Afandi membuka lembaga Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah. Suprapto Ibnu Juraimi, yang telah memiliki kedekatan secara personal dengan KH. Umar Afandi segera menyebarkan informasi tersebut pada beberapa kader Muhammadiyah. Usaha tersebut tidak sia-sia, karena berhasil menarik minat dua belas orang untuk menjadi santri PUTM. Kedua belas santri segera diminta untuk mengucapkan "baiat pendidikan". Isi dari baiat tersebut adalah bahwa para santri diminta berjanji akan bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu

---

proses pembelajaran, sebagian besar adalah para pembantu di lingkungan Suronatan, kauman Yogyakarta.

299 Hasil wawancara dengan ustadz Syatibi, Staf Pengajar PP.PUTM, Maret 2007. Ustadz Syatibi adalah menantu KH. Umar Afandi. Beliau merupakan alumni PUTM angkatan I. Sebelum menjadi santri PUTM, beliau telah menyelesaikan program doktoral di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga. Saat ini telah purna tugas, setelah sebelumnya menjadi Hakim Agama di Madura.

300 Hasil wawancara dengan Wiharto, Desember 2007.

301 Tidak ditemukan dokumen kurikulum PUTM pada fase awal. Tetapi menurut penuturan ustadz Zaini Munir, untuk kajian kitab di PUTM dari dulu sampai sekarang sama, yang berubah adalah kajian keilmuan pelengkapnya.

dan lebih mengutamakan pendidikan di PUTM dari pada lainnya.[302] Dengan *baiat* tersebut, maka beberapa santri harus rela meninggalkan bangku kuliah yang telah dijalani, untuk berkonsentrasi belajar di PUTM.[303] Pada enam bulan pertama dari masa pendidikan di PUTM, para santri harus membiayai kebutuhan hidupnya sendiri, meskipun untuk asrama para santri tidak dipungut biaya, karena mereka bisa memanfaatkan kamar yang ada di samping masjid at-Taqwa Muhammadiyah di Suranatan. Kegiatan pendidikan dilaksanakan di Masjid at-Taqwa Muhammadiyah Suranatan. Setelah berjalan enam bulan, oleh PP. Majelis Tarjih, PUTM dijadikan sebagai bagian dari proyeknya, sehingga santri tidak lagi terbebani biaya hidup, karena ada dermawan yang menjamin kebutuhan makan mereka.[304]

Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah tertarik menjadikan PUTM sebagai bagian dari proyeknya setelah melihat kemampuan dan keseriusan KH. Umar Afandi dalam mendidik para santri, sehingga dalam waktu yang sangat singkat, yakni dua minggu, para santri telah menguasai kitab Jurumiyah. Kiai Baqir Sholeh, yang di lingkungan ulama Muhammadiyah dikenal sebagai ahli bahasa, juga mengakui hal tersebut, setelah secara langsung mengamati aktivitas pembelajaran yang dilakukan KH. Umar Afandi.[305]

Setelah para santri menguasai dasar-dasar bahasa Arab (*qawa'id*), kemudian memasuki pemahaman kitab, Kiai Umar Afandi mulai memanfaatkan keahlian dari Kiai Hadjid (ahli tafsir), Kiai Wardan Diponingrat, Kiai Aslam Zainuddin, Kiai Bakir Sholeh, dan lain sebagainya.[306]

Program pendidikan PUTM yang demikian ketat dan antusiasme yang sangat tinggi dari Kiai Haji Umar Afandi, di satu sisi menjadikan proses penguasaan santri terhadap *qawa'id* dan kitab lebih cepat. Namun di sisi lain, tidak semua santri mampu bertahan untuk menyelesaikan program

302 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraimi, Direktur PP. PUTM, Januari 2008

303 Di antara santri yang rela meninggalkan bangku kuliah demi menuntut ilmu di PUTM adalah ustadz Syatibi dan ustadz Suprapto Ibnu Juraim.

304 Hasil wawancara dengan Ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 10 Januari 2008.

305 *Ibid*.

306 Kiai Aslam Zainuddin (mengajar *Risâlah Tauhîd*); Kiai Wardan Diponingrat (mengajar adab dan ilmu mantiq); Kiai Jamhari (mengajar Subulus Salam); KH. Baqir Sholeh (mengajar bahasa Arab); Kiai Hadjid (mengajar tafsir). KH. Umar Afandi lebih banyak memegang kitab kuning yang terkait dengan ilmu alat, seperti nahwu dan shorof, di samping juga mengajar tafsir. Beberapa materi tambahan yang tidak terkait dengan kitab kuning juga diberikan. Materi-materi tambahan tersebut di antaranya adalah bahasa Indonesia (ustadz Asdi Saridan), bahasa Inggris, Ilmu Falak (ustadz Bidrun), Akhlak (Kiai Dalhar), dan Kemuhammadiyahan (ustadz Haiban Hadjid). Hasil wawancara dengan ustadz Syatibi dan ustadz Hamdan Hambali, pada tanggal 12 dan 15 Februari 2007.

pendidikan di PUTM. Maka dari kedua belas santri angkatan pertama PUTM, hanya ada lima yang dinyatakan lulus mengikuti pendidikan di PUTM.[307]

Melihat kenyataan demikian, maka PP. Muhammadiyah merasa kurang puas. Dalam pandangan PP. Muhammadiyah proyek yang cukup bergengsi mestinya bisa melahirkan banyak ulama, bukan hanya sekedar lima saja. Berbeda halnya dengan Kiai Umar Afandi. Beliau tidak mempersoalkan berapa jumlah santri yang harus lulus dari pendidikan di PUTM. Sebab untuk menjadi ulama dibutuhkan seleksi yang ketat, termasuk ketika dalam proses pendidikan, sehingga kelak ketika sudah terjun di dalam masyarakat benar-benar memiliki landasan keilmuan yang matang. Ketidakpuasan PP. Muhammadiyah berdampak pada proses pembiayaan PUTM angkatan berikutnya, karena PP. Muhammadiyah tidak lagi menjadikan PUTM sebagai bagian dari proyeknya.[308]

Meski dari sisi finansial tidak lagi mendapat bantuan dari PP. Muhammadiyah, Kiai Umar Afandi tetap antusias untuk membuka angkatan II PUTM. Biaya pendidikan, di samping ditopang sendiri, juga diupayakan dari beberapa dermawan yang masih bersedia memberikan bantuan finansial. Pada angkatan kedua, beberapa kiai di lingkungan Muhammadiyah juga tetap memberikan dukungan secara akademik.[309]

Dengan kurikulum yang sangat padat dan model pembelajaran yang menuntut keseriusan ekstra dari para santri, satu demi satu santri angkatan kedua juga berguguran. Sebenarnya ada satu santri yang mampu bertahan, tetapi karena ia diketahui merangkap kuliah di Fakultas Ilmu Agama dan Dakwah (FIAD), maka ia pun diminta memilih salah satu, PUTM atau FIAD. Ketika santri tersebut memilih FIAD, maka pada saat itu juga Kiai Umar Afandi menganggap santri tersebut sudah tidak layak untuk meneruskan pendidikan

307 Mereka itu adalah Suprapto Ibnu Juraim, Syatibi, Ilyas Yunus, Muhammad Ali, dan Abdullah Said. Setelah mengajar selama dua tahun di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah, Suprapto Ibnu Juraim ditugaskan oleh PP. Muhammadiyah ke Palu, Sulawesi Tengah, untuk mendirikan pondok pesantren Muhammadiyah di tempat tersebut. Abdullah Said ditugaskan oleh PP. Muhammadiyah di wilayah Kalimantan Tengah untuk menjadi tenaga da'i, tetapi kemudian beliau justru berhasil mendirikan pondok pesantren Hidayatullah yang sampai sekarang gaungnya cukup dikenal di berbagai pelosok Indonesia. Syatibi yang kebetulan diambil menantu oleh KH. Umar Afandi membantu kegiatan pendidikan di PUTM untuk angkatan II, tetapi kemudian menjadi PNS (Hakim Agama) di Sampang, Madura. Muhammad Ali ditugaskan oleh PP. Muhammadiyah untuk melakukan dakwah di Suriname. Hasil wawancara dengan ustadz Syatibi, 12 Februari 2007 dan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 10 Januari 2008.

308 Hasil wawancara dengan Ustadz Suprapto Ibnu Juraim, tanggal 10 Januari 2008.

309 Hasil wawancara dengan Ustadz Syatibi, Maret 2008.

di PUTM. Maka praktis, pada angkatan II PUTM, tidak ada satupun santri yang dinyatakan lulus dari PUTM.[310]

Setelah angkatan kedua PUTM tidak ada satupun santri yang bisa mengikuti pendidikan sampai selesai, Kiai Umar Afandi kembali membuka penerimaan santri PUTM angkatan ketiga. Pada angkatan ketiga PUTM, jumlah santri PUTM ada empat orang. Tetapi seperti angkatan-angkatan sebelumnya, dari empat santri, yang mampu bertahan sampai selesai hanya satu orang, yaitu Hamdan Hambali.[311]

Setelah angkatan ketiga, Kiai Umar Afandi tidak sempat lagi memikirkan PUTM, terutama setelah istrinya meninggal. Kiai Umar Afandi menikah lagi, dan bersama istri yang kedua beliau tinggal di daerah Condong catur, yang relatif jauh dari Surosutan. Kepergian Kiai Umar Afandi dari Sorosutan menyebabkan vakumnya PUTM, yang selama perjalanannya memang tidak memiliki struktur kepengurusan yang terorganisir serta regenerasi yang disiapkan secara matang. Maka sejak tahun 1977 tidak ada lagi PUTM sampai kemudian dihidupkan kembali oleh Pengurus Wilayah Muhammadiyah DIY pada akhir tahun 1989.[312]

Vakumnya PUTM berarti mandeg nya salah satu media kaderisasi di lingkungan Muhammadiyah.[313] Di sisi lain, meninggalnya beberapa ulama besar di lingkungan Muhammadiyah sempat pula menimbulkan keresahan di kalangan Muhammadiyah.[314] Apalagi ketika fakta tentang meninggalnya beberapa ulama tersebut dikaitkan dengan isu semakin langka dan keringnya ulama di lingkungan organisasi Islam besar semacam Muhammadiyah. Para

310 Hasil wawancara dengan Ustadz Ibnu Juraim, tanggal 10 Januari 2008.

311 Hasil wawancara dengan Ustadz Hamdan Hambali, alumni PUTM angkatan ketiga, tanggal 19 Maret 2007.

312 Hasil wawancara dengan Ustadz Suprapto Ibnu Juraim, tanggal 10 Januari 2008.

313 Kader Muhammadiyah dapat dikelompokkan dalam: (1) Kader Persyarikatan. Kader ini harus memiliki wawasan yang luas meskipun tidak mendalam; wawasan keislaman dan dakwah; memahami masalah-masalah ideologi, politik, ekonomi, sosial, hukum, kebudayaan, ilmu pengetahuan dan teknologi; dan memahami hubungan antara Islam dan masalah-masalah kemasyarakatan; (2) Kader untuk Pimpinan Persyarikatan, juga diperlukan kader *profesi* muballigh (Majlis Tabligh), kader ulama (Majlis Tarjih), kader pendidik (Majlis Pendidikan), kader ekonomi dan kader wiraswastawan (Majlis Ekonomi), kader pekerja sosial, kader untuk menggarap perpustakaan (Majlis Pustaka) dan sebagainya. Mereka ini harus memahami secara lebih mendalam yang menjadi profesinya; (3) Kader Pimpinan Amal Usaha untuk memimpin amal usaha Muhammadiyah.

314 Beberapa ulama kenamaan di kalangan Muhammadiyah (di Yogyakarta) yang meninggal dunia, di antaranya Kiai R. Mohammad Wardan Diponingrat, Kiai Juweini, Kiai RH. Hadjid, KH. Bakir Soleh, KH. Johar, KH. Muslim, KH. Dalhar BKN, KH. Basyir, KH. Juwaini, dan KH. Aslam Zainuddin. Hasil wawancara dengan Wiharto, 28 Desember 2008.

aktivis Muhammadiyah pun termotivasi untuk mengangkat isu kaderisasi dalam forum muktamar.

Maka pada Muktamar Muhammadiyah ke-41 tanggal 7-11 Desember 1985 di Surakarta, setelah mempertimbangkan usul dan saran dari peserta muktamar, PP. Muhammadiyah dalam salah satu keputusan yang termaktub dalam bidang program pendidikan dan kebudayaan poin peningkatan pendidikan, dalam salah satu diktumnya (diktum m) menginstruksikan kepada semua jajaran pimpinan Muhammadiyah di tingkat daerah untuk menyelenggarakan pondok pesantren Muhammadiyah sebagai wadah pengaderan anak-anak Muhammadiyah.[315] Peserta muktamar di Surakarta juga mengusulkan kepada Majelis Tabligh, terkait dengan perlunya meningkatkan pengetahuan dan ketrampilan para muballigh yang sudah ada dan perlunya ada upaya untuk menjadikan calon muballigh (kader muballigh).[316]

Meski secara spesifik, Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Surakarta pada tahun 1985 tidak menyebut PUTM, tetapi diktum tersebut ternyata mampu mengingatkan kembali jajaran pengurus Wilayah Muhammadiyah Daerah Istimewa Yogyakarta akan PUTM yang dulu pernah dirintis oleh Kiai Umar Afandi. Dalam musyawarah wilayah tahun 1987, rekomendasi muktamar mendapat *follow up* dalam bentuk keputusan untuk menghidupkan kembali PUTM sebagai bagian dari proyek PWM Daerah Istimewa Yogyakarta, dan menunjuk Suprapto Ibnu Juraim sebagai direktur PUTM.

Pendirian atau pembukaan kembali PUTM didasarkan pada dua konsep, yaitu konsep pendidikan dan konsep keulamaan. *Pertama*, Konsep Pendidikan. Proses pendidikan pada PUTM didasarkan atas pengertian bahwa pendidikan itu adalah suatu upaya sadar berupa kegiatan bimbingan, pengajaran dan latihan untuk mempersiapkan peserta didik bagi perannya di masa depan dan aktualisasi dirinya sebagai manusia ciptaan Allah swt.

Kedua, Konsep Keulamaan. Pendidikan pada PUTM didasarkan pada pengertian tentang ulama sebagai orang yang sekurang-kurangnya memiliki: (a) Memahami dan mendalami al-Qur'a>n dan tafsirnya serta al-Hadits dan syarahnya; (b) Memiliki kefaqihan dalam *ulumusy syar'iyyah* dan *ulumul kauniyah;* (c) Penguasaan yang memadai terhadap ilmu-ilmu alat: Bahasa Arab

315 PP. Muhammadiyah, *Berita resmi Muhammadiyah Edisi Khusus "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 41 di Surakarta tanggal 7-11 Desember 1985 Masehi/24-28 Rabi'ul Awal 1406 Hijriah"*, hlm. 19.

316 *Ibid.*

dengan semua cabangnya, Ushul Fiqh, Ulumul-Hadits, Ulumul Qur'an, dan *Manâhiju istinbâṭ al-hukm;* (d) Berakhlakul karimah, tekun serta khusyu' dalam beribadah; (e) Memiliki ketrampilan dalam berorganisasi, berdakwah dan berwirausaha; (f) Memiliki kearifan yang merupakan perpaduan antara ilmu dan kesalehan di satu pihak dan *insight* (wawasan mendalam) dalam melihat dunia kehidupan dan kebenaran di pihak lain.[317] Sedangkan tujuan pendidikan pada PUTM adalah mempersiapkan kader ulama Muhammadiyah sebagai motor penggerak perjuangan persyarikatan ke arah tercapainya masyarakat utama yang dicita-citakan.[318]

Pada tanggal 10 Oktober 1989, dibuka perkuliahan perdana PUTM angkatan I untuk masa studi tiga tahun (enam semester). Penerimaan santri PUTM angkatan I proyek PWM DIY segera dilakukan dengan cara *"gethok tular"* secara lisan dari satu aktivis ke aktivis yang lain di lingkungan Muhammadiyah. Meski demikian, banyak juga yang berminat menjadi santri/santri PUTM. Ada sejumlah 14 santri atau santri yang menjadi peserta pendidikan di PUTM D.I. Yogyakarta. Mereka adalah sarjana muda atau mahasiswa semester VI, dari beberapa perguruan tinggi di D.I. Yogyakarta. Di antara para peminat bahkan ada yang sudah sarjana IAIN dan ada yang hampir selesai perguruan tinggi.[319]

Tahun 1994 di buka penerimaan santri baru angkatan II. Pada penerimaan santri PUTM angkatan II proyek PWM, ada sekitar 83 calon santri yang berminat, yang seluruhnya berasal dari Jawa. Tetapi dari keseluruhan peminat, yang diterima hanya 25 santri. Jika pada angkatan I PUTM proyek PWM peserta didik berasal dari sarjana muda, pada angkatan kedua ini, peserta didik diambil dari lulusan Madrasah Aliyah atau yang sederajat. Masa studi diubah dari tiga tahun menjadi empat tahun (delapan semester) dengan harapan mutu yang dihasilkan akan semakin baik.

Setelah angkatan II PUTM proyek PWM selesai, kemudian dibuka angkatan III (periode 1998-2002). Pada angkatan III ini, kegiatan Pendidikan yang semula dilaksanakan di masjid Taqwa Muhammadiyah di Suronatan, dialihkan ke komplek Pondok Pesantren PUTM, Gedongkiwo MJ I/ 735 B Mantrijeron Yogyakarta, menempati bangunan gedung Sekolah Dasar Muhammadiyah yang sebelumnya telah direnovasi dengan penambahan beberapa bangunan.

Pada tahun 2003 terjadi perkembangan yang positif di jajaran PP.

317 Dikutip dari Dokumen Pengembangan PUTM, pada tanggal 6 April 2006.

318 *Ibid*.

319 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 10 Januari 2008.

Muhammadiyah terkait dengan PUTM. Hal tersebut ditunjukkan dengan keluarnya Surat Keputusan PP. Muhammadiyah Nomor: 58/Kep/I.0/B/2003, tentang Tanfidz Tanwir Muhammadiyah Tahun 1424 H/2003 M di Makassar, yang salah satu keputusan dalam bidang pendidikan (bidang manajemen) telah menyinggung pentingnya memformulasikan model pendidikan khusus yang dapat menghasilkan kader ulama tabligh dan tarjih Muhammadiyah serta kader ulama perempuan. [320]

Sidang Tanwir juga merekomendasikan kepada Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah untuk memperhatikan secara sungguh-sungguh penyelenggaraan pendidikan ulama tarjih secara regular.[321] Rekomendasi sidang Tanwir tahun 2003, kembali dikuatkan oleh Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang, dalam salah satu program nasional bidang kaderisasi (poin h) disebutkan bahwa PP. Muhammadiyah akan "membina dan mengawasi secara intensif pelaksanaan sekolah kader proyek PP. Muhammadiyah seperti Madrasah Mu'allimin-Mu'allimat Muhammadiyah, PP Darul Arqam Muhammadiyah, Pondok Muhammadiyah Hajjah Nuriyah Shabran, dan Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM)". [322]

Pada tahun 2005 PP. Muhammadiyah kembali mengambil alih PUTM sebagai bagian dari proyeknya. Pengambilalihan PUTM dari proyek PWM menjadi proyek PP. Muhammadiyah dimulai pada saat penerimaan santri/santri PUTM angkatan ke V (angkatan I Kaliurang). Penerimaan santri/santri PUTM angkatan V proyek PP. Muhammadiyah dilakukan satu tahun sebelum angkatan IV PUTM proyek PWM selesai masa pendidikannya. Penerimaan santri/santri baru yang berbeda dengan tradisi sebelumnya, disebabkan banyak muncul keluhan terkait dengan tidak adanya kesinambungan antar alumni PUTM dari setiap angkatan, karena antara angkatan sebelumnya dengan sesudahnya tidak pernah bertemu.[323]

Upaya menjadikan PUTM sebagai proyek PP. Muhammadiyah, ternyata tidak mudah. Tidak sedikit dari para anggota PP. Muhammadiyah, terutama yang berdomisili di Jakarta, menentang upaya tersebut. Sidang Pleno PP.

---

320 PP. Muhammadiyah, Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 04 / 2003 "Surat Keputusan PP Muhammadiyah Nomor: 58/Kep/I.0/B/2003, tentang Tanfidz Tanwir Muhammadiyah Tahun 1424 H/2003 M di Makassar", hlm. 26.

321 *Ibid*., hlm. 53.

322 PP. Muhammadiyah, Berita Resmi Muhammadiyah Nomor: 01/2005, Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang.

323 Hasil wawancara dengan Irfan Nuruddin, alumni PUTM tahun 2002, Juli 2006.

Muhammadiyah tahun 2003 merupakan momen yang cukup menentukan. Dasron Hamid adalah orang yang sangat gigih memperjuangkan keberadaan PUTM, ketika beberapa pengurus yang tinggal di Jakarta mempersoalkan keberadaan lembaga tersebut. Usulan Dasron Hamid mendapat dukungan dari Muhammad Muqaddas. Selain bersikukuh untuk mempertahankan keberadaan PUTM, beliau juga mengusulkan agar PUTM menjadi bagian dari proyek PP Muhammadiyah. Sikap dan argumen Dasron Hamid dan Muhammad Muqaddas ternyata mendapat dukungan dari Asymuni Abdussalam, sehingga sidang pleno akhirnya bisa menerima PUTM, dan menjadikannya sebagai bagian dari proyek PP. Muhammadiyah. Untuk menangani proyek tersebut oleh PP. ditunjuk ustadz Suprapto Ibnu Juraim sebagai mudir, Drs. H. Zaini Munir, MA.. sebagai Wakil Mudir I Bidang Akademik dan Kemahasiswaan, Drs. Hamdan Hambali sebagai Wakil Mudir II Bidang Umum dan Keuangan, Budi sebagai Pembantu Bidang Akademik, dan Fachrudin sebagai Pembantu Bidang Kerumah tanggaan/KRT.[324]

Sebagai realisasi dari bentuk pembinaan dan pengawasan secara intensif atas pelaksanaan sekolah kader proyek PP. Muhammadiyah (khususnya PUTM) PP. Muhammadiyah segera mengeluarkan SK. PP. Muhammadiyah Nomor: 387/I.0/A/2006, tertanggal 1 Juli 2006, Tentang Penunjukan Pimpinan Badan Pelaksana Harian PUTM PP. Muhammadiyah. Personil BPH terdiri dari perwakilan dari unsur PP. Majelis Tarjih, PWM DIY, dan intelektual di lingkungan Muhammadiyah. Beberapa personil yang ditunjuk sebagai BPH PUTM adalah: Drs. H. Fahmi Muqaddas, M.Hum. (ketua), Drs. H. Dahwan, M.Si. (sekretaris), beserta tujuh anggota lain (Drs. H. Hadjam Murusydi, SU., Drs. HM. Anis, MA., H. Rosil Bakir, MBA, Ir. H. Dasron Hamid, M.Sc., H. Anang Rikza Masyhadi, Lc., Dr. H. Muh. Ihsan, dan Nasrullah, S.Ip.).[325]

Perjalanan PUTM dari satu angkatan ke angkatan berikutnya ternyata sering memunculkan pertanyaan dari para santri, terutama terkait dengan persoalan legalitas formal dari para alumninya. Tetapi ustadz Suprapto

324 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, tanggal 10 Januari 2008.

325 Dikutip dari Lampiran SK. PP. Muhammadiyah Nomor. 387/I.0/A/2006, tertanggal 1 Juli 2006, tentang Penunjukan Pimpinan Badan Pelaksana Harian PUTM PP. Muhammadiyah. Kemudian pada bulan Juli 2007, melalui Surat Nomor: 10/I.0/BPH/K/2007 tertanggal 1 Juli 2007, Pimpinan Pusat Muhammadiyah kembali melakukan penyempurnaan atau penambahan personil yang duduk dalam pengurus Badan Pelaksana Harian (BPH) Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM) PP. Muhammadiyah, dengan susunan kepengurusan yang sama dengan sebelumnya, tetapi ada penambahan personil baru untuk anggota, yaitu: Prof. Dr. Syamsul Hadi, MA., Drs. H. Muhadjir Efendi, MAP., dan Prof. Dr. H. Imam Suprayogo.

Ibnu Juraim tetap memegang prinsip Kiai Umar Afandi, bahwa PUTM tidak mengeluarkan ijazah formal. Maka tawaran dari UAD dan UMY untuk memberikan gelar kepada alumni PUTM setelah mendapat beberapa tambahan mata kuliah di UAD atau UMY, juga selalu di tolak ustadz Ibnu Juraim. Kondisi demikian terus berlangsung hingga angkatan IV PUTM proyek PWM DIY.

Seiring dengan perjalanan PUTM, persoalan ijazah formal ini ternyata terus menjadi pertanyaan dari para santri. Bahkan para santri angkatan V dan VI PUTM Proyek PP. Muhammadiyah juga kembali mempertanyakan soal ijazah formal setelah selesai mengikuti pendidikan di PUTM kelak. Bahkan santri baru angkatan 2007, begitu mendengar bahwa PUTM tidak sama dengan perguruan tinggi dan kelak setelah lulus tidak akan memperoleh ijazah formal ada yang menyatakan mengundurkan diri dari PUTM.[326]

Sebagian pengelola PUTM juga bisa memahami manakala persoalan legal-formal menjadi kegelisahan para santri/santri. Sebab bagaimanapun mereka akan kembali ke masyarakat setelah menyelesaikan pendidikan di PUTM. Sementara untuk saat ini, masyarakat di lingkungan Muhammadiyah juga selalu mempersoalkan ijazah formal akibat peraturan pemerintah yang menghendaki semacam itu. [327]

Menyadari akan nasibnya di masa depan, beberapa alumni PUTM yang sedang menjalani masa pengabdian wajib setelah selesai masa pendidikan berusaha memanfaatkan waktu untuk mengambil kuliah di berbagai

---

326 Hasil wawancara dengan Budi, alumni PUTM tahun 2006 yang sedang melakukan pengabdian wajib di PUTM sebagai Pembantu Bidang Akademik, tanggal 12 Maret 2007. Menurut Budi, di antara faktor yang mempengaruhi santri keluar atau mengundurkan diri dari PUTM adalah karena persoalan ijazah: "kalau anak-anak (santri) disurvei, rata-rata yang keluar itu karena: pertama, masalah ijazah; kedua, karena ada keluarganya yang berani menjamin kuliah; dan ketiga, merasa sudah lama pernah tinggal di pondok, sementara bayangan awal tentang PUTM tidak seperti apa yang senyatanya terjadi.

327 Menurut ustadz Zaini Munir, "idealisme PUTM yang hanya melakukan reproduksi ulama, sering tersandung, terutama ketika menghadapi masyarakat. Alumni butuh senjata untuk bisa diterima oleh masyarakat (lembaga pendidikan). Harus diingat, bahwa masyarakat warga Muhammadiyah sudah terpola dengan pola formalitas. Akhirnya mereka bersikap setengah hati dalam menerima alumni PUTM, karena mereka juga dituntut persyaratan formalitas. Barusan saja ada alumni yang bercerita, bahwa untuk mengajar di tingkat SD saja mereka ditanyai persoalan formalitas (Ijazah). Jadi sekarang idealitas berhadapan dengan realitas. Itu sebabnya, alumni PUTM banyak yang kemudian mengambil kuliah lagi untuk meraih kesarjanaan. Kondisi demikian menunjukkan, betapa sebenarnya bukti formalitas sangat dibutuhkan. Maka hampir 99% alumni PUTM mencari ijazah, karena terhambat oleh kenyataan, bahwa masyarakat Muhammadiyah sendiri selalu menanyakan hal tersebut". Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, Wakil Mudir I Bidang Akademik PUTM, tanggal 11 Maret 2007.

perguruan tinggi yang ada di Yogyakarta, baik UAD, UMY, UCY, maupun IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beberapa di antara mereka yang mengambil kuliah, saat ini bahkan ada yang sudah menjadi PNS (dosen dan guru) di berbagai lembaga pendidikan baik di dalam maupun di luar Yogyakarta. Beberapa di antaranya bahkan sudah mengambil pendidikan pada jenjang master (S-2) dan ada yang mempersiapkan diri untuk mengambil program doktor.[328]

Di sisi lain, dalam menyikapi persoalan ijazah formal yang senantiasa menjadi kegelisahan santri/santri, BPH PUTM pada tanggal 2 Maret 2007 melaksanakan rapat di kantor PP. Muhammadiyah jalan KH. A. Dahlan 103 Yogyakarta. dengan agenda "membahas sistem pendidikan di PUTM".[329] Rapat BPH PUTM dilanjutkan pada tanggal 16 Maret 2007 Jum'at, 16 Maret 2007 di Kampus PUTM Jl. Kaliurang Km. 23, Ngipiksari, Pakem, Sleman Yogyakarta dengan agenda "mengumpulkan informasi tentang sistem pendidikan PUTM".[330]

Berdasar hasil rapat BPH disepakati bahwa jalan untuk bisa merubah sistem pendidikan di PUTM adalah melalui sidang Tanwir Muhammadiyah, agar ustadz Ibnu Juraim bisa memahami dan mau menerima. Melalui sidang Tanwir Muhammadiyah tahun 1428H/2007 M yang berlangsung pada tanggal 7-11 Rabi'ul Akhir 1428 H / 25-29 April 2007 M di Yogyakarta, permasalahan PUTM di bahas, sehingga akhirnya Sidang Tanwir memutuskan menyetujui jika Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM) dijadikan sebagai lembaga pendidikan untuk pengaderan tarjih yang berijazah formal.[331]

B. Pengasuh, Kiai dan Pembantu

Berdirinya PP. PUTM tidak bisa dipisahkan dari peran penting KH. Umar Afandi. Namun demikian dalam perkembangan berikutnya, peranan KH. Suprapto Ibnu Juraim juga tidak bisa diabaikan. Dengan demikian, ada dua

328 *Ibid.*

329 Lihat, Undangan Rapat BPH PUTM, Jum'at 2 Maret 2007. Tokoh-tokoh yang diundang adalah: Drs. H. Fahmi Muqaddas, M.Hum., Drs. H. Dahwan, M.Si., Drs. H. Hadjam Murusydi, SU., Drs. HM. Anis, MA., H. Rosil Bakir, MBA., Ir. H. Dasron Hamid, M.Sc., H. Anang Rikza Masyhadi, Lc., Dr. H. Muh. Ihsan, Prof. Dr. H. Syamsul Hadi, MA., dan Drs. H, Muhadjir Efendi, MAP.

330 Lihat, Undangan Rapat BPH PUTM, Jum'at 16 Maret 2007. Tokoh-tokoh yang diundang adalah: Drs. H. Fahmi Muqaddas, M.Hum., Drs. H. Dahwan, M.Si., Drs. H. Hadjam Murusydi, SU., Drs. HM. Anis, MA., H. Rosil Bakir, MBA., Ir. H. Dasron Hamid, M.Sc., H. Anang Rikza Masyhadi, Lc., Dr. H. Muh. Ihsan, Prof. Dr. H. Syamsul Hadi, MA., dan Drs. H, Muhadjir Efendi, MAP., Prof. Dr. H. Syamsul Hadi, MA., Prof. Dr. H. Imam Suprayogo, Nasrullah S.Ip.

331 PP. Muhammadiyah, *Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 4/2007*, hlm. 25.

sosok kiai (ustadz) yang memiliki peranan penting dalam perjalanan PUTM, yaitu Kiai Haji Umar Afandi dan Kiai Haji Suprapto Ibnu Juraim.

Pertama, KH. Umar Afandi. Umar Afandi adalah putra dari salah seorang kiai di daerah Mutihan, Wates, Kulonprogo. Ada yang mengatakan, beliau adalah putra dari Kiai Afandi. Sebagai putra kiai sudah wajar jika oleh masyarakat dianggap mampu mewarisi kemampuan orang tuanya dalam bidang keagamaan. Apalagi Mutihan dikenal sebagai daerah dengan mayoritas penduduk beragama Islam. Mutihan asal kata dari "putih" yang artinya bersih atau suci. Mutihan berarti tempat bermukimnya "orang-orang suci". Orang Islam sering diberi konotasi sebagai orang yang suci, karena dalam waktu dua puluh empat jam, biasanya mereka melakukan kebiasaan bersuci seperti ambil air wudlu sebagai syarat untuk melaksanakan ibadah shalat.

Atas restu orangtua, Umar Afandi pergi ke Surakarta untuk belajar di Pondok Pesantren Jamsaren.[332] Di kota tersebut selain menimba ilmu agama murni di pesantren, Umar Afandi juga mengikuti pendidikan formal di Madrasah Mamba'ul 'Ulum. Setelah menyelesaikan pendidikan di pesantren Jamsaren dan di Madrasah Mamba'ul 'Ulum, Umar Afandi kembali ke Mutihan, Wates, Kulonprogo. Di sana Umar Afandi mendirikan sebuah lembaga pendidikan al-Qur'a>n untuk masyarakat.

Selain melakukan pembinaan keagamaan kepada masyarakat, Umar Afandi juga menyempatkan diri untuk mendengarkan kajian Islam dari KHA. Dahlan, meski tidak bisa intensif. Melalui forum tersebut Umar Afandi banyak berinteraksi dengan murid-murid KHA. Dahlan, seperti KH.R. Hadjid. [333]

332 PP. Jamsaren di Surakarta, Solo, Jawa Tengah merupakan pondok pesantren tertua di pulau Jawa. Pondok ini didirikan pada tahun 1750 atas prakarsa Sunan Pakubuwono IV yang mana pada saat itu penduduk kerajaan belum memahami agama Islam. Pakubuwono IV mendatangkan Kiai Jamsari (diperkirakan dari Banyumas). Ini adalah cikal bakal Pondok Jamsaren. Dengan nama kiai itulah tempat itu disebut kampung Jamsaren. Pondok tersebut terletak di sebelah barat Kraton Surakarta. Perkembangan pendidikannya terus meningkat dari berbagai ilmu agama yang dikajinya seperti tajwid, Qira'ah, Tafsir, Fikih, Nahwu dan seterusnya sampai pada ilmu Tasawuf dan Ilmu Falaq. Di pesantren tersebut kemudian didirikan Madrasah Mamba'ul Ulum yang dibangun dan dibiayai oleh Pakubuwono X. Pada tahun 1952 madrasah ini berubah menjadi Sekolah Guru Agama (SGA) yang kemudian berubah menjadi Pendidikan Guru Agama (PGA). Lihat, Uswatun Chasanah, *Kehidupan dan Perjuangan Ayahku, Riwayat Hidup KHR. Hadjid* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005), hlm. 22.

333 Kiai R.H. Hadjid adalah keturunan dari KRT. Ronodirdjo. Beliau putra dari pasangan R.H. Djaelani dan Muchsinah. K.R.H. Hadjid meski pada usia muda pernah dididik di lingkungan pesantren tradisional (Nahdlatul Ulama) seperti PP. Jamsaren, dan PP. Tremas, tetapi setelah banyak berinteraksi dengan KHA. Dahlan, akhirnya beliau lebih cenderung aktif di Muhammadiyah. Dalam perjalanan hidupnya beliau pernah menjadi Guru *Standart School* Muhammadiyah,

Ketika ada pengangkatan Guru Agama pada Departemen Agama, beliau lolos seleksi, dan ditugaskan sebagai guru Agama di daerah Wates. Pada tahun 1950 Umar Afandi dipindahtugaskan di Sekolah Guru dan Hakim Agama (SGHA) di Malang. Tetapi pada tahun 1957 beliau kembali dipindahtugaskan ke Pendidikan Guru Agama (PGA) Putri di Jalan KH. Ahmad Dahlan (sekarang menjadi Madrasah Aliyah Negeri Yogyakarta II). Selain itu Umar Afandi juga direkrut menjadi staf pengajar di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta.[334]

Melalui interaksi yang dibangunnya dengan para tokoh di lingkungan Muhammadiyah, akhirnya Kiai Umar Afandi direkrut menjadi anggota PP. Majelis Tarjih Muhammadiyah. Kemampuannya dalam bidang agama semakin mendapat pengakuan dari para kiai di lingkungan Muhammadiyah ketika Kiai Umar Afandi bersama dengan Kiai Baqir dan Kiai Hadjid terlibat dalam diskusi permasalahan agama mewakili PP. Muhammadiyah.[335]

Kedua, Ustadz Suprapto Ibnu Juraimi. Beliau lahir di Suronatan sekitar tahun 1924, putra dari pasangan Juraimi dan Jumanah. Semasa muda, Juraimi pernah belajar di pondok pesantren tradisional, tetapi hanya satu tahun. Namun demikian pengalaman di pesantren tersebut setidaknya bisa memberikan bekal untuk mengarahkan pendidikan putra-putrinya, terutama terkait dengan persoalan agama. Apalagi ia adalah putra dari "Mbah" Zaenal, salah seorang pengikut tarekat, yang diyakini oleh sebagian warga masyarakat memiliki kelebihan secara metafisik, dan oleh kalangan Muhammadiyah dianggap tidak masuk akal.[336]

Pada masa kecil Suprapto dididik di Sekolah Dasar Muhammadiyah Suronatan. Setelah tamat SD, beliau melanjutkan ke Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta. Di Madrasah Muallimin Suprapto terlibat secara aktif dalam organisasi Pelajar Islam Indonesia (PII). Setamat dari Madrasah Mu'alimin, Suprapto melanjutkan studi di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tetapi keterlibatannya dalam gerakan pemberontakan atau pendongkelan terhadap pejabat rektor menjadikan dirinya mendapat skorsing kuliah selama lima tahun.

HIS Muhammadiyah, Direktur Madrasah Mu'allimin dan Mu'allimat Muhammadiyah, Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah, Ketua Majelis Tabligh Pusat Muhammadiyah, dan Penasehat PP. Muhammadiyah. Uswatun Chasanah, *Kehidupan dan Perjuangan*, hlm. 116-118.

334 Hasil wawancara dengan ustadz Syatibi, 12 Maret 2007.

335 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraimi, tanggal 9 Januari 2008.

336 *Ibid*.

Dalam masa skorsing Suprapto belajar agama pada Kiai Umar Afandi melalui "*ngaji*" (belajar) dan "*nginthil*" (ikut menyertai). Dalam masa tersebut ia juga menerima tawaran KH. Kahar Muzakir, Rektor UII, untuk mengambil kuliah di Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia (UII). Belum sempat menyelesaikan studi di FH UII Suprapto keburu mengikuti pendidikan di PUTM, yang menempatkan dirinya pada posisi memilih antara menyelesaikan kuliah di UII atau mengikuti PUTM. Pilihan jatuh pada PUTM.[337]

Setamat dari PUTM, Suprapto mengabdikan ilmunya di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta. Kedekatannya dengan para tokoh Muhammadiyah yang mengajar di PUTM mengantarkan dirinya menjadi anggota Badan Pembina Kader (BPK) PP. Muhammadiyah pada tahun 1971 dan Sekretaris PP. Majelis Tarjih pada tahun 1972. Semangat dakwahnya yang begitu menggelora juga mendorong dirinya untuk secara ikhlas memikul amanat dari PP. Muhammadiyah untuk mendirikan Pondok Pesantren Muhammadiyah di Palu, Sulawesi Tengah pada tahun 1972.

Setelah tujuh tahun menjalani tugas di Palu, Suprapto diminta PP. Muhammadiyah kembali ke Yogyakarta untuk mengisi kekosongan jabatan Direktur di Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah. Jabatan Direktur Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah dijalaninya selama dua periode, yaitu periode 1980-1983 dan periode 1983-1986.[338]

Selain berperan dalam bidang pendidikan, Suprapto Ibnu Juraim juga aktif dalam kegiatan Muhammadiyah di wilayah Yogyakarta. Pada saat Muchlas Abror, terpilih menjadi ketua PWM DIY (periode 1985-1990) Suprapto Ibnu Juraim direkrut dalam jajaran Pimpinan Wilayah Muhammadiyah D.I. Yogyakarta, bahkan menduduki jabatan Ketua Majelis Tarjih.

Pada periode kepengurusan tahun 1990-1995, ketika Ketua PWM DIY diamanahkan kepada Muhammad Muqaddas, Suprapto Ibnu Juraim juga masih tetap aktif dalam jajaran PWM DIY, dengan kedudukan sebagai Ketua Majelis Tarjih PWM DIY.[339] Pada periode kepengurusan 1995-2000 dan 2000-2005 HMS. Ibnu Juraim masih tetap aktif dalam jajaran pimpinan PWM, tetapi tidak lagi menjadi Ketua Majelis Tarjih, melainkan menduduki jabatan sebagai

337 Hasil wawancara dengan Ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 2007.

338 Booklet "Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta: Dinamika Menatap Masa Depan", hlm. 4.

339 Dikutip dari lampiran Keputusan PP Muhammadiyah Nomor: A-2/SKM/12/9195, tanggal 21 Juli 1991 tentang "Daftar Susunan Anggota PWM D.I. Yogyakarta masa Jabatan 1991-1995.

Wakil Ketua PWM DI. Yogyakarta, mendampingi Ali Warsito, yang diamanahi sebagai Ketua PWM DIY. Dalam periode kepengurusan tahun 2005-2010, ketika jabatan Ketua PWM digantikan oleh Agung Danarto, nama Suprapto Ibnu Juraim juga masih tetap tercantum, meski kedudukannya bukan lagi pada jajaran Pimpinan, tetapi menjadi penasehat PWM DIY.

Selain Ustadz Suprapto Ibnu Juraim, perkembangan pendidikan di PP. PUTM juga mendapat support dari para ustadz yang notabene adalah para sarjana, baik alumni PUTM, guru maupun dosen, yang mengajar di berbagai lembaga pendidikan seperti Mu'allimin Muhammadiyah, UMY, UAD, dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Para dosen yang direkrut untuk mengajar di PUTM dari setiap angkatan ada yang terus menerus mengajar dan ada yang insidental. Mereka yang direkrut adalah yang dipandang memiliki latar belakang keilmuan yang sesuai dengan mata kuliah yang ada dalam kurikulum PUTM. Karena orientasi PUTM lebih dominan pada bidang fiqh, maka sebagian besar dosen yang direkrut adalah dosen Fakultas Syari'ah. Namun demikian ada pula dosen yang berasal dari fakultas Adab dan Ushuluddin. [340]

Para dosen yang direkrut sebagian besar adalah juga merupakan pengurus yang duduk pada posisi baik di Pengurus Wilayah maupun Pengurus Pusat Muhammadiyah. Mereka adalah para pakar yang memiliki spesifikasi keilmuan baik dalam bidang *fiqh, uṣûl fiqh, falak, tafsîr hadis\, balagah* dan filsafat. Di antara mereka bahkan ada yang menjadi pengajar pada program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

C. Kepemimpinan Pesantren

Kepemimpinan dalam PP. PUTM lebih mengarah kepada kepemimpinan rasionalistik. Kadar kharismatik pemimpin di pesantren memang ditemukan, tetapi tidak begitu kuat. Hal ini banyak ditentukan oleh sifat pesantren yang lebih mengesankan corak perguruan tinggi dibanding corak pesantren. Corak ini tampak dari hampir semua kegiatan pendidikan yang mirip dengan bentuk

340 Para alumni PUTM yang sampai sekarang terlibat dalam kegiatan pendidikan di PUTM adalah Drs. H. Syatibi dan Drs. Hamdan Hambali. Sedangkan para dosen UIN Sunan Kalijaga yang membantu mengajar di PUTM di antaranya adalah: Drs. Muhammad Muqaddas, Lc., Drs. Fathurrahman, MA., Drs. H. Dahwan, M.Si., Drs. H. Fahmi Muqaddas, MA., Drs. Susiknan Azhari, M.Ag., Dr. Hamim Ilyas, MA., Dr. Agung Danarto, Prof. Drs. H. Asmuni Abdussalam, Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA., Drs. Surpiatna, M.Si., dan Drs. Abdul Halim, M.Hum. Hasil wawancara dengan Wiharto, alumni PUTM tahun 1998. Informasi ini juga dibenarkan oleh Drs. H. Dahwan M.Si., dan Budi (musyrif santri PUTM).

perkuliahan, sebagaimana layaknya di perguruan tinggi. Bedanya, semua santri tinggal di asrama pesantren dan kegiatan berlangsung selama 24 jam.

Kedudukan dan kewenangan kiai sebagai pemimpin inti pesantren kurang begitu kuat, karena Pondok Pesantren PUTM yang dipimpin bukan milik pribadi, melainkan milik persyarikatan Muhammadiyah. Maka status kepemimpinan kiai di pesantren sangat tergantung kepada keputusan organisasi payungnya. Jabatan pengasuh (direktur) hanya boleh dipegang maksimal dua periode, setelah itu akan digantikan kader Muhammadiyah yang lain.[341]

Kepemimpinan rasional dalam di Pesantren PUTM bisa dicermati pula dari kekuasaan atau kewibawaan yang dimiliki oleh pengasuh. Kekuasaan pengasuh dibatasi oleh keluasan dan kedalaman ilmu pengetahuan yang dimiliki. Pengasuh tidak memiliki kewenangan mutlak dalam mengelola kegiatan pendidikan, karena ada Badan Pelaksana Harian (BPH) yang senantiasa memberikan masukan-masukan dan pertimbangan guna perbaikan mutu pesantren. Kasus yang paling menyolok adalah ketika terjadi perbedaan persepsi antara pengasuh dengan BPH terkait dengan pemberian ijazah formal bagi para lulusan PUTM, yang akhirnya dimenangkan oleh BPH.

Dengan demikian, keberadaan ustadz Suprapto Ibnu Juraim di PP. PUTM saat ini cukup disegani disebabkan oleh posisinya sebagai pengemban amanat dari PP. Muhammadiyah. Ketika kelak beliau sudah tidak lagi menjadi bagian dari PUTM, santri-santri baru PUTM berikutnya mungkin sudah tidak akan lagi mengenalnya. Dari sisi ini, pola kepemimpinan PP. PUTM memang sangat berbeda dengan pola kepemimpinan di pondok pesantren tradisional, di mana kiai pengasuh secara terus menerus memimpin pesantren selama belum

341 Ketentuan yang demikian ketentuan yang berlaku dalam semua lembaga pendidikan milik Muhammadiyah. Dalam kasus PUTM, pengecualian terjadi pada dua kasus. *Pertama*, ketika PUTM baru pertama kali berdiri, tahun 1968. Pada saat itu belum ada ketentuan jabatan direktur hanya boleh dipegang oleh seorang kader maksimal dua kali berturut-turut. Oleh karenanya KH. Umar Afandi selama tiga angkatan PUTM selalu menjadi direktur PUTM. Tetapi perlu dicatat, bahwa PUTM kala itu, hanya pada angkatan pertama yang diakui oleh PP Muhammadiyah sebagai bagian dari proyeknya. *Kedua*, ketika PUTM menjadi bagian dari proyek PWM D.I.Y dan Proyek PP. Muhammadiyah. Pada PUTM proyek PWM DIY, ustadz Suprapto Ibnu Juraim menjadi direkturnya selama dua periode berturut-turut, setelah itu diganti oleh ustadz Ghozali Mukri. Pada angkatan IV PUTM proyek PWM DIY dan angkatan V proyek PP. Muhammadiyah, ustadz Suprapto Ibnu Juraim kembali diangkat menjadi direktur. Kasus ini nampaknya dilatarbelakangi oleh kondisi dalam internal tubuh Muhammadiyah yang sulit ditemukan sosok kiai yang dengan kesadarannya bersedia berkurban tinggal di lokasi PP. PUTM dengan status sebagai pengasuh pondok pesantren. Diolah dari hasil wawancara dengan Budi, Musyrif di PP. PUTM, Februari 2006.

menyerahkan kepemimpinan pesantren kepada keturunan atau kerabat yang dipercaya.

Di lingkungan Muhammadiyah pola kepemimpinan lebih banyak didominasi oleh semangat kolegial. Dalam hal ini persyarikatan memiliki peran besar dalam menjamin keberlangsungan lembaga yang ada di lingkungan Muhammadiyah. Dengan adanya semangat kolegial, maka jarang atau bahkan tidak pernah muncul pesantren Muhammadiyah yang menjadi besar karena kebesaran nama pengasuhnya. Yang terjadi adalah sebaliknya, yakni karena semakin besar perhatian persyarikatan terhadap pesantren, akhirnya pesantren berkembang menjadi besar dan terkenal.

D. Sistem Pendidikan dan Kurikulum

Pondok Pesantren Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah menggunakan sistem klasikal dengan model paket angkatan. Dengan model demikian, maka santri baru masuk pada waktu yang sama dan selesai pada waktu yang bersamaan. Jika pada pesantren pada umumnya, setiap tahun santri bisa datang dan pergi silih berganti, di PP. PUTM tidak demikian. Santri memang boleh meninggalkan PUTM karena mengundurkan diri atau dikeluarkan dengan sebab melanggar aturan. Tetapi bagi calon santri tidak bisa masuk pada angkatan yang sedang berjalan, melainkan harus menunggu paket angkatan baru yang akan dibuka.

Setiap angkatan atau paket berlangsung selama tiga atau empat tahun. Pada awalnya, ketika satu angkatan telah menamatkan kurikulum yang ditargetkan selama empat tahun, baru ada penerimaan calon santri, tetapi sejak angkatan kelima dan keenam sedikit berbeda. Ketika angkatan kelima sudah masuk tahun kedua, penerimaan santri angkatan keenam sudah dilaksanakan.[342]

Hal lain yang membedakan PP. PUTM dengan tiga pesantren sebelumnya adalah jumlah santri yang direkrut. Santri di pondok pesantren PUTM jumlahnya sangat terbatas.[343] Terbatasnya jumlah santri PP.PUTM dari setiap

342 Hasil wawancara dengan Budi, Musyrif PP. PUTM, Februari 2007.

343 Pada awal berdirinya PUTM (di masa KH. Umar Afandi), santri yang belajar ada 12 orang (angkatan I), 5 orang (angkatan II) dan 4 orang (angkatan III). Kondisi tersebut berlangsung ketika PUTM menjadi proyek PP. Muhammadiyah, maupun sesudahnya. Sedangkan pada angkatan pertama sampai keempat PUTM proyek PWM DIY, jumlah santri yang diterima dalam setiap angkatan berkisar 30 orang. Kemudian pada angkatan ke lima PUTM proyek PP. Muhammadiyah jumlah santri yang diterima ada 30 orang, dan pada angkatan keenam PUTM proyek PP. Muhammadiyah, jumlah santri yang diterima ada 16 orang.

angkatan disebabkan oleh kemampuan finansial dan tenaga pengelola PUTM yang sangat terbatas.

Pada awal berdirinya PUTM para santri yang direkrut adalah kader-kader muda Muhammadiyah yang berminat belajar membaca kitab berbahasa Arab sebagai dasar penguasaan fiqh. Maka sejak angkatan pertama sampai angkatan ketiga (di masa Kiai Umar Afandi), penerimaan santri belum tertangani secara profesional. Barulah ketika PUTM dijadikan bagian dari proyek PWM DIY, terutama sejak angkatan kedua PUTM proyek PWM, penerimaan santri sudah dilaksanakan secara sistematis, dengan cara mengirimkan selebaran ke PDM dan PWM baik di Jawa maupun luar Jawa untuk mengirimkan dua utusan sebagai calon santri PUTM, sehingga bisa dikatakan para santri PUTM adalah merupakan utusan dari berbagai PWM yang ada di Indonesia.[344]

Kurikulum Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah D.I. Yogyakarta, senantiasa mengalami penyempurnaan dari waktu ke waktu. Penyempurnaan itu di lakukan untuk menuju kepada perbaikan dan untuk mencapai kesempurnaan hasil yang dicapai. Pada masa awal berdirinya, kurikulum PUTM yang diterapkan cukup sederhana yaitu kurikulum PUTM Proyek PP. Muhammadiyah (tahun 1968-1970). Demikian pula pada angkatan pertama PUTM proyek Pimpinan Wilayah Muhammadiyah sejak tahun 1989, kurikulum PUTM masih sama dengan kurikulum PUTM proyek PP. Muhammadiyah tersebut di atas.

Tetapi mulai angkatan kedua (tahun 1994-1998) PUTM proyek PWM, kurikulum PUTM telah menyertakan program yang disesuaikan dengan Jurusan Tafsir Hadits pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga pada saat itu. Hal tersebut dimaksudkan untuk meningkatkan kualitas yang ingin dicapai melalui pendidikan di PUTM. Desain kurikulum disusun secara spesifik oleh tim kecil yang diketuai oleh Drs. H. Syamsul Anwar, M.A. beranggotakan antara lain; Drs. H. M. Fahmi Muqaddas, M. Hum, Drs. H. Rossil Bakir, MM, M.BA, HMS. Ibnu Juraimi, Prof. Drs. H. Sa'ad Abdul Wahid, dan Drs. H. Hadjam Murusdi, dengan sedikit penyesuaian berdasarkan penyempurnaan kurikulum Badan Pembina Kader PP. Muhammadiyah (sekarang Majelis Pengembangan

344 Persyaratan harus dipenuhi untuk bisa diterima menjadi santri di PP. PUTM adalah: (a) kader Muhammadiyah; berkepribadian baik dan memiliki semangat juang yang tinggi; (b) memiliki Ijazah MA atau yang sederajat; (c) lulus seleksi yang meliputi: Ujian Tulis (Pengetahuan Agama dan Bahasa Arab), Ujian Lisan (membaca al-Qur'a>n), TPA, Psiko Test dan Wawancara; (d) Sanggup mengabdi selama 4 tahun setelah lulus pendidikan; (e) mendapat rekomendasi dari PDM/PWM. Hasil wawancara dengan Budi, Musyrif PP. PUTM, Februari 2007.

Kader dan Sumber Daya Insani).[345]

Secara garis besar kurikulum PUTM D.I. Yogyakarta dibagi dalam tiga kelompok yakni: mata kuliah dasar, mata kuliah inti, dan mata kuliah penunjang, di mana masing-masing kelompok terdiri dari berbagai mata kuliah yang tersebar ke dalam beberapa semester.[346] Mata kuliah dasar dan inti dari sejak angkatan pertama PUTM (KH. Umar Afandi) tidak berubah, tetapi untuk mata kuliah penunjang, menurut ustadz Zaini Munir, ada sedikit inovasi dari waktu ke waktu.[347]

Seperangkat mata kuliah yang tersusun dalam kurikulum PUTM diorientasikan pada penguasaan kemampuan akademik dan profesional, dengan tanpa meninggalkan pembentukan kepribadian santri sebagai calon ulama. Materi-materi perkuliahan tersebut dalam realisasinya disampaikan dengan menggunakan beberapa strategi atau metode pembelajaran, seperti: *sorogan*, ceramah-dialog, diskusi, dan penugasan.

Dilihat dari jadwal kegiatan harian yang ada, aktivitas santri PP. PUTM juga sangat padat. Aktivitas dimulai sejak jam 03.00 dini hari dengan shalat malam (*qiyâm al-lail*), sampai dengan jam 21.30, meski ada selingan waktu istirahat.[348]

E. Tata Tertib Pesantren

Sebagaimana halnya pesantren lain, di PP. PUTM juga ada tata tertib yang mengikat kehidupan santri. Tata tertib ini secara garis besar dapat dipilah ke dalam tiga bagian, yaitu kewajiban, larangan, dan sangsi. Aturan tersebut dapat dilihat dari tata tertib yang ditetapkan oleh pengurus PUTM, sebagai

345 Hasil wawancara dengan Wiharto, 26 Desember 2007.

346 Kelompok Mata Kuliah Dasar, meliputi: (1) Bahasa Arab, Nahwu, sharaf dan balaghah; (2) Bahasa Inggris; (3) Ilmu tafsir; (4) Ilmu Ushul Fiqh; (5) Ilmu mantiq; (6) Ilmu falaq; (7) Ulum al Qur'an; (8) Ulum al Hadits; (9) Ulum Ad Dakwah. Kelompok Mata Kuliah Inti, meliputi: (1) Aqidah; (2) Fiqh Ibadah; (3) Fiqh Muamalah; (4) Fiqh Munakahat; (5) Fiqh Mawarits; (6) Akhlak/tasawwuf; (7) Tafsir al Qur'an; (8) Hadits; (9) Filsafat Islam; (10) Aliran-aliran Modern dalam Islam; (11) Muqaranatul Madzahib fi al fiqh wa ushuluhu; (12) Waqaid al Fiqhiyyah; (13) Tarikh Tasyri' wa al Qodhlo; (14) Sejarah Kebudayaan Islam; (15) Hukum Islam di Indonesia (Kompilasi); (16) Mustholah al hadits; (17) Tahrijul hadits (Studi Hadits); (18) Metodologi Penelitian. Kelompok Mata Kuliah Penunjang, meliputi: (1) Kemuhammadiyahan; (2) Ilmu manajemen; (3) Didaktik dan Metodik; (4) Kewirausahaan; (5) Aplikasi Komputer.

347 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, Wakil Mudir I Bidang Akademik PUTM, tanggal 11 Maret 2007.

348 Hasil wawancara dengan Budi, musyrif PP. PUTM, Maret 2007. Selain itu juga bisa dilihat pada lampiran "Jadwal Kegiatan Harian Santri PUTM".

pengendali bagi sikap dan perilaku santri selama menjalani pendidikan.

Pengelola PP. PUTM juga sangat menekankan kedisiplinan santri, baik dalam proses pembelajaran maupun dalam memanfaatkan masa liburan (mudik atau pulang ke kampung halaman). Menikmati masa liburan melebihi batas yang ditentukan, santri bisa dikenai sangsi hukuman dikeluarkan dari PUTM karena dinilai tidak disiplin.

Pengelola PUTM juga tidak memperbolehkan santri merangkap pendidikan dan menikah selama dalam proses pembelajaran. Sejak pertama kali PUTM didirikan oleh Kiai Umar Afandi, sudah diterapkan aturan bahwa santri tidak boleh merangkap belajar di tempat lain selama menjalani proses pendidikan di PUTM. Santri harus mencurahkan perhatian sepenuhnya pada pendidikan yang ada di PUTM. Pelanggaran terhadap ketentuan ini bisa berakibat dikeluarkannya santri dari pesantren.[349]

Selama dalam proses pendidikan santri PUTM dilarang menikah. Larangan ini diterapkan dalam rangka mengarahkan perhatian santri pada kegiatan pembelajaran di PUTM. Apalagi setelah selesai masa pendidikan para santri juga wajib menjalani masa pengabdian selama 4 tahun. Larangan menikah ini, pada awalnya tidak diterapkan di PUTM. Ketika Kiai Umar Afandi masih mengelola PUTM, beliau justru tidak setuju dengan larangan menikah yang diterapkan kepada para santri PUTM. Tetapi sejak angkatan kedua PUTM proyek PWM, aturan ini mulai diberlakukan. Sebenarnya sejak angkatan pertama PUTM proyek PWM sudah muncul keinginan untuk menerapkan, tetapi pada saat itu ditentang oleh Kiai Umar Afandi.[350]

F. Tradisi Pesantren

Tradisi yang muncul di pesantren PUTM sangat dipengaruhi oleh tradisi keilmuan yang tercermin dalam kurikulum pesantren. Selain itu latar belakang pengasuh (direktur), para ustadz dan organisasi yang memayungi pesantren juga memiliki pengaruh yang besar

Sebagai pesantren yang berada di bawah naungan persyarikatan Muhammadiyah, yang dari sisi pemahaman cenderung ke faham Wahabi, wajar jika kehidupan di pesantren PUTM kurang begitu diwarnai dengan tradisi-tradisi sebagaimana yang sering ditemukan pada pesantren tradisional. Memang tidak dinafikan, bahwa seiring dengan perjalanan waktu diinternal

349 Hasil wawancara dengan Budi, musyrif PP. PUTM, April 2007.

350 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 10 Januari 2008.

persyarikatan Muhammadiyah sejak Musyawarah Nasional (Munas) XXIII Tarjih di Banda Aceh tahun 1995 juga Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta tahun 2000 telah dikupas persoalan kebudayaan dan kesenian, yang kemudian melahirkan "Pedoman Kehidupan Islami Warga Muhammadiyah" yang di dalamnya tercakup "Pedoman Warga Muhammadiyah dalam Kehidupan Seni dan Budaya", tetapi dalam realisasinya belum semua kalangan internal Muhammadiyah mewujudkan diktum-diktum yang ada di dalamnya.[351]

Namun demikian di pesantren PUTM juga ada kegiatan *ritual* malam yaitu shalat *tahajud* berjamaah[352] yang dalam sisi-sisi tertentu memiliki kesamaan dengan *mujahadah* malam pada pesantren-pesantren tradisional. Dalam kegiatan shalat *tahajud* berjamaah, seusai s}alat *tahajud* tidak ada pembacaan *żikir jahr* secara berjamaah, melainkan *żikir sirri* yang dilakukan secara individual. Hal ini selaras dengan pemahaman Muhammadiyah atau kelompok Islam modernis lain, bahwa *żikir* secara *sirri* dan individual itu lebih baik, karena Allah Maha Mendengar, dan setiap orang memiliki keinginan berbeda-beda. Dari sini sekaligus juga bisa dipahami, jika tradisi *mujahadah*, sebagaimana yang biasanya dilaksanakan di pesantren tradisional, tidak ditemukan di PP. PUTM.

Selain shalat malam berjamaah, juga dikenal *qailullah*. *Qailullah* adalah kebiasaan tidur siang menjelang waktu shalat Dhuhur. Dengan tradisi *qailullah* para santri dibiasakan melakukan tidur siang dengan jadwal jam 11.00 s.d. 12.00 siang. Kebiasaan ini diterapkan selain mengikuti sunah Nabi juga untuk memberikan kesegaran pada stamina santri, karena shalat Dhuhur santri harus mengikuti aktivitas pembelajaran yang sudah dijadwalkan.[353]

Tradisi puasa sunah Senin dan kamis sangat ditekankan di pesantren PUTM. Melalui tradisi ini santri dilatih untuk menjalani laku "prihatin", agar dalam mencari ilmu para santri bisa mendapatkan kemudahan. Selain itu puasa Senin Kamis merupakan wahana bagi pendidikan *ruhiyah*, agar santri

351 Di antara diktum yang ada dalam "Pedoman Warga Muhammadiyah dalam Kehidupan Seni dan Budaya" adalah: (1) setiap warga Muhammadiyah baik dalam menciptakan maupun menikmati seni dan budaya selain dapat menumbuhkan perasaan halus dan keindahan, juga sebagai media atau sarana dakwah untuk membangun kehidupan yang berkeadaban; dan (2) menghidupkan sastra Islam sebagai bagian dari strategi membangun peradaban dan kebudayaan muslim. Lihat, M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (Ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), hlm. xxi.

352 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, Januari 2008.

353 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 10 Januari 2008.

memiliki sikap dan perilaku sederhana dan mampu mengendalikan emosi.

Tradisi ziarah ke makam leluhur atau pendiri, tidak pernah ada atau dilakukan di pesantren PUTM. Kondisi demikian bukan disebabkan oleh dilarangnya santri untuk melakukan ziarah ke makam, melainkan ada kekhawatiran terjerumus kepada perbuatan TBC, dalam bentuk meminta tolong kepada orang yang sudah meninggal, atau menjadikan orang yang sudah meninggal sebagai *wasilah* kepada Allah.[354] Demikian pula tradisi dan *haul* (peringatan wafat) kiai pendiri juga tidak pernah ada, karena hal tersebut dianggap sebagai *bid'ah* atau sesuatu yang baru yang tidak pernah dilaksanakan oleh Rasulullah Muhammad saw.

354 Dalam Himpunan Putusan Tarjih bab Kitab Jenazah juga disebutkan salah satu hadits (no. 63), yang artinya "dan janganlah mengerjakan di situ (makam) sesuatu yang tiada diizinkan oleh Allah dan Rasulnya, seperti meminta-minta kepada mayat dan membuatnya perantaraan hubungan kepada Allah". Lihat, PP. Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: PP. Muhammadiyah, 1967), hlm. 232-233.

BAGIAN KEEMPAT

MEMBACA PONDOK PESANTREN

BAGIAN KEEMPAT

MEMBACA PONDOK PESANTREN

Dari uraian panjang gambaran umum dari empat pondok pesantren di atas setidaknya memberikan pemahaman bahwa pondok pesantren, sebagaimana yang digambarkan Zamakhsyari Dhofier dalam "Tradisi Pesantren"[355] memiliki lima elemen dasar seperti: pondok, masjid, pengajaran kitab-kitab klasik, santri dan kiai. Tetapi penggambaran tersebut, dalam beberapa hal ternyata mengandung keterbatasan arti jika dikaitkan dengan perkembangan pada pondok pesantren yang menjadi sasaran penelitian ini. Sebab pada tiga pondok pesantren (As-Salafiyyah, Nurul Ummah, dan PUTM) pengajaran kitab telah mengalami perkembangan sedemikian rupa, sehingga bukan semata kitab klasik yang diajarkan tetapi juga kitab-kitab kontemporer.

Subkultur pesantren sebagaimana yang digambarkan Gus Dur[356] tampaknya banyak mengalami perubahan. Sebab, saat ini dunia pesantren telah banyak bersentuhan dengan elemen-elemen dari luar dirinya, baik organisasi, manajemen sumber daya manusia, dana, fisik, informasi, ilmu pengetahuan dan teknologi. Maka pesantren lebih mirip sebagai institusi kultural. Apalagi budaya pesantren dalam realitas empiris sering menampakkan diri sebagai *counter-culture* terhadap kultur yang dianggap dominan. Pola hubungan antara keduanya dapat digambarkan sebagai tolak-ambil, konflik-konsensus,

355 Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta, LP3ES, 1982), hlm. 44-60.

356 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. 39-60.

resistensi dan integrasi ataupun dominasi-dependensi, maupun statika-dinamika.

Deskripsi empat pondok pesantren di atas setidaknya juga memberikan pemahaman bahwa berdirinya pondok pesantren didorong oleh keinginan yang sama yakni melestarikan dakwah Islam melalui transmisi keilmuan. Dengan kata lain, jika ditilik dari teori *deprivasi* sosial,[357] berdirinya pesantren disebabkan adanya ketidakpuasan atau kekecewaan terhadap kondisi sosial-keagamaan yang ada di dalam masyarakat. Meski tidak dinafikan bahwa pada perkembangan berikutnya, ada pesantren yang tidak hanya menjalankan fungsi atau peran tradisional, seperti melakukan: (1) transmisi dan transfer ilmu-ilmu keagamaan; (2) pemeliharaan tradisi Islam; (3) reproduksi ulama,[358] karena telah muncul pesantren-pesantren yang melakukan transmisi dan transfer ilmu-ilmu umum.

Eksistensi pesantren biasanya memang bermula dari fungsinya sebagai tempat pendidikan elementer keagamaan, lalu bergerak menuju fungsinya sebagai tempat pendidikan keagamaan lanjutan dan tingkat tinggi, atau bahkan lebih dari itu. Tidak sedikit pesantren yang setelah merasa mapan kemudian membuka pendidikan tingkat tinggi.

Berdirinya pesantren As-Sa'du banyak didorong oleh keinginan dari KH. Mawardi untuk merubah atau memperbaiki pemahaman agama dari masyarakat. Kondisi masyarakat dusun Petir saat itu memang sudah agamis, tetapi perlu ditingkatkan melalui pemahaman keislaman yang lebih baik. Oleh karena itu, selain menyediakan tempat pendidikan, Mawardi juga aktif memberikan kajian keislaman di masyarakat dusun Petir dan dusun lain di sekitar pesantren.

Hal yang sama juga terjadi pada pesantren As-Salafiyyah Mlangi. Ketika pesantren As-Salafiyyah Mlangi berdiri, kondisi masyarakat Mlangi dapat dikategorikan sebagai masyarakat yang agamis, yang itu ditandai dengan keberadaan masjid Jami' Mlangi, yang merupakan masjid Patok Negoro, yang berdiri kokoh di sebelah utara pondok pesantren As-Salafiyyah Mlangi. Namun demikian KH. Masduqi melihat adanya erosi Aqidah yang mulai menjalar

357 Teori deprivasi mengatakan bahwa munculnya perilaku kolektif atau gerakan sosial disebabkan oleh adanya kehilangan, kekurangan, atau penderitaan yang ada dalam masyarakat. Lihat, Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi* (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2004), hlm. 198.

358 Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), hlm.104.

pada sebagian masyarakat di dusun Mlangi khususnya, dan umat Islam pada umumnya. Oleh karenanya dengan mendirikan pesantren As-Salafiyyah, KH. Masduqi berharap bisa mewujudkan pondok pesantren yang representatif dan berkualitas serta sanggup membentengi polusi dan erosi Aqidah Islamiyah di kawasan Yogyakarta bagian Barat.

Realisasi dari keinginan untuk mendirikan pesantren As-Salafiyyah sebagai pesantren yang representatif dan berkualitas tampaknya juga sudah menunjukkan adanya titik terang. Hal ini terlihat dengan akomodatifnya pengasuh dan pengelola pesantren terhadap perubahan-perubahan yang terjadi di luar pesantren, sehingga sistem pendidikan dan proses pembelajaran cenderung menyesuaikan dengan perkembangan yang terjadi dalam dunia pendidikan pada umumnya.

Berdirinya pondok pesantren Nurul Ummah, pesantren berbasis Nahdlatul Ulama, di daerah Kota Gede, sebuah wilayah yang oleh kalangan luar dianggap sebagai basis Muhammadiyah setelah Kauman dan Karangkajen, tentunya juga memiliki alasan tersendiri. Pesantren ini berdiri juga karena dilandasi oleh keinginan KH. Ahmad Marzuqi Romly untuk menyeru kepada kebajikan dan mencegah kemungkaran. Yogyakarta yang merupakan bentuk mini Indonesia setelah Jakarta, merupakan ajang pertemuan berbagai macam budaya, yang tidak jarang membawa ekses negatif. Oleh karenanya dengan berdirinya pesantren Nurul Ummah diharapkan ada tambahan institusi pendidikan yang memberikan solusi alternatif untuk mencegah berkembangnya perilaku negatif yang semakin marak di kalangan pelajar dan mahasiswa. Hal tersebut terindikasi dari tujuan pesantren yang ingin membentuk dan mengembangkan generasi muslim sebagai kader bangsa yang tangguh, memiliki keimanan dan ketakwaan kepada Allah swt., berakhlak karimah, sehat, terampil, patriotik dan beramal saleh.[359]

Jika pada ketiga pesantren, deprivasi yang muncul lebih banyak pada masalah pemahaman keagamaan umat yang minim, erosi keislaman dan persoalan moralitas atau akhlak yang menunjukkan adanya degradasi, maka berdirinya pesantren Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM) lebih banyak dipicu oleh kegelisahan KH. Umar Afandi terhadap krisis ulama di lingkungan Muhammadiyah. Sementara di sisi lain kinerja lembaga-lembaga pendidikan di lingkungan Muhammadiyah yang kurang mampu melahirkan

359 Lihat, Tim Revisi, *Panduan PPNU* (Yogyakarta: Sekretariat PPNU Kotagede Yogyakarta, 2005), hlm. 88.

ulama-ulama yang mampu memahami kitab. Muhammadiyah memang memiliki Madrasah Mu'allimin, yang oleh KH. Ahmad Dahlan dimaksudkan sebagai lembaga pendidikan kader. Tetapi seiring dengan perubahan sosial yang terjadi, alumni Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah juga kurang memadahi jika dilihat dari sisi penguasaan kitab-kitab berbahasa Arab. Apalagi ketika kebijakan pemerintah tentang kurikulum pendidikan mensyaratkan adanya tambahan berbagai materi umum sebagai materi wajib. Oleh karenanya, melalui pesantren PUTM KH. Umar Afandi berharap bisa melahirkan ahli-ahli Fiqh yang kelak diharapkan mampu mengatasi krisis ulama di lingkungan Muhammadiyah. Meski dalam perkembangannya PUTM juga kembali mengarah ke formalisme ketika tuntutan akan ijazah formal dari kalangan santri terus mencuat.

Modernisasi dan globalisasi, cepat atau lambat memang berpengaruh terhadap pengendali pesantren, sehingga pesantren tidak lagi terisolasi secara kultural. Modernisasi dan globalisasi seolah-olah menyadarkan kalangan pesantren melihat bayangannya sendiri sebagai institusi yang serba ketinggalan, sehingga akhirnya pesantren cenderung berupaya menambahkan orientasinya pada pemenuhan kebutuhan duniawi. Hal demikian pernah dikatakan Mastuhu, bahwa perubahan nilai pesantren menuju ke orientasi pemikiran yang lebih mendunia, induktif, empiris, dan rasional, mengimbangi corak pemikiran yang deduktif-dogmatis yang selama ini mendominasi pola pemikiran pesantren, ditandai dengan kebutuhan santri pada ijazah untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan formal yang lebih tinggi.[360]

Perubahan nilai ini juga memenuhi harapan santri, sebab pandangan santri sekarang berbeda dengan santri dahulu terhadap potensi pesantren dalam membentuk pribadinya. Santri sebagai kelompok masyarakat yang berpikir jernih kini mampu menentukan seleranya. Di sisi lain, orang tuanya juga memiliki selera yang tidak jauh berbeda, sehingga pesantren harus memperhatikan selera masyarakat.[361] Oleh karenanya menurut Mastuhu pesantren perlu melakukan reorientasi tata nilai dan tata laksana penyelenggaraan pendidikan pesantren untuk mencari bentuk yang relevan dengan perubahan sosial tanpa kehilangan identitasnya sebagai lembaga

360 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 71.

361 Lihat, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 55.

pendidikan Islam.[362]

Dari uraian pola kepemimpinan pesantren[363] menunjukkan bahwa dengan adanya karakter pesantren yang kompleks maka format kepemimpinan pesantren menjadi sangat fleksibel.[364] Namun demikian, pada tahap-tahap awal berdirinya, kecenderungan umum yang muncul dalam kepemimpinan pesantren adalah karismatik. Sebab pada fase awal pola kepemimpinan tersebut memang dibutuhkan, meski untuk perkembangan selanjutnya bisa menimbulkan kerugian.[365]

Kepemimpinan pesantren pada tiga dari empat pesantren yang diteliti, yakni pesantren Salaf As-Sa'du, As-Salafiyyah dan Nurul Ummah, ternyata lekat dengan figur Kiai. Kiai dalam ketiga pesantren merupakan figur sentral, otoritatif, dan pusat seluruh kebijakan dan perubahan. Hal ini terjadi karena adanya dua faktor. *Pertama,* kepemimpinan yang tersentralisasi pada individu yang bersandar pada karisma serta hubungan yang bersifat paternalistik. *Kedua,* kepemilikan pesantren bersifat individual (atau keluarga), bukan komunal. Untuk pesantren Nurul Ummah, memang berada di bawah yayasan, tetapi pendiri dan ketua yayasan yang menaunginya adalah pengasuh pesantren. Selain itu, lokasi yang digunakan tidak semuanya milik yayasan, ada yang masih merupakan hak milik pribadi keluarga pengasuh, sehingga otoritas individu kiai sebagai pendiri sekaligus pengasuh pesantren sangat besar. Faktor nasab (keturunan) juga kuat sehingga kiai bisa mewariskan kepemimpinan pesantren kepada anak (putra mahkota) yang dipercaya tanpa ada komponen pesantren yang berani memprotes.[366]

Kepemimpinan di pesantren tampaknya memang identik dengan gejala

---

362 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren,* hlm. 72.

363 Mastuhu mendefinisikan kepemimpinan pesantren sebagai "seni" memanfaatkan seluruh daya (dana, sarana dan tenaga) pesantren untuk mencapai tujuan pesantren. Manifestasi yang paling menonjol dalam "seni" memanfaatkan daya tersebut adalah cara menggerakkan dan mengarahkan unsur pelaku pesantren untuk berbuat sesuai dengan kehendak pemimpin pesantren dalam rangka mencapai tujuan pesantren. Mastuhu, *Memberdayakan Sistem*, hlm. 105.

364 Abdurrahman Wahid, "Kepemimpinan dalam Pengembangan Pesantren" dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 134.

365 *Ibid.*

366 Lihat, Mundzier Suparta dan Amin Haedari (ed.), *Manajemen Pondok Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), hlm. 14-15.

gestalt, mengingat di balik yang tampak dari luar masih terdapat keunikan-keunikan lain yang tidak tampak.[367] Sejarah juga menunjukkan, bahwa selain mencetak kiai, pesantren telah melahirkan banyak pemimpin masyarakat.[368] Bahkan ada pesantren besar yang harum namanya karena dulu banyak melahirkan kiai dan ada pula pesantren yang terkenal karena namanya selalu dikaitkan dengan beberapa alumninya yang menjadi pemimpin masyarakat.[369]

Tetapi sekarang kemampuan pesantren untuk melahirkan calon kiai atau pemimpin nampaknya cukup berat. Sebaliknya, tidak sedikit pesantren yang dilanda masalah kepemimpinan ketika ditinggalkan kiai pendirinya, karena tidak adanya anak kiai yang sanggup meneruskan kepemimpinan pesantren peninggalan ayahnya. Itu sebabnya kemudian muncul pemikiran, perlunya diterapkan pola kepemimpinan kolektif sejak kiai pendiri masih hidup. Dalam kepemimpinan ini kiai *sepuh,* selain melibatkan anaknya juga memasukkan orang kepercayaan dalam kepemimpinan pesantren. Dengan demikian, ketika kiai *sepuh* meninggal, kesinambungan eksistensi pesantren bisa diselamatkan oleh kepemimpinan kolektif. Kepemimpinan kolektif ini dipandang perlu, karena seperti disinyalir Gus Dur, bahwa kepemimpinan yang ada sering tidak mampu mengimbangi kemajuan dan perkembangan pesantren yang dikelolanya,[370] karena terjadinya penurunan karisma pada kiai dan semakin beragamnya kegiatan pesantren.

Dari keempat pesantren yang diteliti, masing-masing mempunyai tipe-tipe kepemimpinan yang khas. Dilihat dari gayanya, pola kepemimpinan pada empat pesantren terdiri dari berbagai corak, meski corak tersebut tidak bersifat mutlak. Artinya gaya kepemimpinan yang ada lebih menunjukkan adanya perubahan dari corak awal kepada corak baru. Meminjam istilah yang digunakan Mastuhu, gaya kepemimpinan pada empat pesantren di atas menunjukkan corak dari yang karismatik ke rasionalistik, dan dari otoriter paternalistik ke diplomatik partisipatif.[371]

---

367 *Ibid.*

368 Lihat, E. Shobirin Najd "Perspektif Kepemimpinan dan Manajemen Pesantren" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 114.

369 Untuk ini bisa disebut pesantren Termas, pesantren Krapyak Yogyakarta, pesantren Tegalrejo Magelang, pesantren Tebuireng, pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo, pesantren Modern Gontor, dan lain sebagainya.

370 Abdurrahman Wahid, "Beberapa Pemikiran tentang Kepemimpinan dalam Pengembangan Pesantren", *Makalah* disampaikan pada Latihan Tenaga Pembina Pondok Pesantren yang diselenggarakan Departemen Agama RI, di Cibubur - Jakarta, 2-12 Oktober, 1978, hlm. 9.

371 Lihat, Mastuhu, *Memberdayakan Sistem...*, hlm. 106

Pertama, dari kharismatik ke rasionalistik.[372] Di Pesantren As-Salafiyyah, karisma K.H. Syuja'i Masduqi cukup terasa. Sebagai pewaris *mursyid* tarekat *Qadiriyah Naqsyabandiyah*, oleh kalangan warga pondok pesantren As-Salafiyyah beliau dianggap memiliki *"ma'unah"*.[373] Hal ini ditandai dengan banyaknya orang berkunjung ke kiai untuk berbagai keperluan, seperti minta do'a dan "ijazah".[374]

Kharisma KH. Syuja'i Masduqi memang tidak begitu terasa mencekam kehidupan pesantren dan masyarakat sekitarnya, tetapi dengan ajaran tarekat yang diamalkan secara intensif, menjadikan pesantren As-Salafiyyah dikenal sebagai pesantren yang memiliki kelebihan dari sisi *riyadłah* (olah prihatin). Dengan demikian kedudukan dan kewenangan atau kekuasaan kiai sebagai pemimpin spiritual bisa dikatakan sangat kokoh.

Meski kepemimpinan pesantren As-Salafiyyah adalah kepemimpinan kharismatik, tetapi KH. Syuja'i Masduqi sangat akomodatif terhadap perubahan. Pesantren telah mengakomodir sejumlah santri senior untuk terlibat dalam pengelolaan pesantren, baik terkait dengan persoalan pendidikan, baik dalam manajemen pendidikan dan pengelolaan dana pembangunan dan pengembangan pondok pesantren. Memang, peran keluarga kiai masih sangat dominan dalam struktur kepengurusan, terutama dalam posisi kunci atau posisi strategis, seperti posisi pimpinan pondok pesantren. Tetapi posisi dewan *qari'in* dan dewan pengurus selalu dipegang oleh para santri senior.[375]

---

372 Kepemimpinan rasionalistik adalah kepemimpinan yang bersandar pada keyakinan dan pandangan santri atau jamaahnya, bahwa kiai mempunyai kekuasaan karena ilmu pengetahuannya yang dalam dan luas. *Ibid.*

373 Menurut Mastuhu, dalam nomenklatur Islam, ada empat kekuatan gaib: *Isti`rad* yang diberikan kepada non-Muslim, sifatnya memanjakan; *Ma unah* yang diberikan kepada seorang Muslim, sifatnya untuk kebaikan; *Karamah,* diberikan kepada seorang Muslim yang sifatnya untuk kebaikan dan kekuatan; *Mu'jizat* hanya diberikan kepada nabi. *Ibid*., hlm. 106-107.

374 Menurut ustadz Nurahman, beberapa amalan santri yang dimintakan "ijazah" kepada KH. Syuja'i Masduqi di antaranya adalah ijazah amalan puasa 7 hari, 21 hari, 41, dan 71 hari. Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, 19 Februari 2008.

375 Menurut Gus Dur, kedudukan santri senior sebagai *qari'* atau ustadz, sebenarnya memiliki dua fungsi pokok: *pertama*, sebagai media latihan penumbuhan kemampuannya untuk menjadi kiai di kemudian hari, dan *kedua*, sebagai pembantu kiai dalam mendidik para santri. Di dalam menunaikan fungsinya yang pertama, ia mulai diperkenalkan kepada masyarakat di luar pesantren dalam bentuk bermacam-macam, minimal dalam meladeni para orang tua santri dan tamu yang berkunjung ke pesantren. Dalam fungsi ini ia belajar melakukan peranan sebagai asimilator antara tata nilai yang telah ada dan "radiasi" kultural yang baru. Sebagai pembantu kiai, ia diharuskan mematangkan penguasaannya atas literatur keagamaan yang diajarkan di pesantren. Kedua tugas sebagai calon asimilator budaya dan ahli dalam ilmu pengetahuan agama ini adalah tugas

Selain itu, walaupun posisi kunci berada di tangan keluarga Kiai, tetapi KH. M. Syuja'i, Kiai Abdullah Hasan, Gus Nurhamid dan Gus Zar'anudin, termasuk tipe pimpinan yang akomodatif. Mereka tidak menolak mutlak berbagai perkembangan yang terjadi di luar pesantren dan usulan-usulan perbaikan dari para santri senior, yang notabene juga merupakan mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi, khususnya mereka yang dari IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.[376]

Pergeseran dari kepemimpinan kharismatik ke arah yang agak rasionalistik selain dapat disinyalir dari sikap akomodatif KH. Syuja'i Masduqi terhadap pembaharuan juga terlihat dari semangat beliau dalam membekali putra-putrinya dengan pemahaman agama yang lebih luas, dengan mengirim mereka belajar ke berbagai pondok pesantren yang cukup dikenal luas oleh masyarakat pesantren sebagai pesantren yang memiliki kelebihan khusus, seperti pesantren Lirboyo di Kediri dengan ilmu alat, pesantren Sarang dengan ilmu alat dan syari'ah, pesantren Tegalrejo di Magelang dengan ilmu tasawuf, dan pesantren Pandanaran Sleman dengan ilmu syari'ah dan qira'ah. Selain itu, salah seorang putra KH. Syuja'i juga ada yang sedang menempuh pendidikan di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir.[377]

Sejak tahun 2005 pesantren As-Salafiyyah juga menjalin kerjasama dengan Departemen Agama Kabupaten Sleman menyelenggarakan kegiatan Wajib

---

yang sangat berat, terlebih lagi ia senantiasa berada di bawah pengawasan kiai, yang biasanya adalah seorang perfeksionis dalam kedua hal itu. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur" dalam M Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), hlm. 48.

376 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2007.

377 Hasil wawancara dengan Nurahman, ustadz PP. As-Salafiyyah Mlangi, Maret 2007. M. Habib Chirzin dalam tulisannya "Agama, Ilmu dan Pesantren" juga menyebut beberapa pesantren yang disinyalir memiliki kelebihan khusus dibanding pesantren lainnya. Misal, Pesantren Tebu Ireng (almarhum KH. Hasyim Asy'ari), Tambak Beras (almarhum KHA. Wahab Hasbullah), Denanyar (KH. Bisri Syamsuri), Termas (KH. Dimyati dan almarhum KHA. Hamid Dimyati), Lasem (almarhum KH. Kholil) terkenal dengan fiqih dan ilmu Hadis. Lasem (almarhum KH. Ma'shum), Nglirap (Banyumas) dan pondok-pondok di Kediri: Lirboyo (KH. Mahrus), Bendo, Jampes, terkenal dengan ilmu alat. Krapyak (almarhum KH. Munawir dan KH. Ali Ma'shum), Cintapada Tasik Malaya (KH. Dimyati), Wonokromo (KI I Abdul Aziz dan almarhum KH. Hasbullah) dan pondok-pondok di Cirebon dan Banten, terkenal dengan *qira'ah* al Qur'an. Rejoso (KH. Musta'in Romli), Tegal Rejo (KH. Khudari), Al Falak Pagentongan (almarhum KH. Falak Watu Congol (almarhum KH. Dalhar) terkenal dengan Tasawuf. Lasem (almarhum KH. Baidlowi), Jamsaren (almarhum KH. Abu Amar) dengan tafsir Al Qur'an. Pondok Modern Gontor (KH. Ahmad Sahal, almarhum, Zainuddin Fanani dan KH. Imam Zarkasyi) dikenal dengan pendidikan kemasyarakatan dan pengajaran bahasa Arab dan Inggris secara aktif yang berhasil. Lihat Habib Chirzin, Agama, Ilmu dan Pesantren" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), hlm. 86.

Belajar Pendidikan Dasar Salafiyah.[378] Pada saat itu pesantren As-Salafiyyah menyelenggarakan program paket B (selevel Madrasah Tsanawiyah). Kemudian pada tahun berikutnya, menyelenggarakan program paket C (setingkat Madrasah Aliyah). Adanya program wajib belajar paket B dan paket C, sudah barang tentu membawa dampak pada pengambilan keputusan pendidikan di pesantren, yang harus mengikuti aturan main yang ditetapkan oleh pemerintah.

Hal yang hampir sama juga dapat ditemukan di Pondok Pesantren Nurul Ummah. Di pesantren tersebut kiai juga merupakan pemimpin spiritual yang sangat disegani. Sebagaimana disebutkan pada uraian terdahulu, bahwa KH. Asyhari Marzuki, juga seorang *mursyid* tarekat *Syattariyyah*. Dengan posisinya sebagai *mursyid*, maka kedudukan KH. Asyhari Marzuki sebagai pemimpin spiritual juga sangat kokoh.

Tetapi dengan semakin banyaknya santri yang berstatus pelajar dan mahasiswa maka gaya kepemimpinan karismatik yang diwariskan oleh ayahnya, KH. Ahmad Marzuki, semakin beralih kepada gaya kepemimpinan yang agak rasionalistik. Hal tersebut selain latar belakang pendidikan beliau yang tidak semata di peroleh di lingkungan pondok pesantren, melainkan juga di perguruan tinggi, baik di dalam maupun di luar negeri, juga karena kompetensi keilmuan KH. Asyhari Marzuki yang itu dapat dicermati dari beberapa buku yang ditulisnya.

---

378 Program Wajib Belajar Pendidikan Dasar 9 Tahun merupakan gerakan nasional yang dicanangkan pemerintah pada hari Pendidikan Nasional tanggal 2 Mei 1994. Untuk menuntaskan rencana tersebut, Menteri Pendidikan Nasional dan Menteri Agama disaksikan oleh Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat dan Pengentasan Kemiskinan Republik Indonesia pada tanggal 30 Maret 2000, menandatangani surat kesepakatan bersama No. 1/U/KB/2000 dan No. MA/ 86/ 2 yang memberikan kesempatan yang luas kepada Pondok Pesantren Salafiyah untuk dapat ikut menyelenggarakan pendidikan dasar sebagai upaya mempercepat pelaksanaan program wajib belajar pendidikan dasar di seluruh Indonesia dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Melalui surat kesepakatan bersama inilah maka pengakuan Pemerintah terhadap penyelenggaraan pendidikan dasar oleh Pondok Pesantren Salafiyah terwujud. Di samping itu sebagai lembaga yang menyelenggarakan pendidikan yang dilaksanakan oleh masyarakat, keberadaannya sangat strategis, karena Pondok Pesantren Salafiyah merupakan jenis Pondok Pesantren yang paling banyak berdiri. Untuk penyelenggaraan program wajib belajar pendidikan dasar ini Pondok Pesantren Salafiyah melaporkan/memberitahukan kepada Kantor Departemen Agama dengan tembusan kepada Kantor Departemen Pendidikan Nasional dan Dinas Pendidikan Pemerintah Daerah di Kabupaten atau Kota setempat, tentang kesiapan dan kesanggupan Pondok Pesantren menyelenggarakan program wajib belajar pendidikan dasar ini. Lihat, Depag RI, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren* (Jakarta: Dirjen Bagais Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Proyek Peningkatan Pendidikan Luar Sekolah pada Pondok Pesantren, 2003), hlm. 71-77.

Indikasi lain juga terlihat dari cara beliau mengajar tafsir, di mana beliau lebih suka menggunakan argumentasi yang rasional ketika menanggapi pertanyaan santri, seperti masalah shalat malam dan puasa sunah yang tidak dianjurkan di pesantren Nurul Ummah. Argumen beliau, tidak dianjurkannya para santri untuk rajin melakukan puasa sunnah atau melakukan s}alat malam, karena khawatir jika kedua hal tersebut justru menjadikan santri ketika menuntut ilmu di sekolah atau di perguruan tinggi badannya lemas dan mengantuk akibat kurang tidur.[379]

Sikap KH. Asyhari Marzuqi yang demikian ini barangkali karena beliau diasuh oleh dua model budaya kependidikan yang secara esensial mengandung nilai-nilai berbeda satu dengan yang lain. Dua kekuatan budaya itu antara lain: *pertama*, budaya kependidikan tradisional. Ciri fundamental budaya ini adalah kuatnya peranan ulama dan kiai dalam kehidupan masyarakat dalam mempertahankan statusnya sebagai pewaris simbol-simbol Islam. Budaya kependidikan tradisional juga ditandai oleh kuatnya rasa hormat masyarakat terhadap guru. Sebaliknya, guru pun sayang terhadap murid, bahkan orang tua murid. Maka, hubungan guru-murid sangat serasi dan harmonis. Keserasian itulah yang membuat masyarakat segan terhadap guru dan ulama. Sikap semacam itu sebetulnya menunjukkan watak khas masyarakat agraris, di mana salah satu orientasi kulturalnya berupaya menjaga keharmonisan sosial. *Kedua*, budaya kependidikan modern. Ciri khas fundamental budaya ini adalah semangat untuk menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) sebagai landasan pembangunan.[380]

Kepemimpinan rasionalistik juga ditemukan pada pesantren Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah. Kondisi demikian disebabkan corak pesantren yang lebih mirip sosok perguruan tinggi. Corak perguruan tinggi memang sangat mewarnai kehidupan Pondok Pesantren PUTM, karena hampir semua kegiatan pendidikan diselenggarakan mirip dengan bentuk perkuliahan. Tenaga pengajar (*ustaz*\) sebagian besar juga para dosen di perguruan tinggi, baik UIN, UMY maupun UAD.

---

379 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, M.Ag., Pembimbing Santri Pelajar PPNU, Maret 2008. Namun demikian, menurut Sigit Purnama, bukan berarti tidak ada santri Nurul Ummah yang menjalankan shalat tahajud atau puasa sunnah. Menurutnya justru banyak santri yang menjalankan shalat tahajud dan puasa sunah Senin kamis atau puasa dawud. Mereka melakukan shalat tahajud ataupun puasa sunnah, bukan karena taat dengan peraturan, tetapi karena didasarkan pada kesadaran individu.

380 Lihat, Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, hlm. 248-252

Kedudukan dan kewenangan kiai sebagai pemimpin inti pesantren kurang begitu kuat, sebab status Pondok Pesantren PUTM bukan milik pribadi melainkan milik Persyarikatan Muhammadiyah. Oleh karena itu, maka posisi kiai sebagai pengasuh pesantren sangat tergantung kepada keputusan organisasi payungnya. Bahkan menurut KH. Suprapto Ibnu Juraim, jabatan sebagai pengasuh (direktur) hanya boleh dipegang maksimal dua periode, setelah itu akan digantikan oleh kader Muhammadiyah yang lain.[381]

Kepemimpinan rasional dalam di Pesantren PUTM bisa dicermati pula dari kekuasaan atau kewibawaan yang dimiliki oleh pengasuh. Kekuasaan pengasuh dibatasi oleh keluasan dan kedalaman ilmu pengetahuan yang dimiliki. Pengasuh tidak memiliki kewenangan mutlak dalam mengelola kegiatan pendidikan, karena ada Badan Pelaksana Harian (BPH) yang senantiasa memberikan masukan-masukan dan pertimbangan guna perbaikan mutu pesantren. Kasus yang paling menyolok adalah ketika terjadi perbedaan persepsi antara pengasuh dengan BPH terkait dengan pemberian ijazah formal bagi para lulusan PUTM, yang akhirnya dimenangkan oleh BPH.

Dengan demikian, keberadaan ustadz Suprapto Ibnu Juraim di PP. PUTM saat ini cukup disegani disebabkan oleh posisinya sebagai pengemban amanat dari PP. Muhammadiyah. Ketika kelak beliau sudah tidak lagi menjadi bagian dari PUTM, santri-santri baru PUTM berikutnya mungkin sudah tidak akan lagi mengenalnya. Dari sisi ini, pola kepemimpinan PP. PUTM memang sangat berbeda dengan pola kepemimpinan di pondok pesantren As-Salafiyah, As-Sa'du maupun Nurul Ummah, di mana pimpinan pesantren

381 Ketentuan yang demikian ketentuan yang berlaku dalam semua lembaga pendidikan milik Muhammadiyah. Dalam kasus PUTM, pengecualian terjadi pada dua kasus. *Pertama*, ketika PUTM baru pertama kali berdiri, tahun 1968. Pada saat itu belum ada ketentuan jabatan direktur hanya boleh dipegang oleh seorang kader maksimal dua kali berturut-turut. Oleh karenanya KH. Umar Afandi selama tiga angkatan PUTM selalu menjadi direktur PUTM. Tetapi perlu dicatat, bahwa PUTM kala itu, hanya pada angkatan pertama yang diakui oleh PP Muhammadiyah sebagai bagian dari proyeknya. Untuk angkatan II, III PUTM sudah merupakan insiatif KH. Umar Afandi, dan PP. Muhammadiyah tidak memback-up pendanaan lagi. *Kedua*, ketika PUTM menjadi bagian dari proyek PWM D.I.Y dan Proyek PP. Muhammadiyah. Pada PUTM proyek PWM DIY, ustadz Suprapto Ibnu Juraim menjadi direkturnya selama dua periode berturut-turut, setelah itu diganti oleh ustadz Ghozali Mukri. Pada angkatan IV PUTM proyek PWM DIY, beliau kembali diangkat menjadi direktur. Pada tahun 2006, pada penerimaan santri baru angkatan V, pengelolaan PUTM diambil alih PP. Muhammadiyah, dan ustadz Suprapto Ibnu Juraim kembali diangkat menjadi direkturnya sampai dengan angkatan VI. Kasus ini nampaknya dilatarbelakangi oleh kondisi dalam internal tubuh Muhammadiyah yang sulit ditemukan sosok kiai yang dengan kesadarannya bersedia berkurban tinggal di lokasi PP. PUTM dengan status sebagai pengasuh pondok pesantren. Diolah dari hasil wawancara dengan Budi, Musyrif di PP. PUTM, Februari 2006.

(khususnya pengasuh) terus menerus memimpin selama belum menyerahkan kepemimpinan pesantren kepada keturunan atau kerabat yang diberinya amanat.

Di lingkungan Muhammadiyah kecenderungan yang muncul terkait dengan pola kepemimpinan lebih banyak disemangati oleh semangat *kolegial* (kolektif). Dalam hal ini organisasi atau persyarikatan bisa dikatakan memiliki peran besar dalam menjamin keberlangsungan lembaga yang ada di lingkungan Muhammadiyah. Dengan adanya semangat *kolegial*, maka jarang atau bahkan tidak pernah muncul pesantren Muhammadiyah yang menjadi besar karena kebesaran nama pengasuhnya. Yang terjadi adalah sebaliknya, yakni karena semakin besar perhatian persyarikatan terhadap pesantren, akhirnya pesantren berkembang menjadi besar dan terkenal.

Ustadz Ibnu Juraim, juga mengatakan, bahwa otoritas yang dimilikinya sangat tergantung kepada keputusan persyarikatan Muhammadiyah. Dalam hal penentuan kebijakan terkait dengan pendidikan di PUTM ia harus mengikuti kebijakan persyarikatan. Apalagi dengan adanya Badan Pelaksana Harian (BPH) yang dalam hal-hal tertentu juga ikut mempengaruhi dalam pengambilan kebijakan pendidikan di PUTM.[382]

Krisis karisma sebenarnya juga terjadi pada Pondok Pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah akibat dari sikap akomodatifnya terhadap gagasan-gagasan baru dalam bidang pendidikan. Kondisi tersebut akhirnya berpengaruh terhadap gaya kepemimpinan pesantren, di mana kepemimpinan yang semula didasarkan pada karisma semakin memudar, dan cenderung ke arah kepemimpinan yang bersandar pada iptek.

Menurut Chumaidi Syarief Romas, kekuasaan kiai mengalami dilema sosial tatkala menghadapi perubahan-perubahan sosial sebagai akibat dari modernisasi pendidikan. Dilema yang dihadapi kiai ada pada dua permasalahan, yakni yang bersifat kultural dan sosiologis. Permasalahan kultural kekuasaan kiai sebagai kekuasaan yang otonom dan dominan yakni kekuasaan yang, melegitimasi dirinya sendiri sebagai refleksi yang Ilahi harus berhadapan dengan rasionalisasi kekuasaan kiai di pesantren sehingga menjadi kekuasaan yang bersifat kelembagaan (organisatoris). Dalam hal ini dominasi mutlak kekuasaan kiai ditarik ke dalam kesadaran baru bahwa kekuasaan dapat didistribusikan berdasarkan fungsi yang berbeda (tidak sentralistik). Per-

382 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, Januari 2008.

masalahan sosiologisnya adalah bahwa relasi sosial yang bersifat tidak simetris (tidak setara) menghendaki kesetaraan dan kesederajatan dalam bentuk demokratisasi kehidupan sosial di kalangan santri.

Dilema ini pada hakikatnya menggambarkan adanya dampak yang dialami oleh peran kiai sebagai *cultural broker* atau broker budaya, yang dapat dijelaskan sebagai kecakapan seorang kiai memasuki permainan kekuasaan yang begitu rumit dengan sistem luar yang dominan (kekuasaan nasional, parpol, dan sebagainya) namun pada saat yang sama menggunakan lambang-lambang guna mempertahankan loyalitas para pengikutnya (santri). Kemakelaran kiai di tengah situasi masyarakat yang sedang mengalami transisi dari corak tradisional ke pesantren yang bercorak modern, kekuasaan biasanya bersifat status quo.

Dari sudut makro sosiologis, peranan kiai sebagai unsur pusat dari kekuasaan pesantren yang berkorelasi dengan kekuasaan nasional (birokrasi pendidikan nasional) berakibat posisi kekuasaan sentral kiai telah ditarik ke dalam posisi kepentingan kekuasaan yang lebih dominan (kebijaksanaan pendidikan) sehingga terjadi pergeseran kekuasaan kiai di tengah kehidupan masyarakat. Terbentuknya relasi sosial yang tidak seimbang (tidak simetris) antara kiai dengan kekuasaan nasional (makro) dalam situasi sosial yang tradisional menjadikan kiai sebagai "juru bicara" kekuasaan nasional, semacam *khadam* bagi pelaksanaan gagasan-gagasan dari pusat (nasional), khususnya di bidang pendidikan pesantren. Intervensi gagasan-gagasan yang datang dari pemerintah bahkan dari pusat kekuasaan non-pemerintah lainnya dalam aspek pendidikan, telah menggeser peran sosial kiai sebagai kekuasaan ideologis via pendidikan yang dilaksanakan pada segmen pendidikan formal di pesantren. Pergeseran ini telah menimbulkan kemerosotan dan kemunduran otoritas tradisional.[383]

Menurut Hiroko Horikoshi setidaknya ada tiga faktor penyebab terkait dengan persoalan tersebut: *pertama*, hilangnya kekuatan politik dan ekonomi

383 Dengan mengutip pandangan Irving M. Zeitlin, menurut Chumaidi ada beberapa kemungkinan sebab berkurangnya kepatuhan atau ketaatan santri terhadap kekuasaan kiai: (1) santri dapat memperoleh pelayanan yang sama sehingga relasi dengan kiai dapat menciptakan relasi timbal balik yang sama, (2) santri dapat memperoleh pelayanan yang sama di mana-mana, (3) santri dapat menekan kiai untuk dapat memberikan pelayanan karena yang selama ini terjadi adalah dominasi kiai kepada santri dan (4) santri yang bekerja *(nyantri)* tanpa mengharapkan pelayanan dari kiai atau karena menemukan beberapa penggantinya (dari dua departemen). Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi*, hlm. 162-163.

sebagai akibat pesatnya integritas masyarakat lokal ke dalam sistem nasional yang kompleks; *kedua*, ketidakmampuan mereka untuk mengatasi masalah sistem nasional dan lokal; dan *ketiga*, konsekuensi hilangnya relevansi peran mereka baik dalam masyarakat atau sistem nasional.[384]

Dengan demikian adopsi sistem pendidikan nasional ke dalam pendidikan pesantren berdampak pada kemerosotan dan kemunduran otoritas tradisional, meski ketundukan dan hormat santri terhadap kiai masih cukup terasa di pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah. Hubungan kiai-santri dalam komunikasi, di mana santri tidak berani berbicara sambil menatap mata kiai, masih ditemukan di sana. Tetapi di pesantren Nurul Ummah, hubungan santri-kiai semacam itu sedikit mengalami perubahan; disebabkan seringnya terlibat diskusi atau dialog dengan pimpinan pesantren, terutama dalam kajian tafsir yang diselenggarakan setiap habis subuh sampai sekitar jam sembilan yang diberikan secara langsung oleh almarhum KH. Asyhari Marzuki. Perubahan tersebut semakin pula dirasakan sejak diselenggarakannya sekolah atau madrasah yang tidak hanya mempelajari ilmu agama.

Selain itu semakin banyaknya santri yang menjadi siswa dan mahasiswa menampakkan perilaku yang berbeda dengan perilaku santri sebelumnya. Misalnya, dari segi cara berpakaian, dewasa ini mereka memakai celana, hem, sepatu, seragam sekolah, dan tanpa mengenakan peci, sebagaimana layaknya murid sekolah umum. Bahkan ustadz yang mengajar di Madrasah Diniyah Nurul Ummah ada pula yang memakai celana panjang ketika sedang berada di ruang kelas. Namun demikian ketika shalat di masjid al-Faruk, di antara santri masih banyak yang mengenakan sarung, kemeja lengan panjang, dan peci.

Meski ada tanda-tanda ke arah kepemimpinan rasional, tetapi kepemimpinan di Pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah secara keseluruhan belum bisa dikategorikan ke dalam kepemimpinan rasional, di mana kekuasaan atau kewibawaan betul-betul didasarkan pada keluasan dan kedalaman ilmu pengetahuan sang pemimpin. Meninggalnya KH. Asyhari Marzuqi ternyata memunculkan kerinduan santri Nurul Ummah pada sosok pengasuh pesantren yang telaten, penuh perhatian, dan banyak meluangkan waktu bagi para santri untuk berbagai pengalaman dan keilmuan.

Kedua, dari *otoriter-paternalistik* ke *diplomatik-partisipatif*. Dilihat dari gaya hubungan antara pemimpin pesantren dengan para santri atau bawahannya,

384 Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 240.

secara gradual ditemukan perbedaan di antara keempat pesantren. Pada Pesantren As-Sa'du, hubungan antara kiai dengan bawahannya tampak bahwa pengaruh kiai begitu kuat, sehingga usul-usul partisipatif dari bawahan (santri) sangat lah kecil dan tidak begitu berarti dibanding dengan pengaruh kiai. Karena itu, gaya kepemimpinan di pesantren ini, dilihat dari hubungan antara kiai dengan bawahannya, mengesankan suatu gaya kepemimpinan *otoriter.* Dalam gaya kepemimpinan semacam ini bisa dipahami kalau kebebasan para santri dan pengurus untuk mengajukan usul sangat kecil.

Tetapi bersamaan dengan gaya yang *otoriter* ini, hubungan kiai dengan pengurus dan santri tampak lebih bersifat kekeluargaan. Kiai adalah bapak yang mempunyai hak untuk mengarahkan anak-anaknya sesuai dengan keinginan atau nilai-nilai yang dianutnya. Para santri memandang kiainya sebagai bapak yang wajib dipatuhi. Ini semua mencerminkan bahwa kepemimpinan di Pesantren As-Sa'du terkesan kuat bergaya *paternalistik.*

Hal yang hampir sama juga terjadi pada pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah. Hubungan antara santri dengan pemimpin sangat baik. Santri menghargai dan percaya penuh kepada kiai, tidak hanya sebagai pemimpin, tetapi juga sebagai bapak dan guru. Bahkan untuk pesantren Nurul Ummah, selain sebagai bapak dan guru, kiai juga menjadi teman dalam berolah raga.

K.H. Asyhari Marzuki juga memberikan kebebasan luas kepada para pemimpin unit kerja untuk berkreasi dan berbuat apa saja yang dianggap baik bagi kemajuan pesantren dan dirinya, sejauh tidak menyimpang dari agama dan tata tertib pesantren. Gaya kepemimpinan Pesantren Nurul Ummah juga lebih bersifat terbuka, sebab semua peraturan atau tata tertib pesantren merupakan hasil rumusan yang melibatkan bawahan, meski dalam batas-batas yang tidak melampaui apa-apa yang telah ditetapkan atau dikehendaki oleh kiai.

Menurut ustadz Nurahman, KH. Syuja'i Masduqi, juga sering menyerahkan semua urusan kepada pengurus. Hanya satu yang beliau pesankan, bahwa apa yang dilakukan pengurus seyogyanya bertujuan untuk mengembangkan pesantren ke arah yang lebih baik. Apalagi ketika ada tambahan amanat sebagai penyelenggara program belajar paket B dan C, yang kemudian memunculkan unit-unit kerja yang menangani bidang tersebut.

Dari keseluruhan fenomena gaya kepemimpinan keempat pondok pesantren di atas, dilihat dari pola-pola hubungan antara pemimpin tertinggi,

pemimpin unit-unit kerja, para santri serta jamaah pada umumnya, rata-rata menunjukkan gaya kepemimpinan birokratis. Pembagian dan deskripsi wewenang, peran, dan status mereka dalam sistem pendidikan pesantren sudah jelas betul seperti yang ditemukan dalam sistem pendidikan formal (modern), di mana deskripsi wewenang, peran atau status tampak jelas, formal, dan impersonal. Pengaruh dari luar, misalnya, dalam sistem pendidikan formal yang menuntut deskripsi dan pembagian kerja yang jelas telah tampak dan terasa. Hal ini secara perlahan telah ikut mengubah struktur kepemimpinan pesantren. Fenomena demikian tentu merupakan sesuatu yang wajar, sebagai bagian dari dinamika pesantren, apakah karena pengaruh dari luar maupun dalam pesantren sendiri.

Kelancaran proses belajar mengajar di pesantren, terutama pada pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah dan Nurul Ummah, tidak lepas dari peran serta para santri senior yang secara sukarela dan atas persetujuan dari pengasuh ikut menangani kegiatan-kegiatan rutin di pesantren. Namun demikian peran keluarga pengasuh masih tetap dominan dalam pengelolaan pesantren. Peran yang dijalankan para santri senior, yang lebih dikenal dengan pengurus yang dipimpin oleh ketua pondok atau lurah pondok ada pada kedudukan sebagai: (1) Orang yang dipercaya kiai dalam menjalankan peraturan-peraturan yang dikeluarkan; (2) Konsultan dunia luar di pondok; dan (3) Orang yang dipercaya dalam masalah pembangunan gedung. Jadi, pada dasarnya pengurus pesantren merupakan "tangan kanan" kiai, karena hampir menangani semua masalah pesantren, termasuk pengaturan pelaksanaan kegiatan pendidikan di pesantren.

Namun demikian ada harapan besar, bahwa kepemimpinan pada pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah yang menunjukkan gejala ke arah diplomatik-partisipatif selanjutnya menuju pada kepemimpinan responsif. Hal ini dicirikan dari mulai adanya: kemauan pemimpin pesantren untuk menampung aspirasi para santri, kemauan dan kemampuan pemimpin pesantren untuk bekerja sama dengan pihak lain dalam rangka perbaikan kualitas pesantren; serta kemauan pemimpin pesantren yang semakin terbuka dengan gagasan inovatif dan reformatif.[385]

Berbeda halnya dengan pesantren PUTM. Pada pesantren tersebut santri tidak ada yang terlibat dalam pengelolaan pendidikan. Kalaupun ada yang

385 Lihat, Masyhud, M. Sulthon dan Moh. Khusnurdilo, *Manajemen Pondok Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), hlm. 43-44.

terlibat jumlahnya sangat sedikit, dan status mereka sudah bukan santri lagi, melainkan alumni PUTM yang direkrut untuk membantu penanganan administrasi atau kegiatan pembelajaran. Para alumni yang direkrut tidak lagi mengikuti kegiatan pendidikan tambahan seperti mengkaji kitab dengan kiai pengasuh pesantren, karena media semacam itu juga tidak muncul di lembaga tersebut.

Selain gaya kepemimpinan, pergantian kepemimpinan pesantren juga menarik untuk diamati, terutama pada pesantren milik pribadi, estafet kepemimpinannya adalah dari pendiri ke anak-menantu-cucu-santri senior. Artinya, ahli waris pertama adalah anak laki-laki pendiri dan dianggap cocok oleh masyarakat untuk menjadi kiai, baik dari segi kesalehan maupun kedalaman ilmu agamanya. Jika hal ini tidak mungkin, misalnya, karena pendiri tidak mempunyai anak laki-laki yang cocok untuk menggantikannya, maka ahli waris kedua adalah menantu, dan kemudian sebagai ahli waris ketiga adalah cucu. Jika semuanya itu tidak mungkin maka ada kemungkinan dilanjutkan oleh bekas santri senior. Tetapi biasanya, santri lebih suka mendirikan pesantren sendiri, dan apabila hal ini terjadi maka berakhirlah pesantren yang bersangkutan karena tidak ada yang meneruskannya.

Pergantian pimpinan Pondok Pesantren Nurul Ummah, dari pendiri (KH. Ahmad Marzuki) kepada anak kandung (KH. Asyhari Marzuki). Tetapi ketika KH. Asyhari Marzuki meninggal pimpinan pesantren Nurul Ummah diamanatkan kepada adik kandung dari Nyai Hj. Barokah, yakni KH. Agus Muslim Nawawi, karena anak angkat KH. Asyhari Marzuki belum sampai usia dewasa dan masih memperdalam ilmu. Masalah muncul manakala Nyai Hj. Barokah, istri al. KH. Marzuki menikah lagi. Terjadi semacam konflik antara keluarga Giriloyo (kerabat KH. Asyhari Marzuki) dengan keluarga Ngrukem (kerabat Nyai Hj. Barokah).

Riwayat pergantian pimpinan Pondok Pesantren As-Salafiyyah adalah dari pendiri pertama K.H. Masduqi, kemudian diganti oleh putranya K.H. Syuja'i Masduqi. Pondok Pesantren As-Sa'du sampai saat ini masih dipimpin oleh generasi pertama, sehingga belum ada suksesi. Suksesi di pesantren tersebut tampaknya masih membutuhkan waktu lama karena putra KH. Mawardi masih tergolong kanak-kanak, di samping kesehatan beliau juga masih memungkinkan untuk terus menjalankan peran sebagai pimpinan pesantren.

Demikianlah, dalam kenyataannya pergantian kepemimpinan pesantren adalah keturunan dari pendiri, paling tidak mengikuti garis estafet. Bahkan pada pesantren Nurul Ummah, yang berada di bawah naungan Yayasan Pendidikan Putra Bangsa, suksesi kepemimpinan pesantren belum bisa keluar dari garis keturunan. Ketika KH. Ashari Marzuki meninggal, pengganti beliau adalah KH. Agus Muslim Nawawi, adik kandung dari istri beliau, Nyai Hajah Barokah, sambil menunggu putra angkatnya menginjak usia dewasa.

Hal demikian tidak berlaku bagi pesantren milik institusi, seperti halnya PP. PUTM. Hal ini terlihat dari suksesi kepemimpinan (direktur) PP. PUTM Yogyakarta. Saat penelitian ini dilakukan pimpinan (direktur) Pondok Pesantren PUTM dijabat Ustadz Suprapto Ibnu Juraim. Sebelumnya pimpinan (direktur) PP. PUTM adalah Ustadz Ghozali Mukri. Di antara keduanya tidak ada hubungan keturunan maupun keluarga. Suksesi kepemimpinan di PP. PUTM memang lebih mengutamakan faktor kemampuan bukan keturunan. Selain itu setiap direktur hanya diperkenankan menduduki posisi tersebut selama dua periode.

Adapun terkait dengan tradisi keilmuan di pesantren, menurut Gus Dur, asal-usulnya dapat dilihat dari perkembangan ilmu-ilmu keislaman semenjak lahirnya pesantren di tengah-tengah masyarakat Islam. Menurutnya, tradisi keilmuan pesantren tidak bisa dilepaskan dari pergulatan intelektual yang terjadi sepanjang sejarah berkembang dan meluasnya agama Islam.[386]

Sebagaimana tercatat dalam sejarah, tradisi intelektual Islam pada mulanya melahirkan pakar-pakar ilmu agama, seperti Ibn ‘Abbas dalam tafsir, Abdullah ibn Mas’ud dalam fiqh, Zaid ibn Tsabit dalam al-Qur’ân, dan sebagainya, serta terus berkembang mengikuti lintasan sejarah hingga kini. Sepanjang itu, a1-Qur’ân dan Hadiś terus dijadikan sebagai objek kajian dan keilmuan. Wacana pun terus berkembang mengikuti zamannya. Dari perkembangan itu, lahir *al-fuqaha as-sab’ah, al qurra’ as-sab’ah,* serta Mu’tazilah dan Ahlussunnah Wal-Jama’ah.[387]

Pergeseran waktu yang tidak mungkin terbendung juga telah mendorong

386 Abdurrahman Wahid, “Asal-usul Tradisi Keilmuan Pesantren” dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 158.

387 *Al-fuqaha as-sab’ah* adalah nama sebuah kelompok yang terdiri dari tujuh ahli terkemuka dalam bidang hukum agama (fiqh) yang hidup di Makkah dan Madinah. Mereka, termasuk di dalamnya Rabi ah dan Anas, dinilai sebagai peletak dasar ilmu agama yang melahirkan tradisi mazhab dalam ilmu fiqh. *Al qurra’ al-sab’ah* adalah sebutan bagi kelompok yang memajukan bacaan al-Qur’ân dengan mengikuti sendi-sendi linguistik yang luas yang

umat Islam untuk mengembangkan tradisi keilmuan yang tidak hanya bertumpu pada al-Qur'ân dan Hadiṡ. Pada awal perkembangannya, kajian bahasa menempati posisi utama, dan terus berkembang. Bahkan, peradaban Hellenis yang berkembang di Timur Tengah waktu itu, mulai dikenal, dipelajari, dan dipahami oleh intelektual muslim.

Pergeseran ini berimplikasi pada kombinasi antara *humanisme hellenisme* dengan kecenderungan normatif dalam memahami al-Qur'a>n dan Hadis\. Akibatnya, muncul sebuah penyikapan yang unik di kalangan sarjana Muslim. Di satu sisi, sebagai sarjana, mereka mempunyai reputasi keilmuan yang memadai (pengaruh *humanisme hellenisme*), tetapi juga dihadapkan pada konstruksi kejiwaan yang menempatkan mereka sebagai manusia yang taat beribadah kepada Allah dan tidak luntur keimanannya oleh pengaruh perubahan peradaban (pengaruh paradigma normatif dalam memahami al-Qur'ân). Inilah sebenarnya asal-usul tradisi keilmuan pesantren.[388] Dari sini, lahir nama-nama besar seperti Al-Khalil Ibn Ahmad al-Farahidi, Imam Sibawaih, Abdul Abbas al-Mubarrid, Ibn Qutaibah al-Dinawari, Ibn Khallikan, Yaqut al-Humawi, dan lain sebagainya.[389]

Ironisnya, seiring dengan terus menguatnya kembali tradisi pemahaman normatif terhadap al-Qur'ân dan Hadiṡ, tradisi keilmuan yang mengedepankan dimensi rasionalitas terus mengendur hingga yang tersisa dalam perkembangan selanjutnya adalah ilmu-ilmu normatif. Keilmuan dalam bentuk seperti inilah yang kemudian berkembang dalam tradisi keilmuan Islam di pesantren.[390]

Menurut Taufik Abdullah, setidaknya ada dua faktor utama penyebab berkembangnya tradisi intelektual pesantren, yaitu: *pertama*, kontak ulama nusantara dengan ulama internasional sebagai bagian dari internasionalisasi Islam, dan *kedua*, interaksi antara budaya Islam dengan budaya lokal sebagai konsekuensi logis dari proses Islamisasi Nusantara.[391]

Sedangkan menurut Gus Dur, tradisi keilmuan Islam di pesantren

diambil dari hasil perbandingan dengan ilmu-ilmu linguistik dari peradaban bangsa-bangsa Timur Tengah lainnya. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Asal-usul Tradisi Keilmuan Pesantren", hlm. 158-160.

388 *Ibid*., hlm. 161.

389 *Ibid*., hlm. 161-162.

390 HM. Amin Haedar dan Abdullah Hanif (Ed.), *Masa Depan Pesantren,* hlm. 55.

391 Lihat Taufik Abdullah, "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa", dalam *Prisma Edisi III Tahun 1991*, hlm. 16-27. Melalui sebuah penelusuran yang bersifat sosio-historis, Taufik Abdullah menjelaskan bahwa kedua faktor di atas terimplementasi dalam lima gelombang pemikiran keislaman nusantara, yaitu: *Pertama,* gelombang internalisasi ajaran

bersumber pada dua gelombang besar, yaitu: *pertama*, gelombang pengetahuan keislaman yang datang ke kawasan Nusantara pada abad ke-13 M, dan *kedua*, gelombang perburuan dan penggalian ilmu anak bangsa di Semenanjung Arabia, khususnya di Makkah. Dari kedua gelombang ini, tradisi keilmuan pesantren mengalami beberapa kali pergeseran orientasi. Berawal dari warisan keilmuan yang sebelumnya berkembang di Persia dan India, corak keilmuan Islam masuk ke Indonesia dengan orientasi *fiqh-sufistik*.[392]

Itu sebabnya secara umum pesantren dekat dengan tasawuf dan atau tarekat.[393] Memang mengukur seberapa dekat hubungan antara pesantren dengan tarekat sebenarnya bukan hal mudah. Meski mayoritas peneliti

---

Islam (abad ke-13 sampai dengan 16 M). Pada gelombang ini, selain sebagai sebuah agama dan komunitas, Islam sudah mulai tampil sebagai kekuatan yang berpengaruh di hadapan tradisi Hindu-Budha. *Kedua,* gelombang kontemplasi dan perenungan yang mempersoalkan hubungan manusia dengan Tuhan (awal abad ke-17 M). Pada fase ini, ajaran Islam sudah merambat hingga memasuki ragam dimensi kehidupan yang luas dan bahkan sudah berhasil menggantikan agama masyarakat. Puncak dari gelombang ini adalah kontemplasi Hamzah Fansuri, Syamsudin Sumaterani, dan Syekh Siti Jenar. *Ketiga,* gelombang intensifikasi penyelarasan keyakinan agama dengan tata kehidupan sosial (abad ke-18 dan 19 M). Kontemplasi sufistik yang sebelumnya menjadi gelombang berkembangnya pemikiran Islam tergantikan oleh fiqh dan hukum-hukum keislaman. Implikasinya, muncul dua wajah aliran pemikiran yang saling bertentangan, yaitu: pertentangan antara pemberlakuan syari'ah dalam tata kehidupan sosial dengan institusionalisasi sufisme dan pertentangan antara aliran sufistik heterodoks dengan ortodoks. Gelombang ketiga ini melahirkan Al-Raniri dan Syekh Arsyad Al-Banjari. Dalam gelombang ini pula dimulailah pertentangan antara tarekat Syattariyah dengan Naqsyabandiyah. *Keempat,* gelombang ketegangan antara ulama dan pesantren dengan penguasa dan kalangan keraton sebagai akibat dari kebangkrutan politik (kekuasaan) Islam. *Kelima,* gelombang intensifikasi pemikiran dan gerakan ortodoksi (akhir abad ke-19 M). Fase terakhir inilah yang kemudian disebut oleh Gus Dur sebagai simbol mengendurnya perhatian masyarakat Islam pada kebutuhan penciptaan rasionalitas ilmiah yang independen seiring dengan menguatnya dan terus berkembangnya tradisi keilmuan dan pemahaman keagamaan yang normatif. Lihat juga, HM. Amin Haedar dan Abdullah Hanif (Ed.), *Masa Depan Pesantren,* hlm. 55-56.

392 Fiqh Sufistik yaitu fiqh yang menitikberatkan pada pendalaman akhlak dalam bentuk pengamalannya secara tuntas seiring dengan pendalaman pemahaman sufistik dalam kehidupan. Kitab-kitab yang berkembang dalam fase yang membentang selama 7 abad (13-19 M*)* ini pun pada umumnya berupa buku-buku tasawuf yang menggabungkan fiqh dengan amal-amal akhlak, misalnya "Bidayah al-Hidayah" karya Imam Al-Ghazali. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren", hlm. 162-164.

393 Antara tasawuf dengan tarekat memang ada yang membedakan dan ada yang mengidentikkan. Said Aqil Siradj, tidak mengidentikkan tasawuf dengan tarekat, karena dalam praktiknya, tarekat tidak lebih sebagai lembaga penataran kewalian terbuka yang dipadati dengan dzikir yang ketat, sehingga bukan mendekatkan kepada Tuhan, justru banyak yang terjebak dalam dzikir itu sendiri. Lihat Mohammad Asrar Yusuf, "Melacak Sejarah Tasawuf di Pesantren" dalam Majalah *Pesantren* edisi IV (Jakarta: Lakpesdam NU, 2002), hlm. 9. Terminologi tarekat, dalam tradisi pesantren, juga sering dibedakan menjadi dua, yaitu: (1) menjalankan amalan (*wirid/zikir*) secara bebas, sesuai dengan selera

pesantren, seperti Martin Van Bruinessen, Zamakhsari Dhofier, dan Abdurrahman Wahid, sepakat bahwa tasawuf sudah menjadi salah satu materi utama pelajaran pesantren sejak awal berdirinya, namun mengidentikkan tasawuf dengan tarekat masih menjadi perdebatan panjang. Perdebatan tentang tasawuf dan tarekat ini makin hangat, meski dalam sejarahnya Islam dibawa ke Indonesia adalah Islam yang kental dengan warna tasawuf. [394]

Mark R. Woodward, ketika menjelaskan kesalehan santri tradisional mengatakan bahwa baik tradisi tekstual maupun santri tradisional kontemporer meyakini bahwa perkembangan iman dan kecintaan kepada Allah membutuhkan lebih dari sekadar standar minimal. Ada bentuk ibadah yang sangat kompleks-ekstensif, yang dasar-dasarnya ada dalam al-Qur'ân, Hadiṡ dan tradisi sufi.[395] Zamakhsyari Dhofier, sebagaimana dikutip Woodward, menyebutnya dengan istilah "zuhud", yaitu suatu praktik ibadah ritual yang intensif yang tidak wajib seperti shalat sunah, puasa sunnah dan żikir menyebut asma Allah yang berkaitan dengan shalat sebagai suatu praktek pribadi dan bersifat tambahan.[396]

Woodward bahkan menambahkan ciri-ciri kesalehan santri tradisional lainnya di antaranya menghapal al-Qur'an, ziarah ke kubur wali dan praktek tarekat. Praktek tarekat ini biasanya lebih dikaitkan secara umum dengan bentuk praktek keagamaan tertentu daripada dengan suatu posisi doktrinal. Beberapa kalangan sering mengembangkan kombinasi berbagai praktek peribadatan keagamaan, sementara yang lain menerimanya dari seorang kiai, atau guru terhormat lainnya, yang biasanya lebih tua.[397]

Tasawuf memang menawarkan kekayaan spiritual yang bernilai tinggi, karena ia bertolak dari keinginan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Praktek-praktek ritual tertentu yang harus diamalkan setiap waktu dapat

masing-masing (*literaly*); (2) mengikuti sebuah organisasi tarekat tertentu dan menjalankan wirid/zikir sesuai dengan yang telah ditentukan dalam tarekat tersebut. Pengertian kedua inilah yang justru kemudian menjadi pemahaman umum di kalangan masyarakat Islam. Jika tarekat dipahami sebagai pengertian yang kedua, maka tasawuf dan tarekat memang berbeda. Namun jika tarekat dipahami sebagaimana pengertian yang pertama atau bahkan keduanya secara *integrated*, maka kedekatan dan keterkaitan antara pesantren dengan tarekat dapat ditemukan. Kedekatan dan keterkaitan itu terimplementasi dalam bentuk keberadaan pesantren sebagai media bertarekat.

394 Lihat, Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 13-25.

395 Woodward, Mark R., *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terjemah. Hairus Salim HS. (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 168.

396 *Ibid*. hlm. 168-169.

397 *Ibid.*, hlm. 169.

memelihara hubungan rohani vertikal dengan Tuhan dalam situasi yang komunikatif. Ibadah-ibadah (*ritual*) itulah yang menumbuhkan kesadaran rohani yang pada tahap lebih lanjut mengejawantah dalam perilaku dan akhlak yang luhur dan mulia *(iḥsân).* Kesadaran sufi, bahwa ia selalu berhadapan dengan Tuhan menimbulkan sikap ikhlas, rela, rendah hati (*tawaḍu*), sabar, tawakal, cinta kasih dan sebagainya.[398]

Berdasarkan pemahaman tasawuf dan tarekat tersebut, dapat disimpulkan bahwa meskipun keempat pesantren yang diteliti tidak semuanya mengajarkan tasawuf atau bahkan tarekat kepada para santrinya, namun dapat dipastikan hampir seluruh kiai pengasuh pesantren mengamalkan ajaran tasawuf atau tarekat tertentu. Ajaran-ajaran tasawuf atau tarekat itu walaupun tidak diajarkan secara resmi dan langsung, tetapi pengaruhnya tetap terlihat pada diri para santri. Kiai sebagai figur utama di kalangan pesantren adalah panutan para santrinya. Dengan demikian sikap hidup dan tingkah laku para kiai yang bersumber dari ajaran tasawuf atau tarekat, tak urung sangat mempengaruhi pula tingkah laku para santrinya.[399]

Memasuki abad ke-19, ketika industrialisasi mulai memasuki kawasan Nusantara, tradisi keilmuan pesantren mengalami pergeseran, dari *fiqh sufistik* ke arah yang lebih bersifat *fiqh obyektif.* Pada fase ini, wacana fiqh tidak lagi terhenti pada aspek pengamalan tetapi sudah bergeser menjadi sebuah objek kajian. Semakin banyaknya santri Indonesia yang pulang ke tanah air setelah nyantri di Makkah telah membawa orientasi baru pada manifestasi keilmuan di lingkungan pesantren, yaitu orientasi pendalaman ilmu fiqh secara mendalam.

Seiring dengan itu, permasalahan fiqh tidak lagi dipahami secara *rigid*. Sebaliknya, perdebatan mengenai hukum agama dilakukan secara serius, bahkan tidak hanya terpaku pada kitab-kitab fiqh besar, tetapi juga dengan melibatkan beberapa disiplin keilmuan yang menjadi alat bantu dalam memperluas pemahaman dan mendialektikakan ragam permasalahan.[400]

Dengan kadar yang relatif berbeda antar satu pesantren dengan pesantren yang lain, tradisi keilmuan pada tiga dari empat pesantren

398 Azyummardi Azra, *Esai-esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), hlm. 101.

399 *Ibid*.

400 Termasuk dalam kategori alat bantu adalah ilmu bahasa arab, tafsir, hadis, dan akhlak. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren", hlm.. 167-168.

sampel penelitian, yaitu pesantren Ad-Salafiyyah, Nurul Ummah dan PUTM, juga menunjukkan kecenderungan pada *fiqh obyektif*. Orientasi demikian, setidaknya dapat dicermati dari kitab-kitab kuning yang dikaji maupun dari sisi cara mengkajinya.

Pada pesantren As-Salafiyyah kajian kitab kuning tidak lagi dominan pada persoalan tasawuf dan fiqh mazhab tunggal, tetapi sudah mulai merambah pada kajian kuning yang oleh pesantren tradisional pada umumnya dianggap menyalahi kebiasaan, seperti karya Yusuf Qaradlawi, Wahbah Zuhaili, Abu Zarqa. Selain itu kitab-kitab yang ditulis kalangan modernis (Muhammadiyah) seperti as-Sulam dan al-Bayan juga digunakan di pesantren. Bahkan pada kelas pasca ada kajian perbandingan mazhab (*Muqaranah al-Mażahib*), yang akan membekali santri akan adanya perbedaan-perbedaan dalam mazhab fiqh.

Pada pesantren Nurul Ummah juga ada kitab-kitab kontemporer yang dikaji, seperti *Fiqh Manhaji, Tafsîr Ayat Aḥkâm*, dan *Tarbiyatunâ Rûḥiyah*. Kemudian pada pesantren PUTM, tidak sedikit kajian kitab kontemporer dilakukan dalam proses pembelajaran. Misal kitab perbandingan mazhab (*Muqaranat al-Mażâhib*), *Tafsir Ayat Aḥkâm, Tarîkh Tasyri' wal Qaḍâ*, dan *Uṣûl al-Fiqh* Abdul Wahab Khalaf.

Memang, mayoritas pesantren yang mengalami pengembangan orientasi juga masih mempertahankan tradisi lama seperti kajian terhadap kitab-kitab klasik, sehingga arus modernisasi tidak sepenuhnya melunturkan tradisi pesantren. Hal ini juga diakui John L. Esposito:

> "Asumsi umum dalam teori pembangunan adalah bahwa modernisasi memperlemah tradisi keagamaan karena modernisasi membantu proses sekularisasi. Kenyataan di banyak negeri muslim menyangkal dugaan latah ini"[401]

Dari materi yang dicakup dalam kurikulum empat pesantren juga tampak bahwa setiap pesantren berbeda-beda dalam penggunaan kitab yang dikaji, meski ada beberapa yang sama. Keragaman tersebut terjadi karena ketidaksamaan dalam sistem pendidikan; ada pesantren yang menyelenggarakan pengajian tanpa sekolah/madrasah, ada yang hanya menggunakan sistem pendidikan madrasah secara klasikal, dan ada pula pesantren yang menggabungkan sistem pengajian dan sistem madrasah.

401 John L. Esposito, *Islam dan Pembangunan*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 3-4.

Keragaman tersebut menunjukkan bahwa pesantren sangat plural dan independen.

Dari sisi penyajian, metode yang digunakan dalam pembelajaran juga semakin bervariatif. Metode-metode yang memberikan kesempatan kepada santri untuk aktif, telah banyak digunakan oleh para ustadz di pesantren Nurul Ummah dan PUTM, juga di pesantren As-Salafiyyah meski tidak secara menyeluruh.

Tradisi berpikir kritis yang sifatnya *problem solving* juga mentradisi di tiga pesantren (As-Sa'du, As-Salafiyyah dan Nurul Ummah) melalui kegiatan *baḥsul masâ'il*, dan perkuliahan Manhaj Tarjih bagi pesantren PUTM. Sebagaimana dikemukakan Abdul Mun'in, bahwa dalam pendidikan pesantren dikenal tradisi *baḥsul masâ'il,* yang meski prosesnya agak lamban akibat dipengaruhi oleh posisi pesantren yang lebih dominan berfungsi sebagai transmisi *(transfer knowledge),* dibandingkan edukasi.[402]

Baḥsul masâ'il dimaksudkan untuk memenuhi tuntutan penalaran dan analitik yang belum terwadahi dalam kurikulum kelas formal, atau menjadi semacam aktivitas ekstra pesantren. Dalam forum *baḥsul masâ'il,* kemampuan akademis santri benar-benar diuji, tidak cukup hanya menghafal, akan tetapi juga dituntut mampu bernalar, menganalisis dan berargumen secara mantiqi, yakni runtut, rapi serta meyakinkan.

Penguasaan yang mendalam terhadap bahasa (Arab) menjadi kebutuhan mutlak, sebagai upaya untuk memperoleh makna terdalam dari sebuah teks. Bahkan dalam *baḥsul masâ'il* ditemukan disiplin akademik yang ketat, terutama dalam hal pengutipan. Santri tidak cukup hanya mampu menerangkan substansi teks, akan tetapi juga dituntut harus mahir dalam pengutipan secara harfiah, lengkap dengan bab, pasal, halamannya. Tidak berhenti sampai di sini, santri juga harus mampu membaca kutipan dan pemaknaannya dengan

402 Dalam konsep pendidikan ada dikenal istilah *paedagogy* dan *educations*. Yang pertama, lebih menekankan pada proses transfer pengetahuan dengan model hafalan, dan semacamnya, sedangkan yang kedua lebih menekankan pada proses kreatif dan pengayaan nalar kritis. Transmisi hanya berguna untuk perluasan dan pengayaan pengetahuan dan mengesampingkan bahkan menghilangkan fungsi penalaran dan analitik. Tradisi ini sebenarnya bukan khas pesantren Jawa, melainkan menjadi ciri umum pendidikan tradisional di dunia Islam, baik di Timur Tengah maupun bagian dunia Islam lainnya. Sampai sekarang tradisi tersebut masih dipertahankan seperti misalnya metode hafalan di pesantren-pesantren salaf. Hal ini bisa dipahami bahwa pada umumnya pendidikan pesantren masih pada taraf *'aliyah* (sekolah menengah atas) bukan level *al-Jami'ah* (perguruan tinggi). Lihat, Abdul Mun'im DZ.,, "Bahsul Masâ'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam *Jurnal Gerbang, No.12, Vol.V* (Juli-September 2002), hlm. 106.

menyebutkan imam mana yang dianut dalam memaknai sebuah teks. Tradisi ini memang dalam beberapa hal dinilai berlebihan. Sebab, tidak jarang ketika seseorang keliru dalam membaca *i'rab* atau menaruh *harakat* dalam sebuah teks telah dianggap gugur seluruh *hujjahnya*.

Selain itu, para peserta *baḥṡul masâ'il,* juga perlu menguasai logika dan retorika. *Hujjah* atau argumen yang tidak didukung dengan logika yang sistematis dan retorika yang mahir, akan mudah dikalahkan lawannya dengan argumen yang lebih meyakinkan. Seringkali forum ilmiah semacam *baḥṡul masâ'il* menjadi lomba ketangkasan berpikir dan kecermatan menganalisis suatu masalah beserta teks rujukannya. Siapa yang menang disanjung dan seringkali yang kalah dibantai, seperti layaknya perdebatan pada umumnya.[403]

Demikian halnya melalui perkuliahan Manhaj Tarjih, santri juga dilatih untuk memecahkan dan menjawab pertanyaan-pertanyaan yang menjadi permasalahan umat, sehingga mereka terbiasa menjalankan fungsi sebagai *problem solver*. Mentarjih bukan sesuatu yang mudah, karena dibutuhkan seperangkat pengetahuan untuk membantu dalam pemilihan dari beberapa pilihan yang dianggap lebih baik.

Pada umumnya sistem pendidikan yang diterapkan di pesantren memilah secara tegas aspek pengembangan intelektual dan aspek pengembangan kepribadian. Dari kedua hal tersebut kebanyakan pesantren lebih mengutamakan pembinaan kepribadian daripada pengembangan intelektual, sehingga daya kritis, tradisi kritik, semangat meneliti, dan kepedulian menawarkan sebuah konsep keilmuan tidak muncul dari pesantren. Tetapi jika dicermati dari pengembangan materi kajian kitab dan metode pengajaran yang digunakan terutama pada pesantren As-Salafiyah, Nurul Ummah dan PUTM, sebenarnya pesantren juga sudah mulai merintis pengembangan intelektual, daya kritis, tradisi kritik dan semangat meneliti. Semua itu sedikit banyak disebabkan oleh masuknya pengaruh wacana pemikiran dan model pembelajaran di perguruan tinggi, terutama IAIN/UIN Sunan Kalijaga yang masuk ke pesantren, baik melalui para mahasiswa yang menjadi santri senior (ustadz/*qari'*) di pesantren maupun para dosen yang terlibat secara aktif sebagai ustadz ataupun pengelola pesantren.[404]

Perubahan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa ketiga pesantren

403 *Ibid*.

404 Dalam buku "Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia", Husni Rahim juga mengakui adanya pengaruh IAIN terhadap perubahan orientasi sistem pendidikan pesantren. Lihat, Husni Rahim,

tersebut semakin *inklusif*. Bukan hanya itu, pada ketiganya juga sudah ada perubahan dalam memandang kehidupan dunia. Mereka telah melakukan transformasi sistem pendidikan pesantren yang lebih adaptif dari pada sebelumnya, dengan senantiasa mempertimbangkan sistem pendidikan lainnya yang dipandang positif. Sebagaimana dikatakan A. Mukti Ali, perubahan sistem pengajaran dan pendidikan pesantren bergerak dari pesantren murni berubah atau ditambah dengan sistem madrasah. Perubahan ini lebih bersifat ke dalam atau *introvert* dari pada perluasan atau *ekstrovert*, baik dalam didaktik maupun di dalam sistem serta metode pengajaran dan pendidikan.[405]

Indikasi tersebut setidaknya memberikan gambaran bahwa menghadapi arus perubahan global, ketiga pesantren telah berupaya untuk menempatkan diri pada posisi penting dalam sistem pendidikan nasional Indonesia secara keseluruhan[406] melalui tiga kemampuan, yakni: *pertama*, kemampuan untuk *survive* (bertahan hidup) di tengah-tengah perubahan dan persaingan yang terus bergulir; *kedua*, kemampuan untuk meningkatkan kualitas kehidupan jasmani dan rohani; dan *ketiga*, kemampuan untuk berkembang dan beradaptasi dengan tuntutan zaman yang terus berubah.[407]

Deskripsi empat pondok pesantren di atas juga memberikan gambaran bahwa pada tiga pesantren, As-Sa'du, As-Salafiyah dan Nurul Ummah memiliki tradisi kultural yang seperti: *haul, mujahadah, akhirissanah*, melalui tradisi tersebut budaya silaturahmi, dialog, dan pesan-pesan perdamaian bisa tersemai kan.[408] Selain itu juga bisa menjadi ajang untuk berekspresi dan pelestarian budaya. Ekspresi budaya pada akhirnya akan melahirkan daya tarik budaya. Dikatakan Amin Abdullah, bahwa daya tarik budaya merupakan salah satu sumber *soft power of religion*.[409]

Adapun tradisi santri *kelana* (berpindah-pindah pesantren) semakin

Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), hlm. 149.

405 A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 9.

406 Lihat, Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 106.

407 Lihat, Muhammad Nuh Sholeh, "Pesantren Dalam Konstelasi Perubahan Zaman", dalam *Santri,* No. 03, Maret 1997 M/Syawwal-Dzulqaidah 1417 H, hlm. 56-57.

408 Lihat, Hamdan Farchan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 171-174.

409 Soft Power merupakan kemampuan untuk mendapatkan apa yang kita inginkan dengan cara membuat pihak lain tertarik sehingga keinginan pihak lain sejalan dengan keinginan kita. Lihat, HM. Amin Abdullah, "Sambutan Rektor pada Rapat Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Rangka Penganugerahan Doktor Honoris Causa bagi KH. Ahmad Mustofa Bisri", dalam UIN Suka, *Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan* (Yogyakarta: UIN Suka, 2009) , hlm.

sulit ditemukan, kecuali di pesantren As-Sa'du dan As-Salafiyyah. Tradisi tersebut dilaksanakan dalam rangka meluaskan jaringan dan memperdalam pengalaman melalui kepandaian dan kepiawaian kiai-kiai pondok pesantren yang dikunjunginya. Mereka sering disebut sebagai santri kelana.[410]

Perpindahan ini sering membawa berkah bagi santri bersangkutan. Sebab perpindahan dari pondok pesantren satu ke pondok pesantren lain justru membuat santri memiliki kelengkapan ilmu yang serba neka. Di sisi lain, santri juga memperoleh bekal pemahaman tentang berbagai karakter dan kepribadian yang dimiliki para gurunya. Karakter dan kepribadian guru yang berlainan akan memunculkan berbagai sikap eksternal yang berlainan pula. Semisal, saat sang guru menghadapi dan menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang tengah menimpa diri, keluarga dan masyarakatnya.

Pengalaman semacam itu, ketika kelak dirinya terjun ke dalam masyarakat, tentu akan memiliki bermacam-macam solusi untuk menghadapi persoalan yang timbul di masyarakat sebagai area dakwahnya. Dengan bekal kemampuan untuk menyerap bentuk-bentuk perbedaan yang terjadi pada orang perorangan dalam masyarakatnya, mereka akan dengan mudah menemukan jalan keluar sebagai solusi suatu problematika. Mereka akan sanggup pula mengatasi berbagai perbedaan dalam masyarakatnya, dengan beragam pula sudut pandang yang dipakainya, lantaran hal semacam itu telah diperolehnya saat dirinya menjadi santri.[411]

Pada sudut yang lain, dengan berpindah-pindah belajar seperti itu, sang santri akan dapat mengenal bermacam-macam tradisi dan kultur serta etika yang berlaku di masing-masing daerah. Baik mengenai bahasa, simbol-simbol kultural, tradisi-tradisi dan kesenian, adat-istiadat maupun ritualitas dan spiritualitas yang diberlakukan di masing-masing daerah.

Pengenalan tradisi kultural semacam ini, tentu akan memiliki daya manfaatnya tersendiri bagi sang santri. Sebab hal tersebut akan sangat berhubungan dengan cara dan strategi dakwah yang hendak diterapkan di daerah yang menjadi lahan dakwahnya. Tanpa memahami elemen-elemen sosio kultural semacam itu, maka dakwah agama yang disebarkannya kelak

---

68.

410 Ilung S. Enha, *Sangkar Besi Agama: Tafsir Sang Kiai Versi Malinkundang* (Yogyakarta: Alenia, 2003), hlm. 30.

411 *Ibid.*, hlm. 30

tentu akan banyak sekali mengalami hambatan dan tersandung rintangan.[412]

Tradisi santri *kelana* tidak ditemukan pada pesantren Nurul Ummah dan PUTM. Nampaknya ada kecenderungan, bahwa semakin berubahnya status pendidikan santri dari hanya sekedar santri menjadi santri mahasiswa atau pelajar, menjadikan hilangnya tradisi santri kelana, apalagi ketika pesantren mulai mengakomodir sistem madrasi.

Pesantren As-Sa'du sampai saat dilakukan penelitian dilakukan belum menunjukkan tanda-tanda untuk mengakomodir sistem madrasi. Pesantren As-Salafiyah dan Nurul Ummah, sudah mengakomodir sistem madrasah. Bahkan di Nurul Ummah, bukan sekedar Madrasah Diniyah, melainkan telah ada madrasah Tsanawiyah dan Aliyah.

Adapun pada pesantren PUTM, sistem madrasah yang diterapkan bahkan menyerupai perkuliahan di perguruan tinggi atau Ma'had Aliy. Tidak sedikit materi umum serta kajian kontemporer diberikan kepada para santri. Bahkan dalam perkembangan terakhir, PUTM telah secara terbuka membuka kesempatan kepada para alumninya untuk melanjutkan ke Universitas Ahmad Dahlan (UAD) maupun Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) guna memperoleh gelar kesarjanaan setara dengan jenjang S-1 dalam bidang agama.

Masuknya faham formalisme dalam pendidikan di pesantren cepat atau lambat memang tidak bisa dibendung. Menurut Arief Furchan, dalam pendekatan sistem ada kaidah yang mengatakan bahwa suatu sistem akan tetap bertahan apabila sistem tersebut dapat memenuhi kebutuhan suprasistemnya. Dalam sistem pendidikan, lembaga pendidikan merupakan subsistem dari masyarakat. Fungsi subsistem adalah melayani kebutuhan masyarakatnya. Ketika kebutuhan masyarakat di bidang pendidikan berubah, maka lembaga pendidikan juga harus menyesuaikan dirinya dengan perubahan itu agar dia, sebagai subsistem, tetap bertahan (dibutuhkan).[413]

Tetapi ketika formalisme masuk melalui sistem pendidikan formal di pesantren, sebagaimana disinyalir Gus Dur, sebenarnya justru menyebabkan pesantren mengalami krisis identitas. Sebab, di satu sisi pesantren dengan watak populisnya ingin mempertahankan elastisitas program individual yang telah berlangsung selama berabad-abad, minimal dalam pengajaran ekstra kurikuler berbentuk pengajian, di sisi lain, kecenderungan untuk

412 *Ibid*., hlm. 32

413 Arief Furchan, *Transformasi Pendidikan Islam di Indonesia Anatomi Keberadaan Madrasah dan PTAI* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), hlm. 132-133.

menumbuhkan pendidikan berwatak elitis juga berjalan cukup kuat.[414]

Kehadiran sistem pendidikan formal di pesantren menurut Mukti Ali juga tidak selalu bermakna positif, karena kontrol langsung kiai tidak bisa lagi dilakukan.[415] Selain itu, juga mengurangi sikap *independensi* pesantren, sebab pesantren mau tidak mau harus mengikuti standar-standar yang ditetapkan pemerintah. Orientasi ekonomis akhirnya juga akan muncul di kalangan pesantren, ketika pesantren mengeluarkan ijazah formal. Bahkan bisa jadi berdampak pada berkurangnya kadar keikhlasan santri ketika belajar di pesantren.

Tetapi semua itu merupakan bukti bahwa pesantren telah menjajaki dan melakukan perubahan signifikan, yang menurut Saifullah Ma'shum, dicirikan oleh: *pertama*, perubahan yang menyangkut perlengkapan infrastruktur dan bangunan fisik pesantren; *kedua*, perubahan menyangkut pola pengelolaan dan manajerial pesantren; *ketiga*, perubahan pada melebarnya cakupan tingkatan pendidikan di pesantren; dan *keempat*, perubahan pada cara bersikap pesantren yang tidak lagi tertutup.[416]

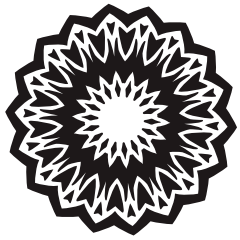
414 Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (t.tp.: CV. Dharma Bhakti, t.th.), hlm. 103-104.

415 Mukti Ali, "Meninjau Kembali Pesantren sebagai Lembaga Pendidikan Ulama", dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. IV/1987, hlm. 2.

416 Saefullah Ma'shum, "Transformasi Pendidikan Pesantren" dalam Saifullah Ma'shum (ed.), *Dinamika Pendidikan Pesantren: Telaah Kritis Keberadaan Pesantren Saat Ini* (Jakarta: Yayasan Islam Al-Hamidiyah dan Yayasan Saifuddin Zuhri, 1998), hlm. 32-34.

BAGIAN KELIMA

PESANTREN DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI



BAGIAN KELIMA
PESANTREN DAN NILAI-NILAI DEMOKRASI

A. Tata Nilai di Pesantren

Tidak sedikit dari pondok pesantren yang didirikan sebagai reaksi terhadap pola kehidupan tertentu yang dianggap rawan, sehingga akhirnya ia menjadi salah satu bagian dari transformasi kultural yang berjalan dalam jangka waktu sangat panjang. Sebagai lembaga yang melakukan proses transformasi, dengan sendirinya pesantren dipaksa oleh keadaan menjadi alternatif bagi pola kehidupan yang ada.

Peranan sebagai pilihan ideal ini sangat sesuai dengan perwujudan kultural Islam di nusantara yang mewujud dalam bentuk perpaduan antara doktrin-doktrin formal Islam dan kultus para wali, sebagai sisa pengaruh pemujaan orang-orang suci dalam agama Hindu. Perwujudan kultural ini tampak nyata sekali dalam *asketisme* atau kehidupan *zuhud* yang mewarnai kehidupan Islam.

Asketisme yang digunakan pesantren sebagai proyeksi pilihan ideal bagi pola kehidupan umum yang dilanda krisis di masyarakat sekitarnya, akhirnya menumbuhkan pesantren sebagai unit budaya yang berdiri terpisah dari dan pada waktu yang bersamaan menjadi bagian dari kehidupan masyarakat. Peranan ganda inilah yang merupakan ciri utama pesantren sebagai sebuah subkultur. Dalam menjalankan peranan ganda pesantren terlibat dalam proses penciptaan tata nilai yang memiliki dua unsur utama, yaitu peniruan dan

pengekangan.[1]

Unsur pertama, peniruan, adalah usaha yang dilakukan terus-menerus secara sadar untuk memindahkan pola kehidupan para sahabat Nabi Muhamad SAW dan para ulama salaf ke dalam praktek kehidupan di pesantren. Hal tersebut tercermin dalam: ketaatan beribadah ritual secara maksimal, penerimaan atas kondisi materiil yang relatif serba kurang, dan kesadaran kelompok yang tinggi.

Unsur kedua, pengekangan, memiliki perwujudan utama dalam disiplin sosial yang ketat di pesantren. Kesetiaan tunggal kepada pesantren adalah dasar pokok disiplin ini, sedangkan pengucilan yang dijatuhkan atas pembangkangnya merupakan konsekuensi dari mekanisme pengekangan yang digunakan. Pengusiran seorang santri adalah hukuman yang luar biasa beratnya, karena hal tersebut mengandung implikasi penolakan total oleh semua pihak yang bersangkut-paut dengan dirinya, di samping kehilangan topangan moril sang kiai bagi kehidupan pribadinya.

Kriteria yang biasanya digunakan untuk mengukur kesetiaan seorang santri kepada pesantren adalah kesungguhannya dalam melaksanakan pola kehidupan yang tertera dalam literatur fiqh dan tasawuf. Salah satu bentuk penerapan kriteria ini adalah sebutan "ahli maksiat" bagi santri yang dikucilkan.[2]

Pola kehidupan yang memiliki unsur peniruan dan pengekangan hanya dapat tercipta manakala pendiri atau pengasuh pesantren memiliki kepribadian yang sangat kuat, terutama dalam ketekunan dan penguasaan diri yang berkadar tinggi. Selain itu juga faktor karisma kiai dalam menentukan kepesatan kemajuan atau kemunduran pesantren.

Menurut Hiroko Horikoshi, ada dua prasyarat untuk bisa diakui dan dikenal sebagai sosok karismatik. Pertama, memiliki sifat yang sesuai dengan nilai-nilai ideal yang dijunjung tinggi oleh masyarakat reseptif, dalam sebuah konteks budaya yang spesifik. Kedua, kemampuan-kemampuan yang begitu tinggi itu dipandang oleh kelompok sekultur sebagai sesuatu yang sulit dicapai atau dipertahankan.[3]

---

1 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), hlm. 45.

2 *Ibid.*

3 Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarli Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 226.

Munculnya karisma di pesantren, menurut Gus Dur, juga didorong pertumbuhannya oleh sistim bimbingan individual yang merupakan tradisi pengajaran di pesantren dalam mentransmisi ilmu dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sistim ini pada satu sisi terbukti mampu membuat keterikatan para santri seumur hidup dalam arti spiritual kepada kiai. Kyai merupakan pembimbing seumur hidup.[4] Di sisi lain, kondisi demikian justru menjadi kelemahan pesantren jika dikaitkan dengan eksistensinya ke depan. Sebab, kesetiaan santri terhadap sosok kepribadian kyai, jelas tidak identik atau secara otomatis menjadi kesetiaan kepada suatu lembaga, akibatnya, tidak sedikit dari pondok pesantren yang semula besar dan banyak dikunjungi santri, setelah meninggalnya sang kyai pendiri mengalami yang mengalami kemunduran atau bahkan kehancuran.

Namun demikian, kharisma kiai juga sering mendorong dinamisasi pesantren. Secara relatif kharisma kyai bisa menyebabkan lebih mudahnya perubahan, baik inovasi maupun pengembangan, terlebih jika kyai pendiri atau pengasuh menghendakinya. Keberhasilan pesantren dalam mempertahankan diri dari berbagai pengaruh negatif dari tradisi atau budaya yang muncul di tengah masyarakat, banyak dipengaruhi oleh kharisma kyai, yang dalam waktu tertentu cukup mampu mendorong terjadinya inovasi.

Gelombang modernisasi dan globalisasi yang ditandai dengan semakin maraknya penggunaan teknologi informasi di seluruh penjuru dunia memang membawa ekses pada semakin pada berkurangnya isolasi kultural. Tawaran modernisasi dan globalisasi terkait dengan keistimewaan pemenuhan kebutuhan hidup duniawi secara multidimensional, cepat atau lambat menyadarkan kalangan pesantren akan keberadaannya sebagai institusi pendidikan yang sering lambat dalam mengikuti perubahan. Munculnya kesadaran ini, menurut Mastuhu, merupakan awal dari terjadinya perubahan, pergeseran, atau pengembangan tata nilai yang ada di pesantren. Misal, dari orientasi pemikiran deduktif-dogmatis menuju ke orientasi pemikiran yang lebih mendunia, induktif, empiris, dan rasional, yang ditandai dengan kebutuhan santri akan ijazah untuk melanjutkan ke sekolah formal yang lebih tinggi.[5]

---

4 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", hlm. 45.

5 Lihat, Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren,* Seri INIS XX (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 71.

Sebagaimana dikatakan Bachtiar Efendi[6], bahwa ada sejumlah nilai yang muncul di pesantren. Nilai pokok yang berkembang di dalam komunitas pesantren adalah bahwa seluruh kehidupan ini dipandang sebagai ibadah. Sejak memasuki kehidupan pesantren, seorang santri telah diperkenalkan dengan suatu kehidupan tersendiri, kehidupan yang bersifat keibadatan. Nilai demikian ini mempunyai makna yang dinamis, tidak berhenti pada penyerahan diri kepada Allah atau *asketisme* dalam artian tidak menghiraukan kehidupan keduniawian.

Di sisi lain, kehidupan keduniawian dimasukkan sebagai sub bagian dari sejumlah nilai-nilai Ilahi yang sudah dianggapnya sebagai sumber nilai tertinggi. Kondisi demikian bukan berarti menafikan arti penting kehidupan dunia, melainkan sebuah wujud ketakwaan dalam arti selalu mengorientasikan seluruh aktivitas duniawinya ke dalam suatu tatanan nilai Ilahiyah.

Terkadang muncul di kalangan santri suatu anggapan bahwa ketaatannya terhadap kiai sebagai suatu manifestasi ketaatan mutlak yang dipandang sebagai ibadah. Dari sini pula kemudian mendorong para santri mau berlama-lama mencari ilmu pengetahuan dan agama dari sang kiai, yang ke semua itu didasari oleh kecintaannya pada sang kiai dan ilmunya.

Kecintaan ini kemudian diwujudkan dalam berbagai bentuk, termasuk penghormatan terhadap para ulama, ahli-ahli ilmu agama, kesediaan untuk berkurban dan bekerja keras untuk menguasai berbagai pengetahuan. Setelah selesai menuntut ilmu, atas restu kiai, santri juga memiliki kesediaan untuk mengamalkan dan mengembangkan ilmunya dalam lembaga yang sama (pesantren), tanpa memperdulikan hambatan dan rintangan yang akan mereka hadapi.

Kecintaan terhadap pengetahuan agama ini juga dapat dibuktikan dengan kesediaan seorang santri untuk mengaji pada kiai secara berlama-lama, serta ketekunannya dalam mendalami suatu tingkatan ilmu. Tidak sedikit santri yang berpindah dari satu pesantren ke pesantren lain karena dorongan kecintaan pada ilmu dan kekagumannya pada kemampuan sang kiai.

Keikhlasan juga merupakan nilai kehidupan yang banyak mempengaruhi kehidupan santri. Banyak santri yang justru merasa bangga ketika bisa melaksanakan pekerjaan yang berikan oleh kiai. Melaksanakan sepenuhnya

6 Bachtiar Efendi, "Nilai Kaum Santri", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun Dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 49-54.

apa yang diperintahkan kiai, merupakan bukti utama keikhlasan. Demikian pula pengabdian seorang kiai untuk mengembangkan lembaga pendidikan yang dikelolanya tanpa memperhatikan kepentingan pribadi, juga merupakan sikap ikhlas timbal-balik.

Secara kategorial, Mastuhu mengelompokkan nilai-nilai yang mendasari pesantren ke dalam dua kelompok, yaitu: *pertama*, nilai-nilai agama yang memiliki kebenaran mutlak, yang dalam hal ini bercorak fiqih-sufistik, dan berorientasi kepada kehidupan ukhrawi; dan *kedua*, nilai-nilai agama yang memiliki kebenaran relatif, bercorak empiris dan pragmatis untuk memecahkan berbagai masalah kehidupan sehari-hari menurut hukum agama.[7]

Kedua kelompok nilai tersebut mempunyai hubungan vertikal atau hierarkis; kelompok nilai pertama superior di atas kelompok nilai kedua, dan kelompok nilai kedua tidak boleh bertentangan dengan kelompok nilai pertama. Dalam kaitan ini, kiai menjaga nilai-nilai agama kelompok pertama, sedang ustadz dan santri menjaga nilai-nilai agama kelompok kedua. Inilah sebabnya mengapa kiai mempunyai kekuasaan mutlak di pesantrennya. Ketaatan, ketundukan dan keyakinan santri terhadap kiainya sangat besar. Mereka yakin bahwa kiainya selalu mengajarkan hal-hal yang benar, dan mereka tidak percaya kalau kiai dapat berbuat salah atau keliru. Pandangan yang demikian itu dipengaruhi oleh ajaran yang menyatakan bahwa kiai atau ulama adalah pewaris nabi, sehingga ajaran-ajarannya diterima sebagai memiliki kebenaran absolut.[8]

Pandangan Gus Dur, Mastuhu dan Bachtiar Efendi terkait dengan proses pembentukan tata nilai maupun nilai-nilai yang mendasari pesantren sampai saat ini tampaknya masih cukup relevan meski dengan kadar yang relatif antar pesantren satu dengan yang lain. Perbedaan tersebut sangat dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan peran sosial-politik kiai pengasuh, pembantu (ustadz), santri, orientasi pesantren, letak atau lingkungan fisik dan sosial pesantren, serta media massa dan teknologi informasi.

Pesantren As-Sa'du Gunungcilik adalah pesantren yang dipimpin seorang kiai yang lama menghabiskan masa mudanya di pondok pesantren, terutama setelah menamatkan pendidikan tingkat dasar. Demikian pula para pembantunya, kesemuanya juga berlatar belakang pondok pesantren.

7 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren,* hlm. 31.

8 *Ibid.*

Kondisi ini berpengaruh pada orientasi pendidikan pesantren yang hanya menekankan pada pengajaran ilmu agama. Santri yang tinggal di pesantren semata hanya menuntut ilmu di pesantren As-Sa'du, tidak diperbolehkan belajar di luar pesantren (misal, merangkap sekolah). Santri pun tidak diperkenankan mengakses televisi, radio, tape recorder selama berada di dalam pesantren, sehingga praktis yang dihadapi dalam keseharian adalah ajaran-ajaran yang ada dalam kitab kuning.

Dengan kondisi semacam itu wajar jika kiai bisa menjadi satu-satunya figur ideal, tidak ada figur tandingan. Kiai juga tidak mengalami banyak kesulitan dalam mengarahkan santri pada kehidupan *asketik*, dengan terus-menerus melakukan penyadaran melalui nasehat-nasehat seperti dalam kegiatan *żiba' kubra* agar para santri bercermin pada pola kehidupan para sahabat Nabi Muhammad SAW dan para ulama salaf, serta berupaya mempraktikkannya dalam kehidupan keseharian di pesantren. Kiai juga menekankan pentingnya "laku prihatin" dalam menuntut ilmu dengan rajin melakukan ibadah, baik yang wajib maupun yang sunnah. Kiai Mawardi juga selalu menekankan agar santri tidak melanggar aturan yang sudah ditetapkan, agar kelak bisa menjadi warga masyarakat yang baik. [9]

Para santri selalu memusatkan perhatian dan berusaha untuk mengikuti bimbingan kiai, karena kiai merupakan tujuan yang mereka harapkan untuk menyelamatkan nasib agar tidak terjerumus ke dalam perilaku yang tidak baik. Kiai menasehatkan para santri untuk mematuhi perintah-perintah Tuhan, mengerjakan amal perbuatan yang baik, mengumpulkan kebajikan sebanyak mungkin, dengan melakukan ibadat, ritual dan persyaratan lainnya, sambil menjauhi perbuatan dosa dan kejahatan. Kedengarannya sangat fundamental, namun dapat dipahami karena hubungan antara tindakan dan keyakinan santri sebelum belajar di pesantren adalah jauh lebih kompleks ketimbang yang dianjurkan.

Pertentangan antara takdir dan nasib melalui ikhtiar merupakan masalah klasik di kalangan para teolog Islam. Keyakinan terhadap doktrin takdir adalah sangat fundamental bagi keimanan, sebab ia menyangkut ke Mahakuasa Allah atas jalannya sejarah.

Dalam Islam tampaknya memang ada jurang antara keyakinan terhadap nasib absolut dan tindakan manusia. Bila umat Hindu memegang fatalisme

9 Hasil pengamatan terlibat dalam kegiatan dziba kubra di pesantren As-Sa'du Gunungcilik, April 2007.

absolut yang menyangkut keyakinan dan perbuatan, umat Islam memegangnya, tetapi berbeda dari jenis fatalisme tersebut, dengan meninggalkan sedikit ruangan bagi usaha manusia untuk memajukan diri dan nasibnya. Bahkan, tidak benar bahwa orang harus tunduk pada nasib, memberikan harapan dan tetap menanamkan kesabaran diri. Ikhlas adalah wajib dan persyaratan bagi santri dalam belajar. Kiai menasehatkan agar para santri selalu berusaha dan mulai melakukan upaya untuk memilih titik berangkat dalam hidup dan meningkatkan pengetahuan agamanya, karena Allah akan memberikan pahala atas usaha seperti itu.

Ketiadaan jaminan keselamatan abadi dalam agama Islam yang senantiasa disampaikan kiai kepada para santri, nampaknya mempunyai dua pengaruh yang saling berhubungan bagi perilaku belajar santri; di satu pihak semangat menuntut ilmu menjadi suatu obsesi, sedangkan di pihak lain menuntut ilmu karena didasarkan rasa takut jika melakukan pelanggaran ilmunya menjadi kurang "berkah". Santri tetap merasa takut karena beberapa alasan yang baik. Mereka merasa pengetahuan agamanya masih sedikit, perlu menghindari setiap kemungkinan pelanggaran, iman untuk mengamalkan ajaran agama, sumber kebutuhan untuk merealisasikan nilai baik, akhirnya kebutuhan belajar untuk memperoleh rahmat Allah melalui barakah kiai.

Hubungan antara keyakinan dan perbuatan, sesuai dengan analisis Weber, bahwa ketiadaan jaminan yang menjanjikan keselamatan mengarahkan mereka kepada suatu usaha yang terus menerus untuk beramal baik. Pada tingkat perbuatan, beramal baik menjadi tujuan dan bukan sebagai alat, dan dengan cara ini santri nampaknya dihadapkan pada masalah pertentangan antara kebaikan dan kehendak Tuhan. Pada analisis terakhir tanpa amal baik tidak ada keselamatan.[10]

Perilaku *asketis* dalam bentuk ketaatan dalam menjalankan ritual ibadah mendapat penekanan kuat di pesantren As-Sa'du. Setiap hari santri wajib mengikuti shalat rawatib berjamaah di masjid, dengan presensi khusus sebagai pemantau keikutsertaannya. Selain itu santri juga dibiasakan melakukan *mujahadah* ba'da Maghrib dan *mujahadah* malam bagi para santri senior.

Perilaku asketis tidak hanya sekedar dinasihatkan kepada santri, KH. Mawardi Asrori juga memberikan contoh kongkrit dari perilaku tersebut. Menurut Muhammad Najin, KH. Mawardi termasuk rajin melaksanakan "laku

10 Lihat, Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, hlm. 164.

prihatin". Beliau juga dikatakan rajin melaksanakan ziarah kubur ke makam salah seorang ulama yang ada di daerah Klaten.[11] Kiai Abdullah Hasan, juga mengakui bahwa KH. Mawardi merupakan sosok yang rajin dan tekun ketika menuntut ilmu di pesantren Tegalrejo.[12]

Ketekunan dan asketisme yang dilakukan KH. Mawardi banyak ditiru oleh para santrinya. Tidak sedikit santri yang menjalankan puasa sunnah Senin-Kamis dan puasa Dawud, bahkan ada pula santri yang karena ingin berlatih hidup sederhana dan mendapat kemudahan dalam mempelajari ilmu sudah beberapa bulan melaksanakan puasa "ngrowot".[13]

Kesederhanaan santri juga terlihat dari cara pemenuhan kebutuhan makan sehari-hari. Para santri yang sudah senior justru semakin sederhana dalam hal makan. Mereka tidak mau membeli nasi di warung, tetapi justru lebih suka memasak sendiri dengan bahan bakar kayu. Pagi hari setelah selesai belajar kitab, sekitar jam 06.30 ada yang secara bergiliran belanja ke pasar Kembangsari, sekitar 1 Km dari lokasi pesantren, dengan mengendarai sepeda.[14]

Perlengkapan belajar juga sangat sederhana. Kesederhanaan itu bisa diamati dari meja belajar pendek yang digunakan oleh ustadz maupun santri yang terbuat dari papan bekas sisa bangunan. Lantai tempat duduk ketika belajar juga tidak diberi alas tikar, sehingga terasa dingin. Selain itu, kondisi fisik pesantren yang sederhana seperti tempat tidur yang sempit kira-kira berukuran 2,5 x 3 m ditempati oleh 4 atau 6 santri. Pada umumnya kamar hanya untuk menyimpan barang-barang, pakaian; mereka banyak tidur di mesjid atau di tempat lain pada bangunan yang ada. Adanya dapur umum tempat santri memasak, ruang makan; tempat mandi umum, dan sebagainya, mendorong mereka untuk saling menolong untuk mengatasi berbagai kebutuhan bersama, terutama untuk mengatasi kebutuhan belanja jika mengalami keterlambatan kiriman bekal dari rumah.[15]

Sebagaimana dikatakan Mastuhu, kesederhanaan hidup yang ditampilkan para santri ini tidak sama dengan kemiskinan, tetapi justru identik dengan

---

11 Hasil wawancara dengan Muhammad Najin, Lurah Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

12 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Penasehat PP. Assalafiyyah Mlangi, Juni 2007.

13 Hasil wawancara dengan Muhammad Najin, Lurah Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

14 Hasil pengamatan terhadap aktivitas santri PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

15 Hasil pengamatan ruang belajar, kamar santri, dan dapur umum di PP. As-Sa'du Gunungcilik,

kemampuan untuk berpikir wajar, proporsional dan tidak tinggi hati. Kesederhanaan bukan monopoli orang miskin, tetapi juga oleh orang yang berharta. Demikian pula ketidak sederhanaan dalam hidup juga bukan monopoli orang kaya. Dalam realitas kehidupan ada orang kaya yang rendah hati, sederhana tutur katanya, dan wajar dalam penampilan. Sebaliknya ada juga orang miskin tetapi tinggi hati dan suka berlebihan. Jadi kesederhanaan tidak identik dengan kekurangan, tetapi merupakan aktivitas menekankan pentingnya kolektivitas atau kebersamaan lebih daripada individualisme.[16]

Kesadaran kelompok juga tercipta melalui solidaritas komplek atau kamar dalam memecahkan masalah ataupun menunaikan tugas seperti dalam acara *żiba'* kompleks maupun *żiba kubra*. Dalam kegiatan *żiba kubra* para santri dalam satu komplek yang mendapat giliran tampil, akan bahu membahu dalam menjalankan tugasnya.[17]

Tata nilai di pesantren As-Sa'du juga dibentuk melalui aturan dan tata tertib yang diperuntukkan kepada para santri, baik terkait dengan kewajiban, larangan dan sangsi, sebagaimana yang telah diuraikan pada bab sebelumnya.

Pada pesantren As-Salafiyah, pembentukan tata nilai juga dilakukan dengan model peniruan dan pengekangan. Dalam upaya mengarahkan santri agar memiliki sikap dan perilaku taat dalam menjalankan ibadah, pesantren membuat aturan dan tata tertib terkait dengan kewajiban, larangan dan sangsi. Tidak jauh berbeda dengan di pesantren As-Sa'du, di pesantren As-Salafiyah santri juga diwajibkan mengikuti kegiatan-kegiatan yang secara langsung mengarahkan kepada aktivitas peribadatan, seperti kewajiban mengikuti sȚalat berjamaah, mengikuti *mujâhadah ba'da* Maghrib, ziarah ke makam pendiri, dan lain sebagainya.

Di samping itu, dengan posisinya sebagai mursyid tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, KH. Syuja'i Masduqi juga memiliki posisi strategis untuk menjadi figur atau sosok yang bisa dijadikan sebagai model bagi santri dalam menjalani hidup asketis. Oleh karenanya tidak sedikit pula santri As-Salafiyyah yang dalam upayanya untuk mendekatkan diri kepada Allah, melaksanakan *mujâhadah* malam, ziarah makam tengah malam, shalat tasbih, shalat hajat,

---

April 2006.

16 Mastuhu, "Prinsip-prinsip Pendidikan Pesantren" dalam Manfred Open Wolfgang Karcher, *Dinamika Pesantren* (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1988), hlm. 287

17 Hasil pengamatan acara Dziba Kubro di PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2007.

dan puasa sunnah baik Senin kamis maupun puasa Dawud.[18]

Perilaku asketis KH. Syuja'i Masduqi secara sosiologis semakin memperkuat fungsinya sebagai perantara antara Tuhan dan santri,[19] antara doktrin dan perbuatan, dan antara harapan akan keberhasilan dan kegagalan dalam menuntut ilmu atau menjalani kehidupan. Perilaku asketis ini sebenarnya juga merupakan bagian dari strategi KH. Syuja'i Masduqi untuk mempertahankan kekuatan yang berasal dari otoritas moral yang dipercaya oleh santri, bahwa kiai mewakili nilai dan kesucian agama yang luhur. Keutuhan moral kiai memang perlu diperlihatkan terus menerus untuk menjamin peran kepemimpinannya dalam pesantren.[20]

Memang diakui ustadz Nurrahman, bahwa saat ini ada semacam penurunan kualitas santri terkait dengan perilaku afektifnya.[21] Bahkan kiai Abdullah juga mengakui, bahwa ciri khas pesantren As-Salafiyyah Mlangi yang dulu menonjol dari sisi *riyaḍah* (*laku priatin*), saat ini tampaknya semakin kabur.[22] Kondisi sekarang berbeda dengan dulu, di mana banyak santri yang secara pribadi meminta amalan khusus kepada KH. Syuja'i Masduqi untuk mendapatkan kemudahan dalam belajar.[23]

Tetapi bukan berarti karena faktor kemampuan pengasuh dalam memberikan suri tauladan yang kurang kuat, melainkan karena adanya faktor lain, misal pergeseran orientasi pendidikan di pesantren As-Salafiyyah Mlangi. Kebijakan pesantren dengan menerapkan sistem SKS, dan kebijakan pesantren yang memperbolehkan para santri menuntut ilmu di lembaga pendidikan lain, sudah barang tentu menjadi faktor yang tidak bisa diabaikan, terkait dengan pembentukan tata nilai. Selain itu, dibukanya program Dikdas paket B dan program paket C, setidaknya juga mempengaruhi minat santri yang

18 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, Maret 2008.

19 Menurut Hiroko Horikoshi, ketergantungan umat kepada ulama (kiai) disebabkan ulama (kiai) mempunyai tiga fungsi: pertama, dari ulama (kiai) umat memperoleh pengetahuan ibadah; kedua, ulama (kiai) adalah alat untuk memperoleh kebajikan, karena mereka menawarkan program agama dan menyediakan bagi umat fasilitas yang diperlukan untuk menjalankan kegiatan agama; ketiga, ulama bisa menjadi perantara antara Tuhan dan umat. Ulama (kiai) memberikan saran-saran dan bimbingan agama terhadap kesulitan-kesulitan, menyuruh umat untuk membaca surat tertentu dari al-Qur'a>n, agar mendapat rahmat Tuhan dengan cepat melalui permohonan langsung, meskipun ulama (kiai) tidak menawarkan agar berdoa melalui dirinya. Lihat, Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, hlm. 168.

20 Lihat, Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, hlm. 171.

21 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, April 2006.

22 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, April 2007.

23 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, Maret 2008.

pada awalnya tertarik belajar di pesantren karena dilandasi keikhlasan dan semangat ibadah, bergeser kepada niatan untuk mendapatkan ijazah guna melanjutkan ke jenjang pendidikan lain, yang lebih menjanjikan dari sisi pekerjaan.

Namun tentu saja tidak semua santri mengalami pergeseran niat semacam itu. Apalagi sebagaimana dikatakan Gus Dur, santri adalah siswa yang tinggal di pesantren, guna menyerahkan diri. Ini merupakan persyaratan mutlak untuk memungkinkan dirinya menjadi anak didik kiai dalam arti sepenuhnya. Oleh karenanya ia harus berupaya memperoleh kerelaan sang kiai (*barakah*), dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya.[24]

Kerelaan kiai adalah alasan tempat berpijak si santri di dalam menuntut ilmu. Dengan tekanan pada kebutuhan memperoleh kerelaan kiai inilah diciptakan mekanisme konsensus dalam pembentukan nilai di pesantren. Status sebagai seorang santri di pesantren, dengan demikian memiliki fungsi sebagai medium guna menciptakan ketundukan kepada tata nilai yang berlaku di pesantren itu sendiri.

Kehidupan di pesantren yang diwarnai oleh *asketisme*, dikombinir dengan kesediaan melakukan segenap perintah kiai guna memperoleh barakahnya, sudah barang tentu memberikan bekas yang mendalam pada jiwa seorang santri, dan bekas inilah yang pada gilirannya nanti akan membentuk sikap hidupnya sendiri pula. Di sinilah terletak daya tarik yang besar dari pesantren, hingga para orang tua masih cukup banyak yang bersedia mengirimkan putera-putera mereka untuk belajar.

Kesederhanaan hidup di pesantren As-Salafiyyah Mlangi sedikit berbeda dengan di pesantren As-Sa'du. Kondisi lingkungan dan latar belakang santri merupakan salah satu faktor pemicunya. Lokasi di mana bangunan gedung pondok pesantren As-Salafiyyah berdiri adalah wilayah yang sudah padat penghuni. Tanah milik pesantren juga sangat terbatas, sehingga kebiasaan memasak nasi maupun air dengan menggunakan kayu bakar, tidak lagi ditemui di sana. Rata-rata santri yang masih memasak, cenderung menggunakan kompor minyak tanah. Beberapa santri yang mengambil kuliah di perguruan tinggi juga banyak yang menggunakan sepeda motor. Tetapi kesederhanaan dalam fasilitas belajar, kamar tidur tidak jauh berbeda dengan yang ada di pesantren As-Sa'du.

24 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", hlm. 48-49.

Pada pesantren Nurul Ummah, pola pembentukan tata nilai sedikit mengalami pergeseran, meski pada prinsipnya tetap menggunakan dua model peniruan dan pengekangan. Upaya pesantren dalam mengarahkan para santri untuk meniru pola kehidupan Nabi Muhammad SAW dan para sahabat serta para ulama-ulama salaf terdahulu sudah mengarah kepada pertimbangan yang rasional. Sebagai contoh, shalat malam merupakan peribadatan yang bisa mendekatkan manusia kepada Allah. Tetapi jika dengan shalat malam kemudian badan menjadi lemas, mengantuk akibat kurang tidur, sehingga ketika mengikuti kegiatan belajar mengantuk, maka oleh KH. Asyhari Marzuki menjalankan shalat malam tidak diwajibkan bagi para santri. Tetapi meski shalat malam tidak diwajibkan kepada para santri, beliau tetap menjalankan ibadah shalat malam.[25]

Kesederhanaan hidup bagi santri Nurul Ummah cenderung mengikuti perubahan sosial yang ada. Kesederhanaan bukan lagi dipahami sebagai gaya hidup dengan menjauhkan diri dari teknologi, tetapi justru berupaya untuk memanfaatkan hasil teknologi. Pesantren melalui koperasi yang dikelolanya menyediakan fasilitas sewa komputer bagi para santri yang membutuhkan untuk menyelesaikan tugas sekolah atau kuliah. Santri juga sudah banyak yang menggunakan sepeda motor sebagai alat transportasi pribadinya. Namun demikian, kesederhanaan hidup masih tetap ditemukan di dalam bilik-bilik santri. Kondisi kamar ukuran 3x3 meter atau 3x4 meter yang dihuni oleh 6 santri atau lebih masih ditemukan di sana. Memang jumlah santri yang memasak sendiri meski masih bisa dijumpai, jumlahnya sangat sedikit. Sebagian besar santri lebih memilih makan di kantin pesantren yang dikelola oleh keluarga *Ndalem* (Nyai Hajjah Barokah). Pilihan ini didasarkan pada pertimbangan dari sisi kepraktisan, sebab sebagian besar santri adalah pelajar sekolah menengah dan mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi. Mobilitas kegiatan mereka yang tinggi menyebabkan sulitnya menyempatkan diri untuk memasak, sehingga mereka memilih makan di kantin pesantren, yang relatif tidak terlalu mahal.

Namun demikian, berbagai macam aktivitas yang mengarahkan santri untuk melakukan pendekatan diri kepada Allah juga dilakukan pihak pengelola pesantren melalui berbagai macam kegiatan yang sifatnya wajib bagi para santri, seperti: shalat berjamaah, *mujâhadah*, dan ziarah makam. Bahkan semasa KH. Asyhari Marzuki masih hidup, setiap santri yang sudah

25 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, Waka MTsNU PPNU Kotagede, Maret 2008.

menyelesaikan program madrasah diniyah (lulus jenjang *Ulya* II) dibaiat sebagai pengikut tarekat Syattariyah. Dengan status ini diharapkan santri senior akan tetap melakukan pendekatan kepada Allah melalui żikir-żikir sederhana yang diajarkan atau digariskan dalam tarekat tersebut.

KH. Asyhari Marzuki juga selalu mengingatkan agar santri tidak meninggalkan kegiatan mengaji dan shalat berjamaah. Bahkan pada awal masuk pesantren santri sudah diberitahu agar lebih mementingkan kegiatan mengaji daripada kegiatan lainnya. Kedua pesan tersebut nampak sederhana, tetapi memiliki makna yang dalam dan memberikan dampak yang luar biasa dalam kehidupan bermasyarakat.

Pesan untuk jangan meninggalkan mengaji tidak lain adalah sebuah konsep belajar sepanjang hayat (*life long education*) dan belajar tidak mengenal batasan usia serta waktu. Selain itu, kegiatan mengaji juga dimaksudkan untuk memerangi kebodohan di tengah masyarakat, hal mana sekembalinya ke masyarakat para santri mulai membuka pengajian-pengajian dan majlis ta'lim yang tujuannya untuk menyebarkan ilmu dan dakwah.

Sedangkan shalat berjamaah adalah sebagai wujud dari pengamalan ilmu dan memupuk nilai-nilai sosial. Dengan selalu melaksanakan shalat secara berjamaah di masjid atau musholla bersama masyarakat, seorang santri dengan mudah dapat melakukan interaksi sosial dan membaur dengan masyarakat. Melalui interaksi sosial inilah seorang santri diharapkan dapat berpartisipasi secara aktif dalam berbagai kegiatan sosial sekaligus melakukan transformasi nilai-nilai kepada masyarakat.

Dari kedua konsep tersebut nampak lah bahwa pesantren tidak semata-mata melaksanakan tugas pendidikan, tetapi juga berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Sebagai lembaga pendidikan tradisional yang mayoritas berada di pedesaan, pesantren memiliki andil yang cukup besar dalam melakukan transformasi sosial terhadap lingkungan masyarakat sekitarnya.[26]

Sebagaimana KH. Syuja'i Masduqi, dengan posisi sebagai mursyid tarekat Syattariyah, KH. Asyhari Marzuki berupaya mempertahankan posisinya sebagai pelindung dan sumber moral melalui sikapnya yang menunjukkan sebagai pribadi yang "pemerhati" dan "penyayang" kepada para santrinya. Sikap ini ditunjukkan dari caranya menghadapi santri dalam proses pembelajaran,

26 HM. Amin Haedari dan Abdullah Hanif (Ed.), *Masa Depan Pesantren,* hlm. 180-181.

yang menurut salah seorang santri senior, sangat mengesankan di hati para santri.[27] Kesan dan kekaguman santri kepada sikap dan perilaku kiai baik dari sisi tingkat penguasaan ilmu keagamaan, kesalehan pribadi dan sosial serta kedisiplinannya dalam menjalankan ibadah, menjadikan hubungan antara kiai dengan santri berlangsung seumur hidup. Hubungan itu mempunyai ciri khas kesetiaan santri kepada guru lama mereka.

Di sisi lain KH. Asyhari Marzuki juga tetap menjunjung tinggi aturan dan tata tertib. Santri yang berkali-kali melakukan pelanggaran dan telah berulangkali mendapat teguran tetapi tidak diindahkan, akan dikembalikan kepada wali santri. Tetapi sebagaimana yang terjadi pesantren As-Salafiyyah, di pesantren Nurul Ummah juga muncul keluhan dari pengelola terkait dengan menurunnya kualitas santri baik dari sisi intelektual maupun etika pergaulan.

Ketua kesiswaan MDNU, Umar Shodik, mengungkapkan berbagai pelanggaran yang dilakukan oleh santri MDNU, sebagaimana diungkap dalam buletin Mascott.

> "Pertama, dalam masalah presensi selama 5 bulan, rata-rata per bulannya ada 50 orang yang terjerat. Terbanyak adalah terjadi pada bulan Januari yaitu ada 60 orang. Kelas yang paling banyak absen adalah kelas II Awaliyah dan 11 % wustho. Sedang yang paling sedikit adalah kelas III Awaliyah.
>
> Kedua, masalah etika santri, ..."Santri sekarang sangat berbeda dengan santri dulu baik dilihat dari intelektual maupun etikanya, terutama dalam pergaulannya dengan para ustadz. Terakhir masalah yang paling heboh adalah masalah hubungan putra dan putri. "Mereka pikir kami tidak mengawasi..... kami tahu mereka-mereka yang memanfaatkan kampus sebagai tempat untuk menjalin cinta. Biasanya mereka makan bareng di kopma, bertemu di perpus, dan bahkan di tempat parkir..."[28]

Pembentukan tata nilai pada pesantren PUTM juga dilakukan dengan model peniruan dan pengekangan. Model peniruan dimaksudkan agar santri bisa mengidentikkan dirinya dengan *uswah* Nabi, para sahabat, dan para ulama pendahulu dilakukan dengan mengarahkan santri untuk rajin menjalankan ibadah shalat dan puasa.

Selain wajib shalat berjamaah, santri juga wajib mengikuti shalat malam berjamaah setiap hari. Shalat malam berjamaah bahkan merupakan pembuka bagi kegiatan pendidikan yang terjadwal di dalam aktivitas pembelajaran

---

27 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, 5 Maret 2008.

28 *Buletin Mascott PPNU* Edisi Juni 2005 "Etika Santri Sekarang Merosot".

santri PUTM, karena setelah selesai shalat santri langsung mengikuti kuliah sesi pertama.

Menurut ustadz Suprapto Ibnu Juraim, shalat malam berjamaah merupakan bagian dari upaya pembentukan sikap-mental keagamaan sebagai wujud dari pendidikan ruhiyah yang merupakan salah satu sasaran yang dituju dari pendidikan di pesantren PUTM. Demikian pula dengan puasa sunah Senin-kamis, juga diorientasikan pada pembentukan kemampuan santri PUTM dalam mengendalikan emosi diri, di samping juga untuk melatih kepekaan sosial dan kesederhanaan hidup. [29]

Sebagai direktur PUTM, ustadz Suprapto Ibnu Juraim memang dikenal sebagai satu sosok yang ikhlas menyediakan dirinya untuk kepentingan pendidikan di PUTM. Meski kondisi fisiknya sudah agak kurang sehat, akibat sakit yang dideritanya, tetapi beliau tetap bersemangat dalam membimbing para santri PUTM. Beliau bahkan rela meninggalkan keluarga yang ada di Sorosutan untuk tinggal bersama para santri PUTM di lokasi pesantren yang ada di jalan Kaliurang Km. 23. Ketekunan, kegigihan dan keikhlasan dalam membimbing para santri inilah yang menyebabkan dirinya disegani di jajaran pengurus PP. Muhammadiyah.

Pemahaman terhadap kesederhanaan di pesantren PUTM memang berbeda dengan pesantren-pesantren sebelumnya. Bagi pengelola pesantren PUTM, kesederhanaan tetap harus memperhatikan ukuran kesehatan menurut ilmu kedokteran. Oleh karenanya menu makan santri dalam keseharian diatur sedemikian rupa, agar nilai gizi tetap diperhatikan. Santri tidak perlu memasak nasi maupun air, karena pengelola sudah menyediakan seorang juru masak. Santri juga tidak perlu mengeluarkan uang untuk membayar uang makan, minum atau biaya beban listrik, karena semua sudah ditanggung oleh PP. Muhammadiyah. Demikian halnya dengan kamar tidur santri, juga didesain dengan mempertimbangkan kebutuhan fisik para santri, mesti tidak sepenuhnya. Santri tidak tidur di atas lantai beralaskan tikar, melainkan bisa tidur di atas ranjang bertingkat dengan beralaskan kasur atau busa. Santri hanya memiliki beban mencuci pakaian sendiri.[30]

Satu hal yang sulit dilakukan di pesantren PUTM, yaitu mengarahkan santri pada suatu pemahaman bahwa menuntut ilmu adalah ibadah, sehingga

29 Hasil wawancara dengan ustadz Suprapto Ibnu Juraim, 10 Januari 2008.

30 Hasil pengamatan terhadap aktivitas santri di luar jam belajar dikuatkan wawancara dengan Budi, musyrif PP. PUTM, April 2006.

jauh dari keinginan untuk mendapatkan ijazah formal sebagaimana yang terjadi pada tiga pesantren sebelumnya. Justru yang menjadi polemik di pesantren PUTM beberapa waktu yang lalu (saat ini sudah diselesaikan), adalah masalah ketidakpuasan santri atas kebijakan direktur PUTM yang bersikukuh pada pendirian bahwa santri PUTM tidak perlu diberi ijazah formal.[31]

Pembentukan tata nilai melalui pengekangan juga dilakukan di pesantren PUTM. Sebagaimana halnya pada pesantren-pesantren sebelumnya, pelanggar aturan atau tata tertib yang sudah dibuat oleh pengelola, juga akan berakibat pada pemberian hukuman pada santri bersangkutan, sehingga kasus-kasus pengeluaran santri juga terjadi di pesantren PUTM.[32]

Berdasar uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pembentukan tata nilai di pesantren tidak bisa dilepaskan dari tiga elemen utama yang menjadikan pesantren sebagai sub kultur yaitu pola kepemimpinan. Tetapi sebenarnya elemen utama yang lain seperti literatur pesantren dan sistem nilai di pesantren juga tidak bisa diabaikan. Corak literatur yang digunakan pesantren dalam kegiatan pembelajaran memiliki peran yang sangat besar dalam pembentukan tata nilai di pesantren. Pesantren-pesantren yang berani melakukan penambahan atau perubahan atas kitab-kitab yang dikaji, dengan mengadopsi kitab-kitab kontemporer, relatif para santrinya lebih kritis dibanding dengan pesantren yang tidak mau menambah atau merubah kitab-kitab yang dikajinya. Sistem nilai pesantren seperti: memandang kehidupan secara keseluruhan sebagai kerja peribadatan; kecintaan yang mendalam kepada ilmu-ilmu agama; dan keikhlasan atau ketulusan bekerja untuk tujuan-tujuan bersama, dapat menopang berkembangnya fungsi kemasyarakatan pesantren, yaitu sebagai alat transformasi kultural masyarakat di luarnya secara total.[33]

---

31 Hasil wawancara dengan Budi, Musyrif PP. PUTM, April 2007.

32 Budi menceritakan, pada saat kampus PUTM bertempat di Gedongkiwo, ada beberapa santri PUTM yang karena terlalu lama mengambil masa liburan belajar (melebihi batas yang ditentukan), akibatnya santri bersangkutan dikeluarkan dari pesantren PUTM. Demikian pula santri yang melanggar larangan "menikah" selama proses pendidikan berlangsung, juga ada yang dikeluarkan.

33 Abdurrahman Wahid, "Kurikulum Pesantren dan Penyediaan Angkatan Kerja" dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 112-113.

B. Nilai-Nilai Demokrasi dalam Pendidikan Pesantren

Sebagaimana disebutkan dalam pembahasan sebelumnya, bahwa ada banyak ragam pendapat terkait dengan nilai-nilai demokrasi. Berdasarkan data penelitian, nilai-nilai demokrasi yang muncul dalam pendidikan pada empat pesantren obyek penelitian adalah: nilai kebebasan, nilai menghormati orang/kelompok lain, nilai kesetaraan, nilai kerjasama, nilai persaingan, dan nilai kepercayaan.

Untuk memberikan deskripsi yang lebih detil, dalam bagian ini akan diuraikan satu persatu dari nilai-nilai demokrasi yang muncul dalam pendidikan pada empat pesantren yang diteliti, dengan kadar relativitasnya.

1. Nilai Kebebasan

Menurut Nurcholish Madjid, salah satu karakteristik manusia sehingga bermartabat sebagai puncak ciptaan Tuhan ialah adanya kemampuan untuk mengenali sesuatu sebagai benar dan salah atau baik dan buruk kemudian berkebebasan untuk menerima atau menolaknya. Kebebasan tersebut merupakan amanat Allah, yang dalam al-Qur' ân digambarkan sebagai pernah ditawarkan kepada seluruh alam kebendaan di jagad raya ini, namun semua menolak dan berkeberatan, lalu ditawarkan kepada manusia, dan manusia bersedia menerimanya.[34]

Islam adalah agama yang mengklaim membawa kebebasan bagi umat manusia, terlepas dari jenis kelamin, ras, bangsa dan budaya.[35] Hal ini tercermin dalam dua hal. Pertama, pernyataan dalam al-Qur' ân, yaitu: pertama, bahwa tidak ada paksaan dalam agama, *lâ ikrâ ha fiddîn* ("Tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam", al-Baqarah [2]: 256). Pernyataan ini merupakan aturan utama terkait dengan hak asasi yang tidak bisa diingkari. Al-Qur' ân sendiri mengatakan bahwa *faman syâ a fal yu'min wa man syâ a fal yakfur*, barang siapa mau, dia boleh beriman, kalau tidak mau beriman tidak apa-apa.[36]

Ayat-ayat al-Qur'ân di atas merupakan ungkapan yang sangat tegas dan gamblang mengenai pandangan Islam terhadap kebebasan beragama

---

34 Nurcholis Madjid, "Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over, Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), hlm. 8.

35 Ulil Abshor Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib (Ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006), hlm. 223.

36 *Ibid.*, hlm. 223.

dan berkeyakinan, yang merupakan ciri kebebasan manusia yang paling utama. Tanpa kebebasan, manusia tidak akan menjadi manusia sepenuhnya, melainkan menjadi budak atau setengah budak.[37] Hal ini senada dengan pernyataan Sayyid Quthb, bahwa kebebasan merupakan hak asasi manusia yang nomor satu, yang tanpanya manusia bukan lagi manusia.[38] Sebab doktrin tauhid yang menjadi sistem keimanan Islam mengajarkan bahwa kebebasan itu tidak boleh dipasung dengan dalih apapun, di manapun, dan oleh siapa pun.[39]

Kedua, secara historis, perjuangan dan dakwah yang dilakukan Nabi Muhammad adalah perjuangan untuk membebaskan masyarakat dari ketidakbebasan.[40] Itu sebabnya, dalam Islam kebebasan merupakan sebuah *virtue*, suatu kebajikan, dan sangat dimengerti serta dihargai oleh generasi awal Islam, karena mereka mengalami betul masa-masa penindasan atas kebebasannya.[41]

Kebebasan berinti pada sebuah prinsip bahwa manusia merupakan subyek, sebagai individu yang bertanggung jawab penuh terhadap dirinya sendiri. Dengan tanggungjawab tersebut, maka dia bebas melakukan apapun, karena dia adalah subyek yang sadar dan punya tanggung jawab, sehingga dia tidak boleh dipaksa.[42] Maka kebebasan bisa dimaknai pula sebagai kebebasan manusia terhadap segala bentuk kekangan dan kekuasaan sewenang-wenang baik di bidang agama, pemikiran, maupun di bidang politik.[43]

Dalam buku "Etika Dasar" Frans Magnis Suseno mengatakan:

> ".....kebebasan adalah tanda dan ungkapan martabat manusia. Karena kebebasannya manusia adalah makhluk yang otonom, yang menentukan diri sendiri, yang dapat mengambil sikapnya sendiri. Itulah sebabnya kebebasan berarti banyak bagi kita. Setiap pemaksaan kita rasakan sebagai sesuatu yang tidak hanya buruk dan menyakitkan, melainkan juga menghina. Dan memang demikian; memaksakan

37 Ahmad Syafií Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), hlm. 164.

38 Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, penyunting: Wisnu Pramudya dan Nu'am Hidayat (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 211.

39 Ahmad Syafií Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan,* hlm. 164.

40 Ulil Abshor Abdalla, "Islam dan Kebebasan", hlm. 223-224.

41 *Ibid*., hlm. 225.

42 *Ibid*.

43 Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 53.

> sesuatu pada orang lain berarti mengabaikan martabatnya sebagai manusia yang sanggup untuk mengambil sikapnya sendiri. Maka kita merasa paling terhina kalau sesuatu dipaksakan kepada kita dengan ancaman atau bujukan. Kalau diminta, artinya, kalau kebebasan kita dihormati, kita sering bersedia untuk memberikan dengan hati yang lapang, tetapi kalau kita dipaksa, kita merasa terhina dan tidak mau. Kebebasan adalah mahkota martabat kita sebagai manusia" [44]

Kebebasan dilukiskan oleh Magnis Suseno sebagai lawan dari adanya paksaan dari luar dan penentu dari kemanusiaan manusia dengan martabatnya. Menurutnya, akar kebebasan adalah kemampuan manusia untuk menentukan dirinya sendiri (kebebasan eksistensial). Kebebasan ini berakar dalam kebebasan rohani manusia, yaitu dalam penguasaan manusia terhadap batinnya, terhadap pikiran dan kehendaknya. Kebebasan eksistensial itu terungkap dan mencapai realitas yang sepenuhnya dalam tindakan yang berakar dalam kebebasan batin tetapi terwujud *(manifest)* dalam dimensi fisik (lahiriah). Dalam dimensi fisik, kebebasan mewujud dalam bentuk kebebasan jasmani, yaitu kemampuan manusia untuk menentukan gerakan tubuhnya sebagai ungkapan kehendaknya yang bebas.

Kebebasan jasmani, yang oleh Magnis Suseno, disebut sebagai kebebasan sosial[45], dalam kenyataan berhadapan dengan pembatasan luar yang bersifat paksaan (fisik), tekanan (psikis), dan kewajiban serta larangan. Dengan demikian kebebasan manusia secara hakiki terbatas pula oleh kenyataan bahwa manusia hidup bersama dengan manusia lain dalam kehidupan sosialnya. Sebagaimana dikatakan John Stuart Mill, bahwa kebebasan seseorang dibatasi oleh kebebasan orang lain.[46] Oleh karenanya manusia bebas yang dimaksud di sini adalah manusia yang toleran, teratur, dan tidak anarkis, karena kebebasannya akan didasarkan kepada aturan main atau hukum yang disepakati bersama.

> Di dalam kebebasan sebetulnya *inheren* terdapat unsur toleransi, penghargaan terhadap perbedaan, pluralisme. Kalau kebebasan tidak mengandung unsur-unsur itu, yang akan muncul adalah anarki. Ini

44 Menurut Magnis Suseno, kebebasan manusia ada tiga macam: kebebasan jasmani, kebebasan rohani dan kebebasan normatif. Lihat, Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 26.

45 Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar*, hlm. 30-31.

46 Ulil Abshor Abdalla, "Islam dan Kebebasan", hlm. 229.

akhirnya tergantung pada masyarakat, dan terkait dengan budaya yang ada di dalam masyarakat itu sendiri. Tergantung kepada sejauh mana masyarakat sudah siap melihat kebebasan, melihat perbedaan, menanggapi pluralisme yang tumbuh di dalam masyarakat.[47]

Dengan demikian budaya kebebasan bukan sesuatu yang *given*, bukan pula suatu *historical determinism*.[48] Kultur ini, yang di dalamnya tercakup sikap toleran, kebiasaan menoleransi, menerima pluralisme dan seterusnya, adalah hasil dari sebuah proses yang panjang. Ia bisa tumbuh melalui proses belajar yang terus menerus.

Kebebasan sebagai kesempurnaan eksistensi merupakan cita-cita yang pantas dikejar oleh setiap insan, sebab kebebasan adalah kemandirian sebagai manusia.[49] Kebebasan merupakan kehendak sadar untuk memilih antara meniadakan atau mengakui sesuatu eksistensi.[50] Manusia disebut "bebas" apabila ia dapat melepaskan dirinya dari segala sesuatu yang menghalangi perwujudan dirinya secara penuh. Namun demikian kebebasan mensyaratkan bahwa orang mempunyai pengetahuan yang cukup, ketrampilan yang memadahi, dan tata nilai yang benar, sehingga ia dapat mengambil sikap hidup yang tepat dalam interaksi dengan lingkungannya.

Menurut John Stuart Mill, sebagaimana dikutip Rizal Mallarangeng, kebebasan adalah prakondisi bagi lahirnya kreativitas dan jenius-jenius dalam masyarakat. Maksudnya, dengan adanya kebebasan, adanya sikap menghargai orang untuk bersikap dan berpikir, kemungkinan masyarakat itu untuk berkembang, berdialog, untuk mencari hal yang lebih baik, terbuka lebih lebar.[51]

John Dewey juga mengungkapkan, bahwa dalam demokrasi yang ideal, ada dua hal penting yang harus dimunculkan. Pertama, selain adanya variasi pendapat dari banyak orang, juga perlunya ada kemauan untuk saling berinteraksi sebagai media kontrol sosial. Kedua, adanya

47 Saiful Mujani, "Demokrasi" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan Tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006), hlm.131.

48 *Ibid*., hlm. 132.

49 Alex Lanur, "Dampak Konsep "Manusia" Filsafat Manusia yang Bersifat Personalistik pada Pendidikan" dalam Sindhunata (ed.), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan: Demokratisasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 190.

50 Ahmad Syafií Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan*, hlm. 159.

51 Rizal Mallarangeng, "Freedom: Sebuah Kerangka Umum" dalam Hamid Basyaib (Ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan Tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006), hlm. 13.

kemauan untuk saling melakukan penyesuaian ulang untuk mencari titik temu atas perbedaan pandangan melalui pertemuan-pertemuan.[52] Adanya variasi pendapat dari banyak orang menyiratkan bahwa di sana ada kebebasan untuk berpendapat.

Namun demikian, menurut Machasin, kebebasan itu bukan tak terbatas sama sekali. Manusia hanya bebas dalam melakukan perbuatan-perbuatan yang betul-betul bersifat ikhtiariyah, yakni yang di dalamnya ia mempunyai pilihan untuk melakukan atau tidak melakukannya. Tidak semua aspek dalam kehidupannya dapat dikuasainya. Oleh karena itu ia pun bertanggung jawab dalam hal-hal yang benar-benar ia tidak terpaksa dalam melakukan atau tidak melakukannya.[53]

Berdasar penelitian pada empat pondok pesantren, ada beberapa nilai kebebasan yang tumbuh dan berkembang dalam pendidikan, seperti kebebasan berpendapat, berekspresi, berkelompok dan berpartisipasi. Tetapi diakui, bahwa perwujudan dari nilai-nilai kebebasan tersebut antara satu pesantren dengan pesantren lain tidaklah sama.

Pertama, kebebasan berpendapat. Dalam kebebasan berpendapat tercakup pula kebebasan berbicara, sehingga kebebasan berpendapat bisa dilakukan secara tertulis maupun secara lisan. Kebebasan berpendapat adalah hak setiap orang, di manapun dan kapanpun ia berada, termasuk dalam pendidikan di pesantren. Kebebasan ini diperlukan karena kebutuhan untuk menyatakan pendapat senantiasa muncul dari setiap peserta didik dalam proses pembelajaran. Para peserta didik dapat menyalurkan pendapatnya ketika pendidik memberikan kesempatan bertanya atau berargumen. Para peserta didik juga bisa menyampaikan protes atau kritik baik melalui pembicaraan langsung, surat, media massa, maupun buku. Dalam pembelajaran di pesantren, misalnya, ketika seorang santri merasa kurang puas dengan model pembelajaran kitab, ia berhak menyampaikan keluhan-keluhan tersebut, baik secara langsung maupun tidak langsung kepada pengelola pesantren.

Demokrasi mengajarkan kebebasan menyatakan pendapat, namun sudah tentu kebebasan tersebut harus tetap berada dalam koridor yang

52 Lihat, John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (New York: The Macmillan Company, 1964), hlm. 86-87.

53 Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'ân* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 143.

memerlukan kesepakatan kolektif. Penindasan kebebasan berpendapat merupakan penghalang besar bagi demokrasi, sehingga akan lebih baik jika dihindarkan sejauh mungkin dari tata kehidupan bersama, termasuk dalam kehidupan di pesantren. Apalagi dalam era keterbukaan, di mana banyak terjadi perubahan-perubahan yang sedemikian cepat di dalam masyarakat, yang ke semua itu juga memerlukan tanggapan dan sikap dari warga pesantren.

Pada pesantren As-Sa'du kesempatan untuk menyatakan pendapat ketika proses pembelajaran sedang berlangsung belum pernah ditemukan. Kecenderungan demikian disebabkan oleh tidak adanya kesempatan yang diberikan kepada santri untuk bertanya atau berargumen. Sejak awal pelajaran sampai akhir, santri hanya mendengarkan dan memperhatikan sambil memberikan kode-kode makna tertentu pada kalimat-kalimat atau kata-kata yang dianggap sulit, dan atau mencatat apa yang dicontohkan kiai atau ustadz di papan tulis. Begitu waktu pelajaran selesai, maka kiai atau ustadz segera menutup dengan kalimat *wallâhu a'lam bişawab*. Santri pun segera bergegas menuju ke ruang belajar lain untuk belajar dengan ustadz lain, mempraktekkan ilmu alat yang diajarkan kiai pada kitab lain. Di tempat kedua santri juga mengalami nasib yang sama. Kondisi ini bukan hanya ditemukan pada jenjang rendah, melainkan juga pada jenjang tinggi, yakni ketika santri mempelajari kitab *Iḥyâ' 'Ulûmuddîn* karya imam al-Ghazali.[54]

Kesempatan berpendapat baru diperoleh santri ketika jam musyawarah kitab yang juga didampingi oleh seorang ustadz. Pada saat itu santri mencoba beradu argumen tentang kebenaran cara membaca, mengartikan, dan memahami apa-apa yang telah diajarkan sebelumnya dengan sesama santri. Catatan lapangan berikut ini adalah salah satu dari kegiatan musyawarah kitab yang dilakukan di pesantren As-Sa'du.

> Senin, 15 Januari 2007. Jam 20.00 WIB santri sudah berdatangan ke rumah Kiai Yasiro untuk melakukan musyawarah kitab. Kitab yang dimusyawarahkan adalah kitab Ianah. Setelah 4 santri hadir, kemudian Kiai Yasiro membuka pertemuan dan mempersilahkan salah satu santri untuk membaca, mengartikan, dan mengungkapkan masalah yang dijumpai dalam teks. Ketika menemui kesulitan, santri tersebut segera mengungkapkan kesulitan-kesulitan yang dijumpai. Santri

54 Hasil pengamatan pembelajaran oleh KH. Mawardi Asrori, Kiai Yasiro Asrori, Kiai Busro Asrori,

lain mencoba memberikan solusi atau melengkapi kekurangannya. Ketika ada santri yang mempersoalkan isi kandungan kitab, santri lain juga ikut berargumen. Misal, ketika ada yang mempersoalkan niat wudlu apa diucapkan pada saat membasuh wajah, pada saat membasuh wajah, atau di pertengahan membasuh wajah. Setelah adu argumen dinilai cukup, Kiai Yasiro kemudian memberikan komentar terkait dengan permasalahan tersebut. Setelah itu Kiai Yasiro mempersilahkan santri untuk meneruskan membaca sambil mengartikan. Ketika ada lagi yang mempersoalkan makna teks "jika pada saat berkumur-kumur sudah berniat wudlu apakah orang yang bersangkutan tidak mendapatkan kesunahan wudlu". Kiai Yasiro pun bertanya, kenapa begitu? Sejenak santri bingung. Tetapi kemudian para santri kembali mencoba beradu argumentasi. Dan begitu seterusnya sampai kemudian ketika jam sudah menunjukkan pukul 22.00, musyawarah diakhiri[55]

Kesempatan berpendapat bagi santri secara lebih leluasa adalah pada saat santri mengikuti kegiatan *baḥṡul masâ'il*. Tetapi perlu diketahui, bahwa kegiatan *baḥṡul masâ'il* hanya diikuti oleh sebagian kecil santri, khususnya para santri senior. Dalam kegiatan tersebut para santri terlihat bebas mengemukakan pandangan atau argumennya mengenai suatu masalah yang dibahas.[56] Terlepas dari apakah masalah yang dibahas dalam *baḥṡul masâ'il* masalah yang telah terjawab dalam buku-buku tanya jawab agama yang ditulis oleh para ulama atau cendekiawan muslim, tetapi momen *baḥṡul masâ'il* merupakan kegiatan reguler penting kedua bagi santri As-Sa'du untuk menyalurkan kebebasan berpendapat secara lisan.

Kegiatan lain untuk menyalurkan kebebasan berpendapat secara lisan juga bisa ditemukan dalam rapat bulanan pengurus dan *żiba kubro*. Dalam rapat pengurus yang diadakan sebulan sekali para santri yang terlibat dalam kepengurusan pesantren bebas berargumentasi untuk mengajukan usul atau mengkritik kebijakan dan kondisi yang ada di pesantren, baik

ustadz Abdul Basith dan ustadz Muhammad Nasikhin, Januari 2007.

55 Hasil pengamatan kegiatan musyawarah kitab 'ianah dengan pendamping Kiai Yasiro, 15 Januari 2007.

56 Beberapa topik yang diangkat dalam *bahṡul masâ'il* di pesantren As-Sa'du, di antaranya: (1) ada sebuah perusahaan atau sekolah yang mendirikan jumatan sendiri; pertanyaan, syahkah shalat Jum'at nya?, apakah jumatan tersebut bias menggugurkan kewajibannya?; (2) ada sebuah masjid dengan kondisi antara kamar/wc kencing ke dalam kolam wudlu tidak ada pembatas (tidak ada air untuk membasuh kaki), sehingga fenomena tersebut membuat waswas seseorang. Pertanyaan, syahkah bila orang tersebut shalat di masjid itu, dengan kondisi seperti di atas?, bila tidak syah, bagaimana solusinya sementara waktu sholat sudah hampir habis?

terkait dengan pembelajaran kitab maupun kegiatan lainnya.[57] Tetapi dalam momen ini, KH. Mawardi Asrori, tidak ikut hadir. KH. Mawardi hanya akan menerima laporan hasil rapat, dan akan menyikapi laporan tersebut secara terbuka melalui momen *żiba kubro*.[58]

Adapun untuk kebebasan berpendapat secara tertulis bagi para santri As-Sa'du, pada saat penelitian dilakukan tidak ditemukan. Kondisi demikian mungkin dipengaruhi oleh model pembelajaran yang lebih dominan dengan tradisi lisan, serta ketiadaan media yang bisa dijadikan sebagai ajang bagi santri untuk menulis, baik dalam bentuk majalah dinding, buletin maupun media lainnya.

Berbeda halnya dengan pesantren As-Salafiyyah, Nurul Ummah, dan PUTM. Pada tiga pesantren tersebut, kebebasan berpendapat justru telah masuk ke dalam proses pembelajaran, baik pada saat jam musyawarah kitab maupun jam-jam kajian kitab yang lain. Namun tidak dinafikan, bahwa untuk pesantren As-Salafiyyah, belum se merata sebagaimana di pesantren Nurul Ummah dan PUTM.

Di pesantren Nurul Ummah dan PUTM, berdasarkan hasil observasi pembelajaran yang dilakukan, menunjukkan bahwa ustadz selalu memberikan kesempatan kepada para santri untuk bertanya dan berargumentasi guna menanggapi persoalan yang diajukan ustadz. Kondisi demikian ditemukan di PP. PUTM dan Nurul Ummah, baik pada jenjang rendah maupun tinggi.[59] Tetapi yang terlihat intens, khususnya di pesantren Nurul Ummah, adalah pada jenjang atau kelas *Wusṭo* dan *Ulya*. Hal ini diperkuat pernyataan ustadz Sigit Purnomo, bahwa hampir semua mata kajian di MDNU sejak di kelas *żiba kubro* atau *żiba kubro* memberikan kesempatan yang cukup kepada santri untuk berpendapat atau

57 Rapat bulanan ini di samping merupakan forum untuk melaporkan berbagai aktivitas yang telah dijalankan, juga merupakan ajang evaluasi atau kritik. Beberapa evaluasi atau kritik yang dilontarkan dalam rapat bulanan di antaranya masalah kualitas qari', kemampuan santri, masalah keamanan, masalah kebersihan, dan lain sebagainya. Adapun usulan yang diajukan, misal perlunya model sorogan sebelum ustadz/qari' memulai pelajaran; polemik seputar boleh tidaknya santri/pengurus menggunakan handphone. Dalam forum rapat juga terjadi pro dan kontra terkait dengan berbagai persoalan yang dilontarkan dalam rapat. Hasil pengamatan terlibat dalam rapat bulanan di pesantren As-Sa'du, Rabu malam 24 Januari 2007.

58 Hasil wawancara dengan Abdul Basith, dikuatkan dengan hasil pengamatan dalam kegiatan Dziba Kubro di pesantren As-Sa'du, Februari 2007.

59 Hasil pengamatan pembelajaran baik di PP. PUTM maupun di PP. Nurul Ummah, Maret 2007. Hasil pengamatan pembelajaran Tafsir Jalalain oleh ustadz Syatibi dan kitab Jurumiyah oleh ustadz Ibnu Juraim di PP. PUTM menguatkan pernyataan tersebut. Dalam pembelajaran Tafsir Jalalain,

berargumentasi. Sebelum ustadz menjelaskan, para santri lebih dahulu disuruh membaca, mengartikan dan menyampaikan pemahamannya terhadap teks kitab, sebelum akhirnya ustadz meluruskan pembacaan, cara mengartikan dan pemahaman dari para santri.[60] Hasil wawancara dan pengamatan di pesantren PUTM juga menunjukkan hal yang sama. Di sana, santri juga diminta lebih dahulu membaca, mengartikan dan menyampaikan pemahamannya terhadap teks kitab sebelum ustadz memberikan tambahan penjelasan.[61]

Adapun untuk pesantren As-Salafiyyah, baik menurut kiai Abdullah Hasan, ustadz Nurrahman, maupun ustadzah Izkayati, pemberian kebebasan berpendapat sangat kondisional, tergantung kepada ustadz yang bersangkutan. Jika latar belakang pendidikan ustadz bukan hanya di

---

di tengah-tengah ustadz Syatibi memberikan penjelasan, santri tampak sudah terbiasa memotong penjelasan ustadz dengan pertanyaan, seperti pertanyaan berikut: " ustadz, bagaimana jika istri minta cerai tetapi suami tidak mau mencerai. Atau mau mencerai, asalkan si istri mau memenuhi persyaratan yang diajukan, misal selama satu minggu, siang dan malam melayani si suami" Jawab ustadz: "orang yang bermasalah, satu sama lain biasanya sulit untuk bisa menumbuhkan rasa *syahwat* kepada lawannya. Jadi kemungkinan seperti itu sangat kecil". Hal ini juga dikuatkan informasi dari ustadz Fahrudin yang juga merupakan alumni dari PUTM. Hasil wawancara Maret 2007.

60 Hasil wawancara dengan Sigit Purnomo, Waka MTsNU PPNU Kotagede, Maret 2008. Hasil pengamatan terhadap proses pembelajaran di pesantren Nurul Ummah baik pada kelas *Awaliyah*, *Wusto* dan *Ulya* memang menguatkan pernyataan Sigit Purnomo. Misal, dalam pembelajaran fiqh mawaris yang diampu oleh ustadz Kholis. Setelah membuka dengan salam, ustadz memberikan sedikit penjelasan tentang posisi kakek dalam pewarisan, dengan ilustrasi gambar di papan tulis. Setelah itu ustadz menyuruh salah seorang santri untuk membaca kitab, kelanjutan dari yang sudah dipelajari pada pertemuan sebelumnya. Santri yang sudah diberi tugas segera membaca kitab dan mengartikannya. Setelah selesai ustadz membaca ulang apa yang telah dibaca santri, mengartikan dan menjelaskan maksud dengan memanfaatkan papan tulis sebagai media. Ustadz juga meminta santri untuk mencermati ketentuan waris yang ada pada lembar foto kopian (Tabel Pembagian Waris dan Masalah-masalah Khusus seperti kakek bersama saudara, *mu'addah, akdariyah, musyarrokah, umariyatain*, dll. Yang diambil dari Al-Fiqhul Manhaji juz 5 karya Dr. Musthofa Al-Khin dan Dr. Musthofa Al-Bugho) yang telah dibagikan pada pertemuan sebelumnya. Setelah memberikan penjelasan beberapa saat, ustadz memberi kesempatan kepada santri untuk mengajukan pertanyaan jika ada hal-hal yang belum dipahami. Salah seorang santri segera mengajukan pertanyaan. Sebelum menjawab pertanyaan ustadz memberi kesempatan kepada santri lain untuk menjawab pertanyaan tersebut. Setelah itu ustadz memberikan penjelasan secukupnya. Setelah penjelasan dirasa cukup, menunjuk salah seorang santri yang akan bertugas untuk membaca dan mengartikan pada pertemuan yang akan datang. Pertemuan diakhiri dengan bersama-sama membaca hamdalah, dan ditutup dengan salam. Hasil pengamatan pembelajaran fiqh mawaris kelas *Wustho* 1, Maret 2007.

61 Hasil pengamatan pembelajaran kitab Jurumiyah di PP. PUTM yang diampu ustadz Suprapto Ibnu Juraim dengan dibantu ustadz Budi dan Fakhrudin, April 2007.

pesantren, dan persentuhannya dengan wacana kontemporer memadahi, maka biasanya ia akan membawa angin kebebasan dalam proses pembelajaran.[62] Ustadzah Izkayati mencontohkan sosok Gus Zar'anudin, yang meski pendidikan yang ditempuhnya hanya dari pesantren ke pesantren tetapi karena persentuhannya dengan wacana kontemporer cukup memadahi, maka cara berpikirnya juga tidak ketinggalan dibanding dengan para santri mahasiswa.[63]

Sebagaimana dikatakan Zamroni, dalam proses pembelajaran, yang penting memang bukan apa materi yang diajarkan ataupun siapa yang mengajarkan, melainkan bagaimana materi tersebut diajarkan. Terkait dengan bagaimana suatu materi diajarkan akan menimbulkan iklim kelas (*classroom climate*). Iklim kelas yang terbuka dan longgar sangat kondusif bagi munculnya nilai kebebasan berpendapat atau berekspresi, sebab dalam iklim semacam itu suasana kelas akan bersifat demokratis sehingga proses belajar akan dinamis. Dalam iklim kelas yang terbuka dan longgar, ustadz maupun santri bisa mengajukan "controversial issue" ke dalam kelas untuk didiskusikan dan dikaji oleh para santri. Santri memiliki kesempatan seluas-luasnya untuk menyampaikan pendapat dan mempertahankannya, tetapi santri juga akan belajar untuk menghargai pendapat orang lain, meski pendapat tersebut berbeda dengan apa yang dimiliki, bahkan apa yang diyakini.[64]

Dalam pengamatan pembelajaran, *controversial issue* juga ditemukan, khususnya di pesantren PUTM. Misal dalam materi Manhaj Tarjih, yang disampaikan ustadz Dahwan, kepada para santri diajukan berbagai pertanyaan dari umat Islam terkait dengan permasalahan agama. Adapun untuk pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah, *controversial issue* nampaknya memang belum ditemukan, tetapi paling tidak dalam proses pembelajaran telah dimunculkan contoh-contoh dekat yang digunakan untuk memperjelas maksud kitab. Misal yang dilakukan ustadz Samito ketika menjelaskan *ijtihad jama'i* yang kemudian menghasilkan *ijma'*. Ketika dalam teks kitab disebutkan, bahwa pada masa khalifah Umar bin Khattab *ijtihad jama'i* pernah dilakukan oleh para sahabat, beliau

62 Hasil wawancara dengan kiai Abdullah Hasan, ustadz Nurrahman dan ustadzah Izkayati, pengurus dan staf pengajar di PP. As-Salafiyyah Mlangi, Februari 2007.

63 Hasil wawancara dengan ustadzah Izkayati, pengurus dan staf pengajar di PP. As-Salafiyyah Putri, Februari 2007.

64 Lihat, Zamroni, *Pendidikan Untuk Demokrasi,* hlm. 44-45.

juga mencontohkan keberadaan MUI (Majelis Ulama Indonesia), yang di dalamnya berhimpun para ulama dari berbagai organisasi untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial keagamaan yang tidak ada dasar hukumnya.[65]

Di pesantren As-Salafiyyah pada prinsipnya hampir sama dengan di pesantren Nurul Ummah terutama dalam pola pembelajaran, tetapi karena sumberdaya *ustaz*\ yang berlatar belakang pendidikan perguruan tinggi relatif lebih kecil dibanding dengan pesantren Nurul Ummah, maka kondisi demikian hanya berlaku pada kelas-kelas tertentu saja, tergantung ustadz/ustadzahnya. Diakui Kiai Abdullah Hasan, bahwa pada prinsipnya para *qari'/qari'at* di pesantren As-Salafiyyah diberi kebebasan untuk berekspresi dalam proses pembelajaran. Sebagai penasehat, Kiai Hasan hanya memberikan panduan umum, misal metode nahwu yang diberikan itu macamnya apa saja, sehingga metode dialog selalu ada dalam proses pembelajaran, meski dalam taraf sangat sederhana dan tergantung pada taraf kemampuan *qari'/qari'at* dalam berekspresi.[66]

Demikian juga Izkayati Rohmana, ia juga mengakui bahwa masing-masing *qari'/qariat* memiliki kemampuan yang berbeda, sehingga dalam melaksanakan pembelajaran juga berbeda.

> "Pengalaman saya, dulu ada guru yang memacu semangat santri untuk belajar. Tetapi ada juga yang hanya membaca saja. Pak Kiai Hasan biasanya banyak memacu. *Qari'* lain juga ada yang berani, ada pak Wahid, Sahirun, Nurahman. Kita biasanya melihat bahwa kemampuan *qari'* berbeda-beda. Dulu waktu awal-awal kita juga protes. Wah nggak enak. Tetapi di pondok pesantren itu kalau tidak suka dengan guru kan tidak boleh begitu caranya. Tidak boleh memilih-milih guru. Kita harus belajar menghargai guru. Karena dia sudah berusaha keras untuk memberikan yang terbaik. Kalau dalam kenyataan kemampuannya hanya seperti itu ya bagaimana lagi. Kita kemudian diberi tahu agar kalau besuk mengajar jangan seperti itu. Jadi itulah etika yang ditekankan"[67]

Pemberian otonomi kepada *qari'/qari'at* dalam menjalankan proses pendidikan merupakan langkah yang baik, karena menjadikan *qari'/qari'at* memiliki rasa tanggung jawab yang lebih besar. Mereka akan memiliki

65 Hasil pengamatan pembelajaran Tarikh Tasyri' yang diampu ustadz Samito, 8 April 2008.

66 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Juni 2007.

67 Hasil wawancara dengan Izkayati Rohmana, Maret 2007.

kebanggaan atas sukses yang dicapai dan sebaliknya mereka merasakan kepedihan yang mendalam akan kegagalan yang dialami para santri. Hal ini akan menimbulkan komitmen untuk bekerja memberikan yang terbaik.

Meningkatnya otoritas yang dimiliki ustadz/*qari'/qari'at* untuk mengendalikan proses pendidikan, memungkinkan mereka menggunakan seluruh kemampuan profesional dan pengalaman mereka dalam melaksanakan tugasnya. Mereka memiliki kebebasan untuk melaksanakan tugas dengan cara yang mereka anggap baik dan dapat meningkatkan efisiensi kerjanya. Dampak selanjutnya, mereka akan melaksanakan pengajaran yang menekankan pada pemahaman yang bermakna dan pembelajaran yang otentik (*authentic learning*) dari pada pengajaran yang hanya mentransfer pengetahuan untuk dihafalkan.[68]

Menurut Kiai Hasan dengan model demikian ustadz atau *qari'* memang harus menanggung konsekuensi untuk berbeda pendapat dengan santri. Baginya, pembelajaran tidak sekedar memfasilitasi agar santri pandai secara intelektual, tetapi juga bagi *qari'/qari'at*. Itu sebabnya di pesantren As-Salafiyyah yang lebih populer adalah sebutan *qari'/qari'at* bukan ustadz / ustadzah, karena *qari'* hanya berfungsi sebagai corong dari kiai, membacakan ilmunya kiai.

> "Bagi saya tidak ada masalah jika santri berbeda pendapat dengan saya. Bagi saya tidak ada kekawatiran terhadap kehilangan wibawa, karena saya tidak terlalu gila wibawa. Maka saya harus siap mengantisipasi apa yang mungkin muncul pertanyaan dari anak. Meski saya sudah mengajar alfiyah, kalau mau mengajar *Alfiyah* saya juga harus belajar. Ilmu itu kalau dipelajari sekali dapat satu, dipelajari lima kali dapatnya lima. Semakin banyak membaca semakin bisa. Memang tidak menutup kemungkinan, meski sudah memiliki kesiapan. tetapi tidak memiliki kemampuan argumentatif. Nah, saya sering menyampaikan kepada para *qari'/qari'at*: "Ketika kalian tidak bisa berargumentasi dengan baik, mengajar itu intinya adalah ikhlas. Berbicara ilmu jangan berbicara tentang kalah atau menang, tetapi berbicara benar atau salah. Karena masalah benar dan salah maka yang penting berpegang pada yang benar". Maka berbeda dengan pendapat santri bagi saya tidak ada masalah."[69]

68 Lihat, Zamroni, *Pendidikan Untuk Demokrasi*, hlm. 169.

69 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Juni 2007.

Ketika persoalan tersebut dikaitkan dengan persoalan *adab*, kiai Abdullah Hasan kembali menegaskan, bahwa persoalan *su'ul adab* tergantung pada bagaimana pemaknaannya.

> "Sebenarnya ada dua istilah: akhlak dan *adab*. Akhlak itu menurut saya terkait dengan persoalan batin, sedangkan *adab* terkait dengan perilaku lahir. "jika kamu berdebat dengan *qari'*, sikap batinmu bagaimana?". Itu paling dasar. Itu sikap lahirmu, jika kamu munduk-munduk dan tidak sering membicarakan saya, berarti kamu baru punya *adab*, sebaliknya berarti kamu tidak punya akhlak. Jika kamu sampai menuding-nuding *qari'*mu, itu disebabkan batinmu juga menuding-nuding. Adanya masyarakat ya minta-minta. Maka kamu belajarlah di pondok. Jadi pemaknaan *adab* itu sendiri, saya kira ya seperti itu. Tetapi kemudian terjadi *simplifikasi*, bahwa *adab* itu harus *munduk-munduk*, dst"[70].

Baik di pesantren As-Salafiyyah maupun di pesantren Nurul Ummah, kegiatan *baḥṡul masâ'il* juga berjalan dengan baik. Menurut laporan Syahriah pengurus, di pesantren As-Salafiyyah kegiatan *baḥṡul masâ'il* bahkan secara rutin dilaksanakan pada setiap minggu, dan merupakan kegiatan wajib bagi seluruh santri yang masuk dalam pengelolaan OSA (Organisasi Santri As-Salafiyyah). Adapun topik yang bahas dalam *baḥṡul masâ'il* yang dilaksanakan di pesantren As-Salafiyyah maupun Nurul Ummah sangat beragam, dan selalu diusahakan aktual, meski tampak sederhana, seperti masalah yang terkait dengan shalat[71] dan haji.[72]

---

70 *Ibid.*

71 Permasalahan yang terkait dengan shalat yang diangkat dalam *bahṡul masâ'il* di pesantren As-Salafiyyah adalah "Kalau ada orang yang sedang shalat sendiri, kemudian ada orang lain datang mau makmum, kemudian menjawil pundak orang yang sedang salat, lalu orang tersebut mengangguk, apakah menyebabkan salatnya batal?" Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, 19 Maret 2007

72 Permasalahan yang terkait dengan haji yang pernah diangkat dalam *bahṡul masâ'il* di pesantren Nurul Ummah adalah "penggunaan uang setoran ONH yang ada di Bank oleh pemerintah untuk kemaslahatan umum" dan "penundaan ibadah haji dengan alasan masih dipakainya ONH untuk proyek umum", dengan pertanyaan: **(a)** Bolehkah penggunaan uang setoran ONH yang ada di Bank dipakai pemerintah untuk kemaslahatan umum seperti membuat jalan tol, lapangan olah raga, rumah sakit dll. ?; **(b)** misalnya terjadi penundaan pemberangkatan haji oleh pemerintah dalam satu atau dua tahun ke depan dengan alasan bahwa ONH masih dipakai oleh pemerintah untuk kepentingan umum sebagaimana tersebut di atas, bisakah penundaan itu menempati kedudukan hukum belum mampu berangkat haji dalam konsep *istato'a ilaihi sabîla* '' sehingga jama'ah tidak mendapatkan tuntutan wajib berangkat saat itu?; **(c)** sebenarnya bagaimana konsep *istato'a* dalam kaitannya dengan hukum sosial kenegaraan seperti itu?, bukankah kalau dibandingkan dengan kondisi sosial keamanan dan politik, seseorang bisa diperbolehkan tidak atau menunda

Pada pesantren As-Salafiyah dan Nurul Ummah, kebebasan berpendapat melalui tulisan tersalur melalui media yang diterbitkan pesantren. Di pesantren As-Salafiyah Mlangi, buletin *Krekes*[73] merupakan media yang sering dipakai untuk menyampaikan aspirasi atau kritik. Sebagai contoh, dalam salah satu edisi buletin *Krekes*, Aziz Habibi melalui artikel "Sisi Lain Kehidupan Pesantren" melakukan kritik internal atas isu "mairil" yang disinyalir terjadi pada kompleks selatan pondok putra.

> ".....Ada suatu fenomena janggal dalam kehidupan pesantren dan kini ternyata sudah tersebar luas dalam masyarakat berkat penuturan yang lugas, tegas, dan terpercaya seorang santri Krapyak yang terkumpul dalam sebuah buku berjudul *Mairil.* Percaya atau tidak fenomena ini sudah terlanjur ada dan terlihat dengan jelas dalam dunia pesantren..... Saya tidak tahu apakah hal ini juga menggejala dalam kompleks selatan pondok putra, yang jelas saya percaya bahwa hal ini sudah kaprah terjadi di kompleks sebelah utara pondok putri, tentang siapa saja orangnya itu masih merupakan rahasia pribadi."[74]

Pada pesantren Nurul Ummah, kritik secara tertulis sebagai wujud dari kebebasan berpendapat bahkan mendapatkan saluran yang sangat memadahi. Setidaknya ada tiga media milik pesantren yang bisa menampung aspirasi santri, yaitu: majalah *Tilawah*, buletin *Mascott*, dan *Koran Nurul Ummah*.

Misal, melalui buletin *Mascott* Abdul Azis mengatakan bahwa lulusan yang dihasilkan MDNU baru mempunyai kemampuan setengah-setengah sebagai akibat dari dominannya ilmu dari luar *Diniyah*, yang diperoleh dari kampus.

"Kebanyakan ilmu yang disampaikan oleh para ustadz adalah ilmu dari kampus atau ilmu yang di dapat dari luar *Diniyah* kalaupun ada dari *Diniyah* mungkin terbilang masih sedikit. Memang dalam pergulatan perkampusan dan persaingan intelektual modern lulusannya bahkan santri yang dihasilkan MDNU cukup bagus. Namun ketika mengajar

---

pemberangkatan ibadah haji bila kondisi tempat tinggal, negara, atau jalan yang di tempuh dinilai tidak aman?, maka bisakah penundaan yang dilakukan pemerintah untuk kepentingan umum tadi, termasuk kategori di perbolehkan menunda pemberangkatan?; (**d**) apakah memang ada konsep *to jil* (bersegera berangkat ibadah haji) dalam persoalan kewajiban haji?. Dikutip dari dokumen Laporan Syahriah PP Nurul Ummah 2005, pada tanggal 15 April 2007.

73 Buletin *Krekes* adalah buletin yang diterbitkan oleh Organisasi Santri As-Salafiyyah (OSA). Buletin ini untuk pertama kali terbit pada tahun 2005.

74 Aziz Habibi, "Sisi Lain Kehidupan Pesantren" dalam Buletin *Krekes* Edisi II, 22 Mei 2005.

dengan berpegangan kitab klasik, MDNU belum menghasilkan lulusan setangguh pondok-pondok salafi. Lulusan kita masih saja membuka terjemahan atau mungkin kitab *pethukan* yang diterjemahkan oleh pondok lain. Lalu seberapa besar andil ilmu yang diberikan MDNU?"[75]

Santri lain, Aziz Anwar, juga memberikan kritik atas sistem pembelajaran di pesantren Nurul Ummah. Menurut Aziz Anwar, sistem pembelajaran di pesantren Nurul Ummah memang masih lebih unggul dibanding sistem pembelajaran pondok *salaf*, baik dilihat dari kurikulum yang terprogram atau dari sistem musyawarah yang sangat bagus untuk pembekalan santri belajar menyampaikan pendapatnya. Berbeda dengan sistem *salafi* yang berprinsip kalau belum pernah dibacakan oleh ustadz maka santrinya pun tidak mau mengajarkannya, artinya semua ilmu yang didapat adalah ilmu murni dari guru dan tidak ada sanggahan sedikitpun. Sistem pendidikan yang dimiliki MDNU sangat menghargai keterbukaan. Tetapi menurutnya masih ada kekurangan yang perlu dibenahi. Pertama, mayoritas kitab yang ada di *diniyyah* dibaca dan diterjemahkan oleh santri, yang belum tentu bacaan itu benar. Lebih fatal lagi kalau ustadznya tidak tahu bahwa bacaan itu salah karena masih rendahnya kemampuan nahwu-saraf yang dimiliki serta masih adanya ketergantungan dengan terjemahan. Kedua, jarangnya *kitab diniyyah* di MDNU yang dapat khatam dan tuntas.[76]

> "Sungguh sangat memalukan ketika sudah lulus dan ditanyai oleh masyarakat apakah anda sudah *khatam Faṭul Qarîb, 'Imrity, Jalâlain*? Jawabannya adalah belum. Padahal itu semua adalah kitab pokok yang mestinya setiap lulusan pondok pesantren yang menitik beratkan pada pendalaman kitab bisa meng*khatam*kan".[77]

Kritik lain dikemukakan oleh Halimatus Sya'diyah terkait dengan kebijakan pelarangan membawa *handphone* ke dalam pondok pesantren Nurul Ummah putri. Melalui rubrik opini dalam Koran Nurma ia mengatakan:

> ".....kita yang hidup di zaman serba elektronik ini, HP merupakan kebutuhan pokok yang menghubungkan kita dengan dunia luar.

75 Aziz Anwar F., "Menyoal Kapabilitas MDNU Menggembleng Santri" dalam Buletin *Mascott* PP. Nurul Ummah.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

> Kita sebagai makhluk sosial tidak mungkin hidup sendiri, sehingga komunikasi sangat lah penting bagi kita. Apalagi mayoritas santri di PP. NURMA adalah mahasiswa yang tidak mungkin terlepas dari dunia luar. Tidak mungkin jika dalam berkomunikasi dengan kerabat ataupun relasi hanya menggunakan telefon umum atau ke Wartel. Hal ini kurang efektif dan akan memboroskan, sehingga dari kalangan santri mahasiswa berinisiatif untuk menitipkan HP di tempat penitipan HP, teman, atau kerabatnya. Tetapi apakah seterusnya kita akan menitipkan HP di tempat orang lain? Di tempat penitipan HP, walaupun si pemilik tempat memperlihatkan sikap yang biasa saja, tetapi apa kita tidak merasa kurang enak dan merasa sungkan pada tuan rumah jika setiap hari kita keluar masuk rumah orang silih berganti? Apa pendapat orang sekitar tentang hal ini?"[78]

Kebebasan berpendapat bagi para santri PUTM sudah diberikan sejak tahun pertama memasuki jenjang pendidikan di pesantren. Dalam proses pembelajaran interaksi yang dijalin antara kiai/ustadz dengan santri adalah interaksi dialogis. Sebagai contoh ketika proses pembelajaran tata bahasa, *musyrif* Fahrudin, yang menggantikan ustadz Ibnu Juraim, karena beliau sakit, setelah meminta para santri membaca *tasrîf*, kemudian meminta santri satu persatu untuk memberikan argumentasi atau alasan kenapa *lafaz*\ tertentu dibaca seperti itu; di mana posisi dari *fi'il maḍî*, di mana posisi *fi'il muḍâri'*, dan seterusnya.[79] Demikian pula pada pembelajaran tafsir Jalalain yang diampu oleh ustadz Syatibi. Ustadz Syatibi juga meminta santri untuk membaca ayat, mengartikan, dan jika perlu memberikan pemahaman. Beliau juga selalu memberikan kesempatan kepada santri untuk mengajukan pertanyaan jika ada permasalahan yang terkait dengan bacaan, arti dan pemahaman. Sesekali ustadz juga menegur dan menanyakan kebenaran bacaan dan artinya.[80]

Kebebasan berpendapat juga diberikan kepada santri untuk menanggapi persoalan-persoalan aktual keagamaan yang diajukan oleh masyarakat. Menurut ustadz Dahwan, melalui mata kuliah *Mazhab Tarjih,* santri dihadapkan pada permasalahan keagamaan yang riil dalam masyarakat yang tercermin dalam pertanyaan-pertanyaan yang diajukan ke Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah. Selanjutnya santri diberi

78 Halimatus Sadiyah, "Handphone: Antara Aturan dan Kebutuhan" dalam *Koran Nurul Ummah* Edisi 17 Th 1, 26 Januari 2008, hal. 4

79 Hasil pengamatan pembelajaran di pesantren PUTM, 11 Maret 2007.

80 Hasil pengamatan pembelajaran di pesantren PUTM, 6 Maret 2007.

kesempatan untuk berargumen melalui prosedur *tarjih* guna menjawab persoalan tersebut.[81]

Ketika muncul permasalahan krusial, santri juga diberi kesempatan untuk melakukan dialog dengan pengurus dan BPH, untuk mengemukakan berbagai persoalan yang dihadapi selama menuntut ilmu di pesantren PUTM. Misal, dalam dialog antara BPH dengan para santri PUTM yang dilaksanakan pada hari Jum'at 16 Maret 2007. Melalui dialog yang dibingkai dengan acara silaturahmi BPH, para santri PUTM menyampaikan berbagai macam keluhan, terkait dengan status kelulusan/ijazah, fasilitas laboratorium bahasa Arab, spesialisasi keilmuan, persoalan menu/gizi makan, jam pelajaran yang sangat padat, fasilitas perpustakaan, masalah pengabdian wajib, honorarium pengabdian wajib, dan sebagainya.[82]

Tetapi tidak bisa ditutupi bahwa pada saat penelitian dilakukan, pesantren PUTM nampaknya belum memiliki media komunikasi santri dalam bentuk buletin maupun majalah yang secara spesifik bisa dijadikan sebagai ajang menyalurkan kebebasan berpendapat. Para santri PUTM memang tidak dilarang untuk mengirimkan artikelnya ke berbagai mas media, baik Suara Muhammadiyah maupun lainnya. Bahkan menurut ustadz Zaini, beberapa santri ada yang telah mencoba mengirim artikelnya ke mas media. Hanya saja, sebagaimana diakui beliau, di internal pesantren memang belum ada media yang bisa digunakan untuk menyalurkan kebebasan pendapat secara tertulis.[83]

Meski demikian, menurut ustadz Zaini, melalui mata kuliah Ketarjihan yang diampunya, para santri diminta membuat makalah yang mencoba mengaitkan permasalahan riil dalam masyarakat dengan pandangan para ulama yang ada dalam berbagai kitab.[84] Meskipun makalah yang dibuat masih sederhana jika dicermati dari sisi kontennya, tetapi setidaknya santri telah dilatih untuk memanfaatkan kebebasan berpendapat secara tertulis.

Deskripsi di atas, setidaknya memberikan informasi bahwa dalam pendidikan di empat pesantren yang diteliti ada ruang kebebasan

81 Hasil wawancara dengan ustadz Dahwan, Maret 2008.

82 Hasil wawancara dengan Budi, musyrif PUTM, 18 Maret 2007.

83 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini, Pengelola Bidang Akademik dan staf Pengajar PP. PUTM, Maret 2007.

84 *Ibid.*

berpendapat secara lisan maupun tulisan, meski intensitasnya berbeda antara satu dengan lainnya. Pada pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah, santri bahkan memiliki media seperti majalah, buletin dan majalah dinding yang bisa digunakan untuk melakukan kritik sosial.[85] Melalui media tersebut, santri sekaligus dapat mengaktualisasikan kemampuannya dalam penguasaan keilmuan dalam bidang tertentu. Menurut Karl Mannhein, bila kemajuan ilmu pengetahuan dipakai sebagai landasan suatu kritik sosial maka faktor yang tidak terkontrol (*uncontrolled factor*) menjadi semakin berkurang dan faktor rasional yang terkontrol menjadi semakin meningkat sehingga bobot suatu kritik sosial semakin terjamin akurasinya.[86]

Kedua, Kebebasan Berekspresi. Dalam kebebasan berekspresi sebenarnya tercakup kebebasan berpendapat. Tetapi dalam konteks ini kebebasan berekspresi lebih dispesifikkan pada ekspresi dalam bidang seni dan sastra.

Dalam kehidupan modern kebebasan berekspresi mempunyai nilai yang penting, karena dunia modern dibangun dengan semangat rasionalitas. Kebebasan berekspresi merupakan salah satu sarana untuk membangun rasionalitas dan mencari apa yang paling rasional. Artinya kalau orang berkompetisi di dalam pendapat dan ekspresi, apa yang keliru dan terbelakang menjadi tampak, sehingga kemajuan menjadi terukur. Modernitas adalah kemajuan, penemuan, perkembangan ke arah kehidupan yang lebih baik. Maka kebebasan berekspresi pada dasarnya sama dengan pelaksanaan rasionalitas sendiri.[87] Bahkan Khaled Abou el-Fadl menegaskan, bahwa demokrasi dengan memberikan hak yang sama kepada semua orang untuk berekspresi, berkumpul, dan menggunakan hak pilih, menawarkan peluang yang paling besar untuk menjunjung keadilan dan melindungi martabat manusia, tanpa menjadikan Tuhan

85 Kritik sosial adalah salah satu bentuk komunikasi dalam masyarakat yang bertujuan atau berfungsi sebagai kontrol terhadap jalannya sebuah sistem sosial atau proses bermasyarakat. Dalam konteks inilah kritik sosial merupakan variabel penting dalam memelihara sistem social. Ahmad Zaini Akbar, "Kritik Sosial, Pers dan Politik Indonesia" dalam Moh. Mahfud MD, dkk. (ed.), *Kritik Sosial dalam Wacana Pembangunan* (Yogyakarta: UII Press, 1997), hlm. 47.

86 Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), hlm. 171. sebagaimana dikutip Moh. Mahfud MD, "Perspektif Politik dan Hukum Tentang Kebebasan Akademik dan Kritik Sosial" dalam Moh. Mahfud MD, dkk. (ed.), *Kritik Sosial Wacana Pembangunan* (Yogyakarta: UII Press, 1997), hlm. 73.

87 Nirwan Dewanto, "Kebebasan Berekspresi dan Pornografi", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela*

sebagai pihak yang bertanggung jawab atas ketidakadilan yang diderita manusia.[88]

Dalam dunia kesenian, kebebasan berekspresi memenuhi perkembangan seni, sebab dasar-dasar perkembangan seni adalah ciptaan seni yang dibuat berdasarkan kebebasan berekspresi. Dalam arti luas, kebebasan berekspresi adalah suatu cara (bukan tujuan) untuk menggali sumber-sumber kesenian secara lebih baik; untuk menjelajah sejauh-jauhnya. Sebab kesenian tidak lain adalah cara menciptakan gambaran dunia yang baru melalui fakultas yang lebih *intuitif*. Berbeda dengan dunia ilmu yang menciptakan gambaran dunia yang baru melalui fakultas yang lebih rasional.[89]

Melalui seni kehidupan sosial yang ter topengi akan ditampilkan ke permukaan. Seni akan berterus terang mengungkapkan apa yang ter topengi, karena alat-alat dalam bidang lain tidak mungkin mengungkapkannya. Oleh karenanya kebebasan berekspresi bisa menjadi pendorong, bahkan bisa menjadi ukuran bagi kemajuan masyarakat. Makin bebas orang berekspresi di bidang kesenian, berarti masyarakat itu makin maju.[90]

Memang ada sementara pihak, misal dari sebagian agamawan, yang percaya bahwa citraan atau gambaran masa depan yang lebih baik itu sudah mereka miliki, sehingga mereka merasa tidak perlu lagi mencarinya melalui kesenian. Pandangan demikian juga ada pada pengelola pesantren, yang hal itu tercermin dari berkembang tidaknya kesenian dalam pesantren bersangkutan.

Pada pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah, dan Nurul Ummah media ekspresi seni mendapatkan porsi yang cukup. Pada pesantren As-Sa'du ada seni terbang yang tampil mengiringi acara *z\iba kubro*. Demikian pula pada pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah juga ada seni musik dan *hadrah*. Namun demikian dari ketiga pesantren, hanya pesantren Nurul Ummah yang memiliki media ekspresi seni lebih banyak. Selain seni musik dan *hadrah*, di pesantren Nurul Ummah juga ada seni baca al-

---

Kebebasan, Percakapan Tentang Demokrasi Liberal (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006), hlm. 273.

88 Khaled Abou el Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani dan Ruslani (Jakarta: Ufuk, 2004), hlm. 12.

89 *Ibid.*, hlm. 274.

90 *Ibid.*, hlm. 275.

Qur'a>n, seni teater (sanggar Sangkakala), seni sastra, dan seni retorika.

Pada pesantren PUTM, kesenian kurang mendapatkan media untuk berkembang. Bahkan ada kecenderungan, pengelola pesantren kurang respek terhadap kesenian. Hal ini dapat dicermati dari ketiadaan sarana dan prasarana yang terkait dengan kesenian.

Abdul Hadi WM secara tajam memberikan kritik terhadap persyarikatan Muhammadiyah yang dianggap lebih banyak memberikan penekanan pada reformasi pemikiran keagamaan, sosial-kemasyarakatan, pendidikan pragmatis, dan pelayanan kesehatan masyarakat. Sementara, persoalan seni-budaya tradisional belum mendapat sentuhan. Ekspresi-ekspresi budaya tradisional cenderung ditolak atau dicemooh karena dicurigai sebagai sumber *takhayul, bid'ah* dan *khurafat*. Sedangkan ekspresi-ekspresi budaya modern ditonton saja tanpa respon kreatif, meski tidak sedikit dari ekspresi budaya modern merupakan wujud lain dari *bid'ah* dan *khurafat*, serta merupakan lambang-lambang dekadensi dan *hedonisme*.[91]

Kesadaran akan pentingnya kesenian sebagai bagian dari media dakwah sebenarnya telah tercermin dari pandangan para intelektual di lingkungan Muhammadiyah.[92] Tetapi realisasi dari kesadaran tersebut tampaknya belum terwujud dalam kehidupan di pesantren PUTM.

Topik tentang dakwah kultural memang diberikan dalam materi "Manajemen Dakwah" (sekarang menjadi Ilmu Dakwah) yang diberikan dalam perkuliahan di PUTM dan ditekankan kembali dalam pembekalan Muballigh Hijrah yang dikoordinir Pengurus Wilayah Muhammadiyah DIY.[93] Tetapi orientasi dari materi tersebut nampaknya lebih banyak membekali para santri untuk mampu memilah, tidak serta merta mencemooh (membid'ahkan) kesenian (tradisi) yang ada dalam

91 Abdul Hadi WM., "Islam dan Dialog Kebudayaan: Perspektif Hermeneutik", dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), hlm. 128.

92 Secara lengkap bisa dibaca dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003). Meski masih ada pro dan kontra, tetapi dari diskusi para intelektual di lingkungan Muhammadiyah, seperti: Kuntowijoyo, M. Amin Abdullah, Musa Asy'ari, Budhi Munawar Rahman, Abdul Munir Mulkhan, Abdul Hadi WM, Hamim Ilyas, dan lain-lain setidaknya menunjukkan adanya perhatian di kalangan Muhammadiyah terhadap sesuatu yang selama ini diabaikan oleh Persyarikatan Muhammadiyah, tetapi sebenarnya semakin tumbuh subur di tingkatan *grassroot* Muhammadiyah, yakni tradisi lokal khususnya kesenian.

93 Hasil wawancara dengan ustadz Budi, *musyrif* di PP. PUTM, 18 Maret 2007.

masyarakat, dan belum sampai kepada bagaimana terlibat aktif dalam mengembangkan kesenian yang ada.

Ketiga, Kebebasan Berkelompok. Berkelompok dalam suatu organisasi merupakan nilai dasar demokrasi yang diperlukan bagi setiap warga Negara. Kebebasan berkelompok ini diperlukan untuk membentuk organisasi dan kelompok-kelompok lain. Kebutuhan berkelompok merupakan naluri dasar manusia yang tidak mungkin diingkari. Masyarakat primitif pun berkelompok dalam mencari makan dan perlindungan dari kejaran hewan liar maupun kelompok lain yang akan berbuat jahat. Dalam era modern, kebutuhan berkelompok terlihat tumbuh semakin kuat. Hal tersebut dipicu oleh semakin kompleksnya persoalan yang muncul di tengah masyarakat, sehingga memerlukan kelompok atau organisasi untuk menemukan jalan keluar.

Pesantren sebagai miniatur masyarakat sebenarnya juga merupakan sebuah kumpulan berbagai komunitas kecil yang membentuk sebuah komunitas besar. Oleh karenanya sesederhana kayak apapun kehidupan dalam pesantren di sana selalu ada kelompok. Jika kelompok tersebut bukan merupakan sebuah organisasi yang resmi dan mewakili seluruh santri, setidaknya ada kelompok yang dikenal dengan istilah komunitas kompleks. Dalam sebuah kompleks biasanya terdiri dari beberapa komunitas kamar, karena setiap kamar biasanya terdiri dari banyak penghuni sehingga memiliki kepengurusan tersendiri.

Pada pesantren As-Sa'du, kebebasan berkelompok kurang mendapat sarana yang memadahi. Di pesantren tersebut belum ada organisasi santri. Yang ada hanya pengurus pesantren, pengurus kamar, dan pengurus *baḥṡul masâ'il*. Di luar pesantren lebih tidak memungkinkan, karena para santri tidak diperkenankan merangkap atau memiliki status ganda, sebagai santri dan sebagai mahasiswa atau siswa di sebuah sekolah.

Berbeda dengan pesantren As-Salafiyyah. Di sana kebebasan santri untuk berkelompok memiliki media yang cukup, meski belum banyak. Para santri memiliki Organisasi Santri As-Salafiyyah (OSA), yang mengelola berbagai macam bidang kegiatan seperti: kegiatan intelektual, koperasi, perpustakaan, buletin, dan penerbitan. Melalui berbagai macam bidang ini para santri memiliki kebebasan untuk memilih bidang yang diminati sebagai sarana untuk menyalurkan dan mengembangkan bakat, minat,

dan kreativitas.[94]

Pada pesantren Nurul Ummah media bagi santri untuk berkelompok bahkan lebih banyak dibanding pada pesantren As-Salafiyyah. Ada banyak lembaga yang muncul di PPNU, yang siap mewadahi dan mengembangkan potensi santri. Di antaranya adalah Unit Kegiatan Santri (UKS) Jamiyah Qurra wal Hufadz (JQH)[95], Sanggar Sangkakala[96], majalah *Tilawah*[97], buletin *Mascott*, LP2M[98], *Koran Nurma*, majalah dinding *As-Syibaq*[99], komunitas kajian sastra Sahara[100], Nurul Ummah Language Club (NLC)[101], dan lain-lain.

Untuk pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah, selain para santri diberi kebebasan untuk memilih kelompok-kelompok yang telah ada untuk mengembangkan minat, bakat dan kreativitas, pesantren juga memberikan kebebasan pada santri untuk bergabung dan beraktivitas dalam komunitas di luar pesantren selama tidak melalaikan kewajibannya

94 Di antara karya riil yang muncul sebagai wujud dari kreativitas para santri As-Salafiyyah yang tergabung dalam Tim Mlangi Press PP. As-Salafiyah Mlangi adalah terbitnya buku *"Fiqh Wanita: 60 Tanya Jawab Masalah Haid dan Nifas"* pada bulan Agustus 2007.

95 UKS JQH merupakan lembaga yang menangani kegiatan Seni baca al-Qur'ân yang sering dikenal dengan istilah *Tilawah al-Qur'ân* ini mempelajari *tausyih* atau lagu-lagu dan membaca al-Qur'ân. Diadakan untuk membina para *qari'* mulai dasar atau pengembangan.

96 Sanggar Sangkakala merupakan lembaga yang menangani seni teater atau seni peran. Kegiatannya meliputi: olah vokal, olah tubuh, olah rasa, mengarang naskah drama, tata rias, tata lampu, tata panggung dan dekorasi, musik, dll.

97 Majalah Tilawah memuat berita hasil investigasi dan reportase kru majalah Tilawah tentang isu-isu lokal maupun nasional. Juga memuat artikel-artikel keilmuan, pendidikan sosial, budaya, mimbar agama, sastra, dan lain sebagainya. Majalah ini juga menambah beritanya dengan suplemen buletin STAR di setiap terbitannya. STARR adalah media yang diperuntukkan khusus bagi para pelajar yang berminat menggeluti dunia jurnalistik. Berita-berita yang dimuat dalam STAR juga mengenai kehidupan para remaja dengan bahasa para remaja.

98 Melalui LP2M para santri aktivis desa bina, selain aktif dalam kegiatan pembinaan masyarakat di lokasi desa binaan juga mampu menerbitkan Buletin Dakwah "Lentera". Buletin yang terbit bulanan ini memuat berbagai informasi tentang kegiatan dan pendidikan dakwah yang dilakukan oleh santri PPNU di desa binaan, sehingga buletin "Lentera" bisa menjadi alat komunikasi antara PP. Nurul Ummah, desa binaan, dan masyarakat umum.

99 Majalah dinding Assibag merupakan salah satu media informasi dan kreasi. Madding ini terbit sebulan sekali dan lebih mengutamakan berita-berita aktual sekitar pondok, baik itu berupa kebijakan-kebijakan pengurus, menyalurkan keluh kesah santri, hubungan pesantren dengan masyarakat, dan lain sebagainya.

100 Komunitas ini dalam aktivitasnya mampu menerbitkan buletin sahara, sebuah buletin yang mengkhususkan diri untuk penerbitan-penerbitan sastra (cerpen, puisi, artikel, sastra, naskah drama, dan kritik sastra).

101 NLC adalah lembaga yang menangani kajian bahasa Asing (Arab dan Inggris) yang secara khusus ditujukan pada para santri pelajar pada MTsNU, MANU, dan sekolah lain yang sederajat.

sebagai santri, yaitu mengaji dan shalat berjamaah, terutama jamaah shalat Maghrib, Isya' dan Subuh. Selain itu, santri juga wajib berada di pesantren pada jam-jam tertentu, seperti pada jam belajar *diniyah*. Jika ada kegiatan lain yang berbenturan dengan jam belajar kitab, maka jam belajar di pesantren harus diutamakan.

Aturan demikian memang sering menjadi kendala, terutama santri yang berstatus mahasiswa. Tidak sedikit santri pondok pesantren Nurul Ummah, yang ingin mengikuti kegiatan organisasi di luar pesantren, terkendala karena jadwal aktivitas di luar pesantren sering berbenturan dengan jam-jam belajar kitab di pesantren. Mohammad Wildan menuturkan bahwa kasus santri yang keluar dari pesantren tidak selamanya karena faktor hukuman yang diberikan sebagai konsekuensi dari pelanggaran santri, tetapi juga karena santri dihadapkan pada dua pilihan: aktif di organisasi yang ada di luar pesantren dengan konsekuensi keluar atau sering mendapatkan hukuman; atau tetap aktif di pesantren dan meninggalkan kegiatan organisasi di luar pesantren, disebabkan seringnya benturan waktu kegiatan organisasi dengan kegiatan belajar kitab di pesantren.

> "Keluarnya saya dari pesantren, sebenarnya bukan masalah hukuman yang harus saya jalani di pesantren, tetapi karena pilihan saya untuk aktif di organisasi yang ada di kampus. Tetapi isu yang berkembang, saya keluar dari PPNU karena adanya hukuman untuk terus-menerus mengikuti shalat jamaah *rawatib* di masjid al-Faruk selama 40 hari"[102]

Namun demikian bukan berarti semua santri Nurul Ummah meninggalkan organisasi di luar pesantren. Ada juga beberapa yang tetap aktif dengan cara menyiasati waktu. Ia akan aktif terlibat dalam organisasi di luar pesantren hanya pada waktu-waktu yang tidak berbenturan dengan kegiatan belajar kitab. Tetapi pilihan tersebut biasanya akan menuai konsekuensi, yakni sulitnya santri untuk menduduki posisi penting di organisasi, akibat dari keterbatasan waktunya.[103]

Dengan sistem kredit semester (SKS) santri di pesantren As-Salafiyah mendapatkan kesempatan yang lebih longgar untuk aktif terlibat dalam organisasi di luar pesantren. Sebab dengan sistem SKS santri memiliki keleluasaan dalam memilih jadwal belajar sesuai dengan kesempatan

102 Hasil wawancara dengan Mohammad Wildan, mantan Santri PPNU, 26 Maret 2007.
103 *Ibid.*

waktu yang dimiliki. Namun demikian, menurut Kiai Abdullah Hasan, kebebasan untuk terlibat dalam kegiatan di luar pesantren juga ada batasnya. Batasnya, menurut beliau, adalah ketika datang perintah kiai agar santri bersangkutan berhenti dari aktivitasnya di luar pesantren. Tetapi momen tersebut biasanya terjadi ketika keterlibatan santri di luar pesantren telah dianggap cukup memadahi.[104]

Pada pesantren PUTM media bagi santri untuk menyalurkan kebebasan berkelompok juga telah mendapatkan wadah. Ada Ikatan Mahasiswa Tarjih Muhammadiyah (IMTM) yang menjadi sarana kegiatan para santri. Tetapi dengan keterbatasan jumlah santri PUTM, maka IMTM kurang bisa memberikan tambahan wawasan kepada para santri secara lebih optimal. Maka dalam rangka memberikan wawasan yang lebih luas kepada santri terhadap realitas sosial yang beragam, para santri PUTM diarahkan untuk aktif dalam organisasi Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) komisariat cabang Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY).[105]

Keempat, Kebebasan Berpartisipasi. Partisipasi warga pesantren merupakan salah satu prinsip dasar dan sekaligus kunci yang menunjukkan adanya suasana yang demokratis dalam kehidupan pesantren. Yang dimaksud dengan partisipasi di sini erat terkait dengan hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh warga pesantren. Nilai partisipasi warga pesantren itu sendiri dapat dicermati dari berbagai macam kegiatan yang ada di lingkungan pesantren.

Sebagaimana diketahui bahwa demokrasi juga bisa dimaknai sebagai sebuah penciptaan dan penegakkan aturan main. Pada titik inilah partisipasi warga pesantren dapat dicermati, terutama terkait dengan peran sertanya dalam melahirkan sebuah aturan main. Apakah dalam merumuskan aturan main itu sang pembuat aturan sudah melibatkan warga pesantren secara partisipatif ataukah belum. Karena pada kenyataannya sebuah aturan atau tata tertib di pesantren sangat berpotensi menjadi alat penindas golongan yang kuat terhadap golongan yang lemah.

Dalam kehidupan di pesantren, partisipasi juga bisa dimaknai sebagai keterlibatan warga pesantren untuk dipilih dan memilih dalam

104 Hasil wawancara dengan kiai Abdullah Hasan, Februari 2007

105 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, 11 Maret 2007.

pemilihan pengurus, terlibat aktif dalam forum-forum santri, dan mencoba untuk selalu membicarakan masalah-masalah yang muncul. Melalui diskusi komunitas atau warga pesantren misalnya, ruang-ruang untuk membicarakan berbagai persoalan dapat dilakukan. Bahkan warga pesantren dapat mengelola, dan mencari solusi atas persoalan yang berkembang. Peran aktif warga pesantren dalam forum-forum yang ada dapat digunakan sebagai ukuran sejauh mana seseorang peduli terhadap apa yang tengah berlangsung dan berkembang dalam interaksi sosial mereka. Kreativitas para santri untuk mengembangkan forum-forum santri di lingkungan pesantren, juga bisa menjadi media partisipasi para santri dalam mengontrol perjalanan pendidikan di pondok pesantren, sehingga perjalanan pendidikan dapat berlangsung secara efektif.

Kebebasan berpartisipasi ini sesungguhnya merupakan gabungan dari kebebasan berpendapat dan berkelompok. Bentuk dan tahap partisipasi meliputi: (1) partisipasi melalui kontak dengan pihak lain; (2) partisipasi dalam memperhatikan/menyerap dan memberi tanggapan terhadap informasi baik dalam arti menerima (mentaati, memenuhi, melaksanakan, mengiyakan, menerima dengan syarat) maupun dalam arti menolak; (3) partisipasi dalam perencanaan, termasuk dalam hal ini pengambilan keputusan; (4) partisipasi dalam pelaksanaan program; (5) partisipasi dalam menerima, memelihara dan mengembangkan hasil; dan (6) partisipasi dalam menilai.[106]

Jenis partisipasi di pesantren yang cukup kelihatan adalah pemberian suara santri dalam pemilihan lurah pondok. Pada beberapa pesantren tradisional, "Lurah Pondok" merupakan posisi yang cukup strategis bagi santri untuk menjalin kedekatan dengan pengasuh pesantren. Dengan posisi ini santri bisa mendapatkan akses informasi lebih banyak dibanding dengan santri lain. Bahkan dengan menjadi "Lurah Pondok" santri biasanya memperoleh pengalaman di luar pesantren melalui kunjungan-kunjungan pengasuh pesantren ke berbagai lokasi pengajian atau pertemuan lain, karena dialah yang biasanya akan diajak sebagai pendamping.[107] Dengan posisi demikian, biasanya jabatan Lurah Pondok

106 Lihat, Sutomo, "Institusi Lokal sebagai Wahana Demokratisasi Pembangunan" dalam Tim Simpul Demokrasi (peny.), *Membangun Aksi Demokrasi Pengalaman dan Harapan Demokrasi di Kabupaten Malang* (Malang: Averroes Press, 2007), hlm. 101-102.

107 Mohammad Najin menceritakan, bahwa dengan menjadi wakil Lurah Pondok, ia sering diajak bepergian oleh KH. Mawardi Asrori ketika beliau menghadiri undangan pengajian, rapat, khaul,

diamanatkan kepada santri senior yang dianggap memiliki kemampuan.

Pada empat pesantren sampel penelitian, ada beberapa perbedaan dalam memposisikan keberadaan "Lurah Pondok". Pada pesantren As-Sa'du, Lurah Pondok tidak dipilih oleh para santri, melainkan ditunjuk oleh pengasuh pesantren. Demikian pula pada pesantren As-Salafiyyah Mlangi.

Berbeda halnya dengan pesantren Nurul Ummah. Pada pesantren Nurul Ummah Kotagede, Lurah Pondok dipilih oleh santri, meski model pemilihannya berubah-ubah. Menurut ustadz Kadirun, pemilihan Lurah Pondok pada kepengurusan yang sedang berjalan menggunakan mekanisme dua tahap, yaitu tahap penjaringan dan tahap pemilihan. Pada tahap penjaringan, para santri memilih beberapa santri senior yang akan diajukan sebagai calon Lurah Pondok. Setelah itu para pengurus pondok pesantren memilih salah satu dari beberapa bakal calon yang telah dijaring sebagai Lurah Pondok. Mekanisme ini dipilih dengan pertimbangan, bahwa pengurus lebih banyak mengetahui kondisi pesantren dan profil para calon Lurah Pondok.

> "Keputusan akhir yang menentukan siapa yang akan menjadi lurah pondok adalah rapat pengurus. Pertimbangannya, para santri yang telah menjadi pengurus mengetahui lebih banyak tentang *track record* dari para calon, dibanding dengan para santri yang bukan pengurus"[108]

Pada periode sebelumnya, lurah pondok dipilih langsung oleh para santri. Bahkan pernah pula lurah pondok dipilih dengan mekanisme pemilihan oleh pengurus dan perwakilan santri. Perubahan aturan pemilihan dari periode satu ke periode lain, menurut ustadz Kadirun, dilakukan setelah melalui mekanisme rapat perubahan *amandemen*.[109]

---

atau ketika KH. Mawardi melakukan ziarah kubur, dan bahkan ketika sang kiai meminang calon istri. Dengan kedekatannya dengan Kiai Mawardi, Najin juga bisa mendapat pelajaran dan pengalaman, yang olehnya kemudian dianggap sebagai jurus atau kiat sukses atau keberhasilan dari KH. Mawardi. Hasil wawancara dengan Mohammad Najin, "Lurah Pondok" pada PP. As-Sa'du Gunungcilik, April 2006.

108 Hasil wawancara dengan Kadirun, Lurah Pondok pada Pesantren Nurul Ummah Kotagede, Mei 2008.

109 *Ibid*. Adapun untuk Pondok Pesantren Nurul Ummah Putri, sebagaimana diceritakan Binti Muassaroh (Bagian Humas PPNU Putri), pemilihan Lurah Pondok dilakukan dengan cara pengajuan tiga bakal calon Lurah Pondok kepada Pengasuh. Jika ketiganya mendapat restu, maka para santri kemudian memilih satu di antaranya sebagai Lurah Pondok. Tetapi jika dari ketiga bakal calon yang diajukan ada yang ditolak, maka harus kembali diajukan bakal calon pengganti supaya ada

Pada pesantren As-Salafiyyah jabatan Lurah Pondok tampaknya selalu diserahkan kepada putra kiai. Oleh karenanya tidak ada mekanisme pemilihan lurah pondok. Namun demikian, bukan berarti pintu bagi santri untuk berpartisipasi terhalang. Sebab melalui struktur kepengurusan yang ada, baik melalui *dewan qari'in* maupun melalui dewan pengurus, para santri senior bisa ikut berpartisipasi dalam merancang kurikulum pondok pesantren.

Pada pesantren As-Sa'du, lurah pondok juga ditetapkan bukan berdasar hasil pemilihan, melainkan berdasarkan penunjukan dari pengasuh pesantren. Tetapi sebagaimana halnya pada pesantren As-Salafiyyah, para santri juga masih bisa berpartisipasi dalam upaya menjadikan pesantren ke arah yang lebih baik. Partisipasi santri dalam memajukan pesantren juga ditempuh melalui Organisasi Santri As-Salafiyyah (OSA).

Pada pesantren PUTM, istilah Lurah Pondok tidak dikenal. Selain itu kepengurusan pesantren tidak melibatkan para santri yang sedang belajar. Kepengurusan pesantren dipilih dan ditetapkan oleh Persyarikatan Muhammadiyah, bukan oleh santri.

Namun demikian, pada pesantren tersebut ada dua lembaga yang bisa dijadikan ajang bagi para santri untuk melakukan praktek demokrasi, yaitu: Ikatan Mahasiswa Tarjih Muhammadiyah (IMTM) dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM). Baik IMTM maupun IMM, keduanya merupakan media bagi para santri untuk berpartisipasi. Melalui IMTM para santri berpartisipasi di lingkup internal pesantren, sedangkan melalui IMM santri berpartisipasi di lingkup eksternal. Kepengurusan dalam IMTM dipilih oleh para santri melalui mekanisme pemilihan yang demokratis, untuk menjalankan amanat organisasi selama masa satu tahun (satu periode).

Partisipasi santri dalam demokrasi tidak hanya terbatas pada proses pemilihan lurah pondok, melainkan juga partisipasi dalam berbagai urusan publik yang menyangkut kehidupan sehari-hari. Yang paling krusial adalah partisipasi santri dalam proses mempengaruhi proses pembuatan keputusan, kontrol dan evaluasi terhadap pelaksanaan keputusan tersebut.[110]

---

tiga bakal calon yang mendapat restu, baru dilakukan pemilihan.

110 Lihat IRE, *Annual Report 2001-2002 Desentralisasi dan Demokrasi Lokal* (Yogyakarta: IRE, 2002), hlm. 11.

Rapat adalah media yang cukup representatif untuk melihat tingkat partisipasi warga pesantren dalam mempengaruhi pengambilan keputusan atau kebijakan. Dalam rapat santri bisa mengajukan usul dan saran perbaikan dan peningkatan kualitas pendidikan. Dalam rapat pengurus pesantren tidak jarang terjadi silang pendapat.

Ustadz Muhaimin menuturkan betapa serunya bantah-bantahan yang terjadi antar pengurus ketika terjadi perbedaan pandangan dalam menyikapi sesuatu.[111] Ustadz Nurrahman juga menuturkan, bagaimana kondisi riil rapat yang terjadi di pesantren As-Salafiyah. Menurutnya, yang namanya perbedaan pendapat, bantah-bantahan, dan kritik terhadap kebijakan pengasuh bukan sesuatu yang asing di pesantren tersebut. Beliau sendiri pernah mengkritik sikap dan kebijakan yang pernah dikeluarkan pengasuh/keluarga kiai. Misal, kritik terhadap keluarga pengasuh agar memberikan perhatian yang serius terhadap perkembangan santri, karena kadang ada hal-hal kecil yang terlewatkan. Kritik lain yang dimunculkan adalah yang terkait dengan kebijakan pencarian dana. Keluarga pengasuh disarankan untuk lebih berhati-hati dalam menyikapi atau mencermati proposal pencarian bantuan.

Nurrahman juga mengingatkan agar jangan hanya karena ingin menyenangkan santri kemudian ke mana-mana mencari dana bantuan, sehingga mendidik santri untuk menjadi peminta-minta. Seperti kasus santri mengedarkan proposal bantuan zakat fitrah untuk keperluan para santri; atau mencari bantuan hewan kurban untuk peningkatan gizi santri.[112]

Partisipasi santri PUTM dalam pengambilan kebijakan juga mendapatkan perhatian dari pengurus dan BPH. Ketika terjadi kegelisahan di kalangan santri terkait dengan status masa depannya, pengurus dan BPH juga melakukan rapat dengar dengan para santri. Dalam kesempatan tersebut tidak sedikit dari kalangan santri yang berpartisipasi dengan cara mengajukan atau memberikan usulan-usulan sebagai bahan pertimbangan dalam pengambilan kebijakan pendidikan di PUTM.

Bentuk partisipasi lain yang muncul dalam pesantren sampel penelitian adalah partisipasi dalam pengelolaan keuangan. Partisipasi demikian terutama terjadi pada pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah, dan

111 Hasil wawancara dengan Muhaimin, Kepala Madrasah Diniyah Nurul Ummah, April 2006.

112 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, Maret 2008.

Nurul Ummah. Menurut penuturan ustadz Abdul Basith, semua bantuan yang berasal dari pihak pemerintah maupun donatur untuk pesantren, dikelola oleh pengurus pesantren. Demikian pula uang *syahriah* (iuran) dari para santri juga dikelola oleh pengurus pesantren yang notabene adalah para santri senior.

> "Pasca gempa 27 Juni 2006, pesantren mendapatkan bantuan dari pemerintah. Tetapi oleh Kiai, bantuan tersebut tidak dimanfaatkan untuk memperbaiki bangunan pesantren, melainkan untuk pengerasan jalan yang ada di sebelah barat dan utara lokasi pesantren. Kiai juga menyerahkan pengelolaan dana bantuan tersebut kepada pengurus pesantren" [113]

Demikian halnya pada pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah. Kiai Abdullah Hasan juga menuturkan, bahwa dalam masalah keuangan, yang mengatur atau menangani adalah para santri. Beliau akan ikut campur manakala ada masalah serius.

> "Setiap kali pesantren dapat bantuan, saya selalu berpesan kepada adik (Gus Zar'an), agar bantuan digunakan sebaik-baiknya, dan selalu mengajak musyawarah para santri (pengurus). Saya tidak pernah ikut campur dalam masalah keuangan, kecuali jika ada masalah yang membutuhkan penanganan serius." [114]

Di sisi lain, Sigit Purnama dan Muhaimin juga menuturkan, bahwa pada pesantren Nurul Ummah, masalah keuangan dikelola oleh para santri pengurus. Keluarga pengasuh tidak pernah melakukan intervensi, baik terkait dengan keuangan yang berasal dari *syahriah* santri maupun dari bantuan pemerintah atau donatur lain yang dimaksudkan untuk pengembangan pesantren. Namun demikian, sebagaimana dituturkan Sigit Purnama, pengurus juga tidak menghabiskan dana operasional pendidikan tanpa memperhatikan keluarga pengasuh. Artinya, dengan porsi tertentu, ada dana yang disisihkan untuk keluarga pengasuh pesantren.[115]

Untuk santri PUTM, tampaknya belum ada yang mendapat kesempatan untuk terlibat dalam pengelolaan keuangan. Keuangan ditangani secara langsung oleh pengurus pesantren yang notabene adalah para ustadz.

---

113 Hasil wawancara dengan ustadz Abdul Basith, April 2007.

114 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, April 2007.

115 Hasil wawancara dengan ustadz Muhaimin dan Sigit Purnama, April 2007 dan Maret 2008.

Partisipasi lain dari para santri yang dimaksudkan untuk mempengaruhi kebijakan pesantren, juga muncul dalam bentuk tulisan yang dimuat media milik pesantren. Hal ini terutama muncul pada pesantren yang memiliki media komunikasi dalam bentuk majalah, Koran, maupun buletin, seperti pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah. Tidak sedikit tulisan yang dimuat dalam majalah Tilawah, buletin Mascott, serta Koran Nurul Ummah yang berisi kritik terhadap pesantren. Demikian pula tulisan yang dimuat dalam buletin Krekes yang diterbitkan oleh Organisasi Santri As-Salafiyyah, juga telah muncul beberapa tulisan dari para santri yang mencerminkan bentuk partisipasi santri dalam mempengaruhi kebijakan pesantren.

2. Nilai Menghormati Orang/Kelompok Lain

Menghormati orang atau kelompok lain berarti memberikan pengakuan atas eksistensinya. Pengakuan eksistensi terhadap orang lain berarti pula pengakuan akan adanya perbedaan dan keragaman atau kemajemukan (*multikultural*).[116] Maka di dalam nilai menghormati orang lain sebenarnya juga terkandung nilai toleransi[117] dan *pluralisme*.[118]

Dalam toleransi setidaknya ada dua hal penting yang perlu

116 Multikultural merupakan sebuah kata untuk menyatakan keragaman budaya; tentunya dengan maksud: "*relating to, or designed for a combination of several distinct cultures*". Multikulturalisme, secara sederhana dapat dirumuskan sebagai sistem nilai atau kebijakan yang menghargai keragaman dalam suatu masyarakat yang didasarkan kepada kesediaan untuk menerima dan menghargai keberadaan kelompok lain yang berbeda suku, etnik, jender, maupun agama. Anwar, M. Syafii, "Menggali Kearifan Pesantren untuk Multikulturalisme", dalam *Al-Wasathiyyah*, Vol. 01, No. 01 Februari 2006, hlm. 2.

117 Toleransi adalah sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan), pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, dan sebagainya) yang berbeda dan atau yang bertentangan dengan pendiriannya. Selanjutnya, kata "toleransi" juga berarti batas ukur untuk penambahan atau pengurangan yang masih diperbolehkan. Menurut Anis Malik Thoha, istilah toleransi adalah istilah modern yang sulit dicari padanan katanya secara tepat dalam bahasa Arab. Namun demikian beberapa kalangan Islam mulai membincangkannya dengan menggunakan istilah "tasamuh". *Tasamuh* merupakan derivasi dari "samh" yang mengandung makna "sikap pemurah, penderma dan gampangan" dari kedua belah pihak atas dasar saling interaksi dan timbal balik. Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 212.

118 Secara sosio politis pluralisme adalah suatu sistem yang mengakui ko-eksistensi keragaman kelompok, baik yang bercorak ras suku, aliran maupun partai dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik di antara kelompok-kelompok tersebut. Dalam konteks keagamaan, pluralisme adalah kondisi hidup bersama (koeksistensi) antar agama (dalam arti yang luas) yang berbeda-beda dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik atau ajaran masing-masing agama. Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama*, hlm. 12-14.

diperhatikan, yaitu: pertama, mengakui keragaman dan perbedaan, dan kedua, mencari titik temu (*kalimatun sawâ*) dan *koeksistensi* (*at-ta'amul al-silmi*).[119] Titik temu dan *koeksistensi* bisa dilakukan dengan menonjolkan unsur-unsur bersama di antara manusia beserta pluralitas nya, dan semaksimal mungkin menghindari titik tengkar dan perbedaan, atau mengetengahkannya tidak secara obyektif. Titik temu merupakan keniscayaan yang telah dititahkan Tuhan untuk mewujudkan kerukunan dan kedamaian manusia di muka bumi.[120] Dengan demikian, menghadirkan titik temu berarti meneguhkan konsep Islam tentang kehidupan damai dan cinta kasih, serta menjauhi konflik, pertengkaran dan perselisihan.

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat majemuk karena merupakan masyarakat yang *multikultur* dan *multi religius*. Konsep kemajemukan ini bermula dari konsep Furnivall yang menggambarkan kemajemukan bangsa Indonesia dari sisi kelompok-kelompok masyarakat yang berdiri sendiri-sendiri tanpa ada ikatan kesatuan politik.[121]

Nasikun mengembangkan konsep Furnivall dan membagi kemajemukan masyarakat Indonesia atas kemajemukan vertikal dan horisontal. Kemajemukan vertikal adalah perbedaan-perbedaan tingkat pendidikan, kekayaan, dan kedudukan sosial. Sedangkan kemajemukan horisontal meliputi perbedaan suku, agama dan kedaerahan.[122]

Pengakuan atas kemajemukan berimplikasi pada kesiapan hidup dalam suasana majemuk atau plural baik dari sisi etnik, kultur, agama maupun lainnya. Agama, selain beragam dari sisi eksternal, juga memiliki keragaman internal, yang mewujud dalam bentuk tradisi-tradisi agama. Dalam kenyataan tradisi agama telah mendarah daging dalam sejarah kehidupan umat manusia.

Di Indonesia, yang selama ini lebih dominan faham Sunni, di dalamnya masih terdapat pula bermacam-macam organisasi yang dijadikan sebagai wadah untuk mengekspresikan diri dan menyampaikan aspirasi kelompok mereka. Ada Muhammadiyah, NU (Nahdlatul Ulama), Persis, al-Irsyad, al-

119 Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'ân Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2008), hlm. 11-13.

120 Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi*, hlm. 15.

121 P. Paul Nganggung, "Pendidikan Agama dalam Masyarakat Pluralistik" dalam TH. Sumartana, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005), hlm. 252.

122 *Ibid.*

Wasliyyah, al-Khairat, dan sebagainya. Menafikan keberadaan kelompok-kelompok komunitas agama tersebut merupakan pekerjaan yang sia-sia. Masing-masing mempunyai hak hidup yang sama; masing-masing mempunyai cara untuk mempertahankan tradisi dan identitasnya sendiri-sendiri dengan berbagai cara yang bisa dilakukan.

Permasalahan pokok yang dihadapi adalah bagaimana agar masing--masing tradisi keagamaan tetap dapat mengawetkan, memelihara, melanggengkan, mengalih generasikan, serta mewariskan kepercayaan dan tradisi yang diyakini sebagai suatu kebenaran yang mutlak, namun pada saat yang sama juga menyadari sepenuhnya keberadaan kelompok tradisi keagamaan lain yang juga berbuat serupa. Dari sisi ini pesantren dituntut untuk memberikan bekal kepada para santri agar memiliki sikap dan perilaku inklusif, toleran dan pluralis, jauh dari emosi.

Emosi memang seringkali menguasai manusia, tidak terkecuali para pemeluk agama. Di antara ajaran spiritualitas agama yang mungkin dapat dikatakan ada pada setiap agama adalah penguasaan emosi. Anehnya, justru orang-orang beragama seringkali gampang dikuasai emosi ketika mereka merasa melakukan tindakan mempertahankan kesucian agama mereka.[123]

Masyarakat yang pluralis adalah masyarakat yang warga masyarakatnya beragam, baik berdasarkan suku, ras, agama dan status sosial, dan masing-masing mengembangkan tradisi dan interesnya. Pada sisi lain mereka tetap dapat bekerjasama dan saling tergantung satu dengan yang lain dalam mewujudkan kehidupan kesatuan bermasyarakat dan bernegara. Fokus utama dalam masyarakat pluralis adalah adanya saling kerjasama, ketergantungan dan kesatuan bangsa.[124]

Masyarakat dengan ciri demikian sudah barang tentu memiliki sikap dan perilaku toleran dan inklusif. Kehidupan mereka seakan telah diikat oleh suatu ikatan keadaban (*bond of civility*), dalam arti masing-masing pribadi dan kelompok dalam lingkungan yang lebih luas, memandang yang lain dengan penghargaan, betapapun perbedaan ada, tanpa saling

123 Machasin, "Pluralisme Dalam Semangat Kesatuan Transendental" dalam TH. Sumartana dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005), hlm. 10.

124 Lihat, Zamroni, *Pendidikan untuk Demokrasi Tantangan Menuju Civil Society* (Yogyakarta: Bigraf Publishing, 2001), hlm. 80.

memaksakan kehendak, pendapat, atau pandangan sendiri.[125]

Dalam kaitan dengan pendidikan di pesantren, hakekat kehidupan pluralistis bertumpu pada adanya *social reproduction,* artinya, apa yang telah atau sedang dilaksanakan dalam pendidikan di pesantren akan berbuah di kini dan mendatang. Kalau pendidikan pesantren selama ini mengajarkan sikap pluralistis, kondisi kehidupan masyarakat pesantren akan menunjukkan kemampuan masing-masing warga untuk hidup toleran dan pluralis.[126]

Jika dicermati dari sisi pembelajaran yang berlangsung di pesantren As-Sa'du, kegiatan musyawarah kitab merupakan media yang cukup efektif bagi tumbuh kembangnya sikap dan perilaku menghargai orang lain. Sebab dalam kegiatan tersebut para santri satu sama lain saling berargumentasi ketika ada persoalan yang dianggap rumit dan membutuhkan pemahaman lebih detil. Selain itu, *baḥsul masâ'il* juga merupakan media yang representatif bagi pengembangan sikap saling menghargai pendapat antar santri yang beradu argumentasi dalam memutuskan status hukum atas suatu masalah. Dua kegiatan di luar pembelajaran kitab, yaitu rapat pengurus juga merupakan wujud dari musyawarah, yang tidak jarang memunculkan kompromi-kompromi atau bahkan pro-kontra antar pengurus, meski keputusan akhir dari hasil permusyawaratan tetap ada di tangan pengasuh pesantren.

Demikian halnya di pesantren Nurul Ummah, musyawarah kitab dan *baḥsul masâ'il* juga merupakan media bagi santri untuk memahami realitas di luar dirinya, manakala pandangan atau pemahamannya berbeda dengan santri lain. Hal tersebut terlihat secara jelas ketika berlangsung kegiatan musyawarah kitab yang diasuh oleh ustadz Rustami Basith.[127]

Pentingnya menghargai perbedaan pendapat juga mendapat penekanan dari pengasuh pesantren Nurul Ummah. Dalam salah satu artikelnya, KH. Asyhari Marzuki, bahkan menunjukkan ayat-ayat al-Qur'ân maupun Hadis\ Nabi Muhammad SAW yang mendukung sikap

125 Lihat, Adi Suryadi Culla, *Masyarakat Madani: Pemikiran, Teori, dan Relevansinya dengan Cita-cita Reformasi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2002), hlm. 196.

126 Zamroni, *Pendidikan Untuk Demokrasi,* hlm. 81-82.

127 Hasil pengamatan terhadap kegiatan musyawarah kelas *Ulya* 2 (kajian fiqh) yang diasuh oleh ustadz Rustami Basith, tanggal 17 Maret 2007 tergambar dalam deskripsi sebagai berikut:
"Dua orang santri duduk di depan. Yang satu menjadi moderator, sedangkan yang lain menjadi presenter. Setelah dibuka dengan salam, santri yang berperan sebagai moderator mempersilahkan

toleran. Sikap toleran (*tasamuh*), yakni adanya kesediaan untuk mau menghadapi faham yang nyata berbeda dengan faham yang dianutnya sendiri, atau suatu sikap menghargai pendapat orang lain, menurut beliau merupakan sikap yang diwariskan Nabi Muhammad saw.[128]

> "Pengertian *tasamuh* banyak kita dapati di dalam nash-nash al-Qur'ân, hadiś dan *sirratur* Rasul SAW Perjanjian Madinah yang dibuat oleh Rasul SAW merupakan dasar hidup bersama atau hidup berdampingan antara seluruh penduduk Madinah, tanpa memandang agama, suku, ras maupun lainnya merupakan gambaran yang jelas sekali dari sikap toleransi Islam terhadap umat manusia pada umumnya. Sikap itu diperkokoh oleh sifat-sifat pribadi Rasulullah dan para sahabat. Sabda-sabda beliau pun banyak sekali yang senada dengan sikap tersebut, seperti hadis: "Demi Zat (Allah) yang jiwaku ada pada tangan-Nya, Allah tidak meletakkan (memberikan) rahmat-Nya kecuali atas orang yang bersifat kasih sayang". Para sahabat berkata: "Masing-masing kami bersifat kasih sayang". Sabda Rasul SAW: "Bukan (sekedar) kasih sayang kepada sesama kawan (tetapi) sampai menyayangi seluruh manusia".[129]

KH. Ayshari Marzuki juga menegaskan bahwa sikap toleran termasuk hal yang sangat baku di dalam ajaran Islam, sehingga harus dipegangi dan

---

santri yang bertugas sebagai penyaji untuk membaca, memurodhi dan memahami maksud teks yang ada dalam kitab. Dalam presentasi kitab kali ini yang menjadi topik bahasan adalah masalah rukun *i'aroh* (pinjam meminjam), yang meliputi *mu'ir* (orang yang meminjami), *musta'ir* (orang yang dipinjami), dan barang yang dipinjamkan. Setelah presentasi selesai, maka moderator mempersilahkan santri-santri lain untuk menanggapi pemahaman dari presenter. Mulailah para santri lain mengajukan pertanyaan serta tanggapan. Pertanyaan dan argumentasi yang muncul dalam diskusi/musyawarah, lebih banyak mengarah kepada persoalan pengertian dari istilah *musta'ir* dan *mu'ir*. Ada perbedaan pendapat antara presenter dengan peserta musyawarah. Ketika antara presenter dengan peserta musyawarah tidak ada kesamaan pendapat terkait dengan pengertian istilah *musta'ir*, maka para santri peserta musyawarah meminta kepada presenter agar menjelaskan per poin saja dari apa yang telah dibaca dari kitab. Maka moderator segera mempersilahkan kepada presenter untuk menjelaskan per poin. Setelah presenter menjelaskan beberapa poin maka para santri segera beradu argumentasi, dengan mengaitkan pemahaman mereka terhadap istilah musta'ir dan mu'ir dari sisi bahasa. Masalah kemudian berkembang kepada persoalan pinjam meminjam yang dilakukan dengan orang yang kadang gila kadang sembuh. Misal, ketika meminjam si peminjam sedang dalam keadaan sehat, tetapi ketika masa peminjaman sudah habis dan tiba saatnya harus mengembalikan, si peminjam dalam keadaan gila. Menanggapi pertanyaan seperti itu, maka beberapa santri berargumentasi, "walilah yang akan bertanggungjawab"

128 KH. Asyhari Marzuqi, "Toleransi (*Tasamuh*) Beragama Dalam Perspektif Islam" dalam *Majalah Tilawah, Edisi II tahun VI 1997*, hlm. 47.

129 *Ibid*.

dilaksanakan sejauh tidak sampai mengorbankan kaidah-kaidah baku yang setingkat atau di atasnya, seperti Aqidah dan aturan-aturan syari'ah yang pokok. [130]

Dampak dari pandangan KH. Asyhari Marzuki yang demikian, ternyata memang tercermin dalam muatan media yang diterbitkan pesantren Nurul Ummah, khususnya majalah *Tilawah*. Jika dicermati, isi atau muatan dari Tilawah tidak hanya hasil liputan berita, hasil wawancara, maupun tulisan artikel dari kalangan muslim, melainkan juga dari kalangan muslim.[131]

Tema-tema yang dimunculkan juga tidak melulu soal agama (fiqh), tetapi juga persoalan sosial, politik dan budaya.[132] Bahkan wacana pemikiran Islam kontemporer seperti Islam Liberal dan Post Tradisionalisme, juga muncul dalam majalah tersebut.[133] Majalah *Tilawah* juga sering memuat artikel dan hasil wawancara yang mencerminkan adanya pro dan kontra dari beberapa tokoh atau aktivis Islam. Misal hasil wawancara seputar feminisme, pendidikan seks, dan sebagainya. Pandangan yang dimunculkan dalam *Tilawah* juga bukan hanya dari kalangan Islam tradisional, tetapi juga dari kalangan Islam modernis dan pakar ilmu terkait lainnya.[134]

Pada pesantren As-Salafiyyah berbeda pandangan dengan ustadz, menurut Kiai Abdullah Hasan bahkan tidak dianggap sebagai bagian dari *su'ul adab*, selama tidak diniatkan untuk menjatuhkan. "Bagi saya

130 *Ibid*.

131 Misal: (1) hasil wawancara dengan Direktur Institut DIAN/Interfidei, TH. Sumartana, dengan topik "Dialog Tidak Akan Menyebabkan Sinkretisme"; (2) artikel "Membidik Dialog Antar Agama"; (3) hasil diskusi tentang "Agenda Baru Dialog Agama"; (4) diskusi para tokoh agama yang diliput dengan judul "Menuju Kalimatun Sawa"; (5) artikel dari Pendeta Djaka Soetopo Ph.D. "Agama dan Harmoni Bangsa"; (6) artikel dari Jarot Wahyudi "Memahami Pluralitas Agama-agama", dsb. Lihat, *Majalah Tilawah Edisi IV/Tahun VIII/Januari/1999.*

132 Tema persoalan sosial: (1) artikel tentang Pergaulan Remaja; (2) hasil jajak pendapat tentang pergaulan remaja di SMU Yogyakarta; (3) artikel "Pandangan Islam Tentang Seks". Tema tentang politik: (1) liputan hasil wawancara "Demokrasi adalah Kebebasan Mengeluarkan Ide-ide"; (2) Laporan Khusus "Mewujudkan Demokrasi Bangsa"; (3) Liputan wawancara Tokoh "Peran Politik kaum Santri"; (4) artikel Akhmad Fikri .AF, "Ketika Santri Melawan Kiai".

133 Misal: (1) artikel "Membangun Fiqh Perlawanan"; (2) artikel "Bangkitnya Ideologi Perlawanan"; (3) laporan utama "Kontekstualisasi Kitab Kuning"; (4) artikel Tamyiz Burhanuddin "Cakrawala Islam Baru: Pengantar Pemikiran Abed Al Jabiri"; (5) artikel "Neo-Modernisme, Islam Liberal dan Post Tradisionalisme"; (6) artikel A. Khudlori Shaleh, "Metode dan Aplikasi Post Tradisionalisme Islam".

134 Di antara tokoh Islam modernis yang pandangannya dimuat dalam *Tilawah* adalah Dr. Abdul

tidak ada masalah jika santri berbeda pendapat dengan saya. Saya tidak khawatir akan kehilangan wibawa", kata beliau.[135] Pernyataan tersebut mengindikasikan bahwa dalam pembelajaran di pesantren As-Salafiyyah tidak dilarang adanya perbedaan pendapat antara santri dengan ustadz.

Isi buletin *Krekes*, meski dalam porsi yang masih minim, juga sudah mengakomodir pemikiran Islam kontemporer, seperti tulisan Ulil Abshar Abdalla: "Agama, Akal, dan Kebebasan: Tentang Makna Liberal".[136] Pemuatan artikel tersebut jika dicermati secara mendalam sebenarnya mencerminkan adanya sikap menghargai terhadap pandangan dari intelektual muda Islam yang sering membuat merah telinga kalangan tokoh agama yang kontra.

Untuk PP PUTM, menurut ustadz Zaini, sikap toleran dikembangkan melalui mata kuliah Perbandingan Mazhab. Melalui mata kuliah tersebut para santri dihadapkan pada pandangan-pandangan yang berbeda dari para ulama tentang suatu masalah. Dari situ diharapkan mereka akan memahami bahwa perbedaan pendapat merupakan *rahmat*. Apalagi di lingkungan internal Muhammadiyah juga muncul perbedaan-perbedaan.[137]

Dalam rangka memberikan wawasan yang lebih luas kepada santri terhadap realitas sosial yang beragam, para santri juga diarahkan untuk aktif dalam organisasi Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) komisariat cabang Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY). Selain itu, setiap minggu para santri terjun ke masyarakat sekitar pesantren, dan pada bulan ramad}an para santri PUTM juga terjun ke masyarakat melalui program Muballigh Hijrah.[138]

Namun demikian terkait dengan persoalan toleransi, menurut ustadz Zaini, ada dua hal yang ditanamkan kepada para santri. Pertama, dalam urusan Aqidah dan ibadah, santri tidak boleh melakukan tawar menawar;

Munir Mulkhan, Prof. Simuh; dari kalangan ilmuan Prof. Dr. Damardjati Supadjar, Prof. Dr. Alex Pangkahila, Dr. Asip Hadipranoto. Mereka berbicara tentang Seks dan Pergaulan Remaja. Lihat, *Majalah Tilawah Edisi VI/Tahun IX/Juli-September 2000*, hlm. 8-9.

135 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Juni 2007.

136 Sebagai contoh, artikel dari Ulil Abshar Abdalla: "Agama, Akal, dan Kebebasan: Tentang Makna Liberal" dalam *Buletin Krekes Edisi 10/Maret/2006*, hlm. 36.

137 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, Pengurus Bidang Akademik dan Staf Pengajar PP. PUTM, 11 Maret 2007.

138 *Ibid*. Program Muballigh Hijrah merupakan program dari Pengurus Wilayah Muhammadiyah (PWM) Propinsi DIY. Dalam pelaksanaannya, PWM merekrut tenaga-tenaga dari PUTM, UAD, UMY, dan Mua'llimin untuk diterjunkan secara rutin setiap tahun, terutama pada bulan Ramadhan.

dan kedua, dalam masalah muamalah santri dianjurkan supaya bisa menyikapi secara cerdas.

> "...dalam urusan Aqidah dan ibadah kita tidak bisa tawar menawar atau mencampuradukkan. Kita jelas memandang bahwa mereka adalah orang-orang yang sesat. Tetapi dalam masalah muamalah, kita anjurkan agar para santri tidak menyikapi seperti dalam hal Aqidah.... Ini kaitannya dengan metodologi bagaimana berinteraksi dengan masyarakat. Bagaimana mereka memiliki Aqidah yang kuat, tetapi mampu bergaul dengan kehidupan yang plural" [139]

Realisasinya di lapangan, sebagaimana dituturkan ustadz Budi berdasarkan pengalaman pribadinya selama menjalani program Muballigh Hijrah, ia tidak mau menghadiri kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh warga masyarakat di daerah binaan, yang dianggapnya sebagai kegiatan yang mengandung unsur-unsur *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*. Namun demikian ia juga tidak mencela.

> "Saya katakan sebelumnya pada warga masyarakat, bahwa saya tidak akan datang jika diundang untuk menghadiri kegiatan-kegiatan yang menurut pemahaman yang saya terima termasuk perbuatan bid'ah. Tetapi untuk kegiatan-kegiatan yang lain saya akan datang. Bukan saya membenci warga, tetapi itu saya lakukan karena saya tidak setuju dengan kegiatan tersebut".[140]

Sikap demikian diambil karena dalam dakwah kultural tidak berarti harus mengikuti semua tradisi atau budaya yang dilaksanakan di dalam masyarakat, melainkan harus selektif. Ada budaya-budaya yang bisa diikuti dan ada yang tidak. "Menurut pak Sukriyanto, dakwah kultural bukan berarti kita harus mengikuti orang yang membakar kemenyan atau menyesuaikan dengan semua budaya yang ada dalam masyarakat. Tetapi ya hanya budaya-budaya yang sesuai dengan Islam saja yang diambil. Seperti wayang, yang menurut beliau tidak ada larangan", kata ustadz Budi.[141]

Ketegasan sikap santri PUTM dalam menyikapi tradisi dan budaya yang ada dalam masyarakat ternyata bisa dipahami warga masyarakat

139 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, Pengurus Bidang Akademik dan Staf Pengajar PP. PUTM, 11 Maret 2007.

140 Hasil wawancara dengan ustadz Budi, Musrif dan Pembantu Pengelola Bidang Akademik PUTM, Maret 2007.

141 *Ibid.*

desa bina. Bahkan menurut ustadz Zaini Munir, selama ini tidak pernah ada konflik pemahaman antara santri PUTM dengan masyarakat desa bina. Kondisi demikian, menurutnya disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu: pertama, faktor pembinaan keilmuan dalam PUTM; kedua, pengalaman dalam masyarakat yang dijalani secara rutin; dan ketiga, kultur Muhammadiyah yang lunak, bukan penganut garis keras. [142]

Dari sisi keragaman budaya, sebenarnya pesantren merupakan tempat berlatih santri yang sangat ideal sebelum mereka terjun di masyarakat. Sebab beragam perbedaan telah mewarnai kehidupan santri. Jika dicermati secara lebih jauh, segala hal yang terdapat dalam pesantren merupakan sesuatu yang asing bagi setiap santri. Dari sisi asal daerah, ada santri yang berasal dari perkotaan yang telah mengenal budaya tinggi, tetapi tidak sedikit pula yang berasal dari pelosok pedesaan yang belum tersentuh budaya metropolitan. Dari sisi karakter dan kebiasaan, ada juga beberapa santri memiliki karakter dan kebiasaan yang berbeda satu dengan lain.

Dengan kata lain bisa dikatakan, bahwa penghuni pesantren yang berasal dari berbagai penjuru tanah air bernaung dalam satu atap. Tentu saja banyak sekali perbedaan-perbedaan yang mewarnai kehidupan pesantren. Tetapi mau tidak mau mereka harus membaur dan saling memahami satu sama lain. Realitas seperti ini tidak menghalangi mereka untuk belajar bersosialisasi. Sebab dalam pesantren santri memang dituntut untuk mampu bersikap toleran (*tasammuh*) terhadap setiap perbedaan yang ada. Hal inilah yang menjadi akar sikap inklusif santri, yang berarti setiap santri harus berusaha bersikap terbuka agar mampu menerima perbedaan yang ada.

Baik pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah, Nurul Ummah, maupun PUTM, menerima dan memiliki santri yang berasal dari berbagai daerah, meski keragaman daerah asal santri dari masing-masing pesantren tidak sama. Pesantren Nurul Ummah dan PUTM memiliki keragaman daerah asal santri yang lebih banyak dibanding dengan pesantren As-Sa'du dan As-Salafiyyah. Sebab pada pesantren Nurul Ummah dan PUTM daerah asal santri menjangkau wilayah Jawa dan luar Jawa, seperti Sumatera, Kalimantan, bahkan ada yang dari Sulawesi dan Flores. Bisa dipahami,

142 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, pengelola Bidang Akademik dan Staf Pengajar PP. PUTM, 11 Maret 2007.

dengan keragaman daerah asal santri, maka pesantren bisa diibaratkan mewakili pemeluk Islam di Indonesia yang meski sama-sama sebagai muslim tetap memiliki karakter dan kebiasaan yang berbeda. Di sinilah kebijakan pesantren dalam memberikan layanan terhadap para santri diuji.

Dari sisi ini keempat pesantren yang diteliti, ternyata memiliki kebijakan yang sedikit berbeda. Pada pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah dan Nurul Ummah diterapkan kebijakan penempatan santri dengan cara membaurkan santri lama dengan santri baru. Kebijakan ini dilakukan untuk melatih kebersamaan dan kebiasaan santri dalam perbedaan kultur dan strata atau jenjang kelas. Pembauran demikian juga dimaksudkan agar santri senior bisa membimbing santri yunior dalam menjalani kehidupan di pesantren.

Tetapi dalam kesamaan tersebut, juga ada perbedaan di antara ketiganya. Pada pesantren As-Sa'du, pembauran santri senior (termasuk pengurus) dengan Yunior dilakukan per daerah asal, sehingga ada dikenal kamar santri Pekalongan, Brebes, Kendal, dan sebagainya. Pada pesantren As-Salafiyyah, pembauran dilakukan mirip dengan pada pesantren As-Sa'du, tetapi tidak berdasarkan daerah asal. Sedangkan pada pesantren Nurul Ummah, ada kecenderungan kamar pengurus tidak berbaur dengan kamar santri bukan pengurus.

Adapun untuk pesantren PUTM, pada awalnya tidak ada pembauran santri senior dengan yunior disebabkan santri baru akan datang manakala santri lama telah tamat belajar. Namun demikian, santri dari berbagai daerah dibaurkan dengan tanpa melihat asalnya. Sejak tahun 2006 karena penerimaan santri dilakukan setiap tahun dua kali, maka mulai ada pembauran antara santri lama dengan baru. Namun antara pengurus dengan santri tidak ada yang berbaur dalam satu kamar, pengurus memiliki kamar tersendiri, meski posisi kamarnya berdekatan dengan kamar santri.

Indikasi bahwa di pesantren diajarkan sikap *inklusif* adalah pembelajaran beberapa kitab yang beragam. Di pesantren para santri tidak hanya mempelajari satu jenis kitab, akan tetapi mereka mempelajari beberapa kitab yang berbeda. Bahkan di beberapa pesantren yang sudah membuka diri dari modernisasi zaman mulai mengkaji beberapa literatur

modern yang memberikan gambaran dari sisi lain tentang masyarakat. Dengan sikap akomodatif semacam ini tentu saja akan berimplikasi pada munculnya sikap terbuka dan pola pikir yang *inklusif*.[143]

Ustadz Nurrahman mengungkapkan bahwa pada pesantren As-Salafiyyah Mlangi juga mengkaji kitab-kitab baru yang berlawanan dengan lama atau yang kitab yang ditulis oleh kalangan Islam modernis.

> ".....yang baru yang berlawanan dengan lama juga dipakai. Ushul fiqh memakai *Irsyadul Fuḥûl*. Kitab tersebut meski kitab Syafi'iyah tetapi berbau mu'tazilah. Kemudian kitab karangan orang Indonesia, Hamid Hakim, yang memasukkan pendapat Abduh, juga diajarkan, tetapi tidak ada reaksi apa-apa dari Mbah Kiai. ..... *Istiḥsân*, menurut Syafi'i dikritik tetapi di sini masuk. Nah silahkan mana yang cocok diambil. Jadi tidak ada lagi doktrin yang mengharuskan memilih ini atau itu. Sejak dulu, lulusan santri Assalafiyyah Mlangi, meski pesantren ini merupakan PP yang berbasis NU, tetapi yang tamat dari sini kemudian menjadi aktivis di Muhammadiyah juga banyak. Jadi para santri di sini agak inklusif. Mereka bisa terbuka. Karena wacana-wacana itu sejak di pondok sudah dibuka. Misal literatur tafsir menggunakan *Tafsîr Ayat Aḥkâm As-Ṣâbûni*. Sebelum As-Ṣâbûni, Ali as-Syayis. Pemikiran semacam ini sudah ada sebelum saya masuk ke PP. Assalafiyyah. Setelah saya masuk, saya tambahkan lagi hal-hal yang baru. Semua ini dilakukan agar santri PP. Assalafiyyah tidak menjadi "kuper". Siapa tahu alumni besuk terjun di masyarakat yang berbeda aliran, sehingga mereka tidak kaget, tidak kaku, dan tidak cenderung menganggap yang berseberangan faham sebagai faham yang keliru. Jadi kalau wacana perbedaan sudah dikenalkan sejak di pondok, agar para santri akan terbiasa, dan akan bersikap terbuka[144]

Terkait dengan praktek ibadah, perbedaan santri dalam memahami ketentuan bilangan raka'at shalat sunnah tarawih, ataupun pembacaan *do'a qunut* dalam shalat subuh juga tidak terlalu dipersoalkan di pesantren As-Salafiyah.

> "Yang agak fair di sini ketika bulan Ramadhan, terutama terkait dengan persoalan bilangan shalat tarawih. Pada bulan puasa persoalan bilangan shalat tarawih selalu dikaji, mau menggunakan sebelas rakaat atau dua puluh tiga. Hanya saja nanti niatnya diarahkan, misal

143 Laporan Utama "Menggagas Pesan Inklusif Pesantren" dalam *Majalah Tilawah PPNU Edisi 10/Tahun XIV/2005*, hlm. 28.

144 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, 11 April 2006.

bagi yang sebelas mau empat-empat salam boleh, dua-dua salam boleh. Di sini selalu disampaikan begitu"[145]

Demikian pula di pesantren Nurul Ummah, tafsir Ayat Ahkam As-Shobuni juga digunakan dalam pembelajaran. Bahkan kajian tasawuf yang secara rutin disampaikan oleh Kiai Ahmad Zabidi menggunakan kitab tasawuf yang ditulis oleh Said Hawa.

"……kitab dari Said Hawa dipakai karena ajaran tasawufnya mudah dipahami. Ihya' Ulumuddin itu sangat berat. Namun demikian, Ihya juga dikaji terutama di bulan ramad}an. Memang di luar pesantren Nurul Ummah Said Hawa tidak bisa diterima, khususnya untuk pesantren NU. …….. Bapak (alm. KH. Asyhari Marzuki) itu kan dikenal moderat, termasuk ketika berani memasukkan kitab dari Said Hawa. …… *al-Marâgî, Tarikh Tasyri', Uṣûl Da'wah, Fiqh Sîrah, Tafsir Ayat Aḥkâm, Tafsir Fi Zilâl al Qur'an,* adalah kitab-kitab yang disepakati almarhum, yang untuk kalangan pesantren salafiyah pada umumnya kitab-kitab tersebut tidak pernah dijamah".[146]

Asyhariansyah menambahkan, bahwa orientasi dari kurikulum pendidikan di pesantren Nurul Ummah adalah orientasi internasional, dengan bukti penguat adanya beberapa kitab-kitab yang dipelajari di Madrasah Diniyah adalah kitab-kitab yang menjadi pegangan di Universitas al-Azhar Mesir, seperti *Fiqh Ṣîrah Nabawiyah* dan *Uṣulûd Da'wah*. Kitab-kitab tersebut dan beberapa kitab yang lain merupakan kitab yang pernah dikaji almarhum KH. Ahmad Marzuki ketika beliau belajar di Irak.[147]

Wacana perbedaan pendapat juga ditanamkan pada para santri PUTM melalui mata kuliah Perbandingan Mazhab, Manhaj Tarjih dan lain sebagainya. Dalam kajian Perbandingan Mazhab santri bahkan dilatih untuk mencari permasalahan kemudian mengupas permasalahan tersebut menurut pandangan dari beberapa ulama mazhab dalam bentuk makalah individual. Dengan model demikian, menurut ustadz Zaini Munir, dalam *frame* pemikiran santri sejak dini telah tertanam pemahaman bahwa para ulama terdahulu yang dikenal memiliki pengetahuan Islam mendalam dalam bidangnya, satu sama lain juga tidak jarang terjadi selisih pendapat.

145 *Ibid.*

146 Hasil wawancara dengan ustadz Azhariansyah, Pengurus Pondok Pesantren dan Staf Pengajar MDNU, 6 April 2006.

147 *Ibid.*

Dengan kata lain, melalui mata kuliah perbandingan mazhab, diharapkan bisa tertanam pemahaman bahwa perbedaan pendapat merupakan rahmat bagi umat Islam. *"Raḥmatul ummah fi ikhtilâfil ummah"*, demikian kata beliau.[148]

Mengingat di internal maupun eksternal Muhammadiyah juga ada perbedaan-perbedaan pendapat, maka untuk memberikan wawasan yang lebih luas kepada santri PUTM terhadap keragaman realitas sosial, para santri juga diarahkan untuk terjun ke masyarakat melalui keikutsertaan dalam program Muballigh Hijrah dan ikut aktif dalam Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) komisariat cabang Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.[149]

Melalui program Muballigh Hijrah, santri PUTM akan lebih mengenal realitas keislaman atau keberagamaan riil masyarakat yang tidak tunggal. Dari pengenalan dan pemahaman tersebut diharapkan mereka akan mampu bersikap arif dalam menyikapi perbedaan. Demikian halnya melalui IMM, para santri PUTM diharapkan sering melakukan kontak dengan para aktivis IMM yang dari sisi pemahaman keislaman juga tidak sama persis dengan mereka, sehingga gesekan-gesekan pemikiran akan memberikan bekal kepada mereka untuk hidup dalam sebuah komunitas yang plural.

Pluralisme yang memegang nilai-nilai toleransi dan pengakuan kesamaan substansi agama tidak berarti bahwa semua agama dipandang sama. Sikap toleran dan pengakuan tersebut hanyalah suatu upaya pencarian *kalimatun sawa* (titik temu) semua ajaran agama. Perbedaan agama tidak menjadi penghalang untuk saling menghargai dan menghormati. Bahkan, sejatinya antar pemeluk agama itu mampu membangun kerja sama yang sinergis dalam mewujudkan nilai-nilai kebajikan sosial.

Praktek toleransi, menurut ustadz Kadirun dan ustadz Sigit Purnama, bukan sesuatu yang asing bagi pesantren Nurul Ummah. Sejak almarhum KH. Asyhari Marzuqi masih hidup, beliau dan pengurus pesantren selalu memperlakukan seorang warga Nasrani yang tinggal di sebelah utara pesantren. Pihak pesantren selalu mengundang orang tersebut ketika pesantren mempunyai *"gawe"*, baik acara *haflah, haul*, maupun acara

148 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, Pengurus Bidang Akademik dan Staf Pengajar PP. PUTM, Maret 2007.

149 *Ibid*.

lainnya. Bahkan ketika bencana gempa menimpa masyarakat Yogyakarta, Juni 2006 yang lalu, pihak pesantren selalu memberikan santunan atau bantuan makanan kepada keluarga Nasrani tersebut. Perlakuan pihak pesantren semata didasari oleh ajaran perlunya menghormati tetangga, tanpa melihat apakah tetangga tersebut memiliki keimanan yang sama atau berbeda.[150]

Sebagaimana dikatakan Tarmizi Taher, bahwa untuk mewujudkan *pluralisme*, diperlukan toleransi. Meskipun hampir semua masyarakat yang berbudaya kini sudah mengakui adanya kemajemukan sosial dan agama, dalam kenyataannya permasalahan toleransi ini masih sering muncul. Nabi Muhammad SAW adalah teladan yang layak dijadikan contoh dalam konteks ini. Dalam kehidupan beliau sebagai pemimpin masyarakat Madinah, sikap toleran terhadap umat lainnya menjadi karakter kepemimpinannya. Bukan arogansi teologis yang beliau tunjukkan kepada kaum Yahudi dan Nasrani, melainkan ajakan untuk bersama-sama membangun masyarakat dan melindungi negara dari ancaman musuh. Padahal, jika beliau mau, mereka bisa saja diusir dari Madinah dengan alasan beda agama. Tetapi, kebijakan beliau justru sebaliknya.[151]

Pendidikan di pesantren merupakan tempat yang paling ideal untuk menanamkan nilai demokrasi, sebab pesantren merupakan miniatur masyarakat. Pendidikan pesantren tidak hanya mencerdaskan otak namun juga melatih cara hidup, bagaimana santri bersikap dan bertingkah laku sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam. Jika pesantren menanamkan nilai-nilai demokrasi dalam kehidupan keseharian maka nantinya akan membentuk karakter santri yang demokratis, humanis, akomodatif, dan mampu berinteraksi dengan berbagai elemen masyarakat.

Namun demikian nilai-nilai demokrasi di pesantren lebih banyak tampak dalam kehidupan sehari-hari di kalangan santri atau dalam interaksi sesama santri. Adapun secara hierarkis yaitu hubungan antara kiai dan santri tetap ada etika dan batasan-batasan, meski sebenarnya kiai tidak pernah membatasi. Adanya konsep *tawaḍu'* yang sangat tinggi merupakan sesuatu yang membatasi hubungan antara santri dengan kiai. Dalam kaitan ini tipologi pesantren akan banyak berpengaruh pada

150 Hasil wawancara dengan ustadz Kadirun dan ustadz Sigit Purnama, Maret dan April 2008.

151 Tarmizi Taher, "Membaca Kembali Pluralisme di Indonesia", dalam Harian Republika, April 2008.

tumbuhnya nilai-nilai demokrasi di dalamnya.

3. Nilai Kesetaraan

Kesetaraan atau kesamaan sebagai ciri eksistensial dari demokrasi, dapat dipahami sebagai memperlakukan semua orang sama dan sederajat. Dengan demikian, setiap orang dilihat sebagai satu dan tidak seorang pun dilihat sebagai lebih dari satu. Orang-orang yang pandai atau menduduki posisi sebagai orang kaya atau priyayi tidak lebih berharga dari orang-orang lain yang bukan priyayi, tidak kaya dan tidak pandai. Prinsip kesamaan (kesetaraan atau persamaan) tidak hanya menuntut bahwa kepentingan setiap orang harus diperlakukan sama dan sederajat dalam kebijakan pendidikan, tetapi juga menuntut perlakuan yang sama terhadap pandangan atau pendapat-pendapat mereka.

Islam adalah sebuah agama dalam pengertian teknis dan sosial-revolutif yang menjadi tantangan yang mengancam struktur yang menindas pada saat ini di dalam maupun di luar Arab. Tujuan dasarnya adalah persaudaraan yang universal *(universal brotherhood),* kesetaraan *(equality)* dan keadilan sosial *(social justice).*[152] *Pertama,* Islam menekankan kesatuan manusia *(unity of mankind)* yang ditegaskan di dalam ayat al-Qur'ân, "Hai manusia! Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan. Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling taqwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui". Ayat ini secara jelas membantah semua konsep superioritas rasial, kesukuan, kebangsaan atau keluarga, dengan satu penegasan dan seruan akan pentingnya kesalehan. Kesalehan yang disebutkan dalam al-Qur'ân bukan hanya kesalehan ritual, namun juga kesalehan sosial, sebagaimana yang ditegaskan dalam al-Qur'ân surat al-Maidah [5]: 8, "Berbuatlah adil, karena itu lebih dekat kepada taqwa".[153]

Secara garis besar demokrasi menghendaki persamaan atau kesamaan hak-hak dalam menjalankan peran sosial dalam konteks kehidupan bersama. Kesamaan hak ini esensial dalam kuantitas kemanusiaannya (subjek otonom) sebagai seorang individu yang bebas. Demokrasi

152 Asghar Ali Enginer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 33.

153 *Ibid.*

mengabaikan adanya perbedaan intrinsik kualitatif yang ada. Dalam implementasinya secara prosedural, kesamaan atau kesetaraan salah satunya dimanifestasikan dalam prinsip *"one man one vote"*. Tidak perlu pembedaan kualitas apakah seorang individu itu seorang tukang becak atau tokoh agama, keduanya tetap sama-sama hanya memiliki satu suara dalam konteks pemilihan atau pelaksanaan hak-hak politik (*political equality*).[154]

Kesamaan yang dikehendaki dalam demokrasi juga termasuk adanya kesamaan semua anggota masyarakat dalam hukum. Oleh sebab itu tidak ada diskriminasi apapun di dalam pelaksanaan hukum yang telah disepakati bersama. Adanya perbedaan manusia di dalam keanggotaannya dalam masyarakatnya diakui hanya didasarkan kepada kapasitasnya untuk berkembang dan sumbangannya kepada kepentingan bersama.[155]

Kesetaraan atau *egalitarianisme* merupakan salah satu nilai fundamental yang diperlukan bagi pengembangan demokrasi di pesantren. Kesetaraan di sini diartikan sebagai adanya kesempatan yang sama bagi setiap warga pesantren. Kesetaraan memberi tempat bagi setiap warga pesantren tanpa membedakan etnis, bahasa, dan daerah. Nilai ini diperlukan bagi masyarakat *heterogen* seperti pesantren yang para santrinya sangat multi-etnis, multi-bahasa, dan multi-daerah. *Heterogenitas* warga pesantren bisa menjadi potensi yang mampu mengundang masalah, khususnya bila terjadi miskomunikasi antar kelompok yang kemudian berkembang luas menjadi konflik.

Kesetaraan gender adalah sebuah keniscayaan demokrasi, di mana kedudukan laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama. Demokrasi tanpa kesetaraan gender akan berdampak pada ketidakadilan sosial. Dalam kehidupan pesantren, budaya *patriarkal* masih cukup kuat. Masyarakat pesantren lebih cenderung pada pandangan yang mendukung domestikasi perempuan. Konstruksi sosial yang diskriminatif terhadap perempuan seringkali dilakukan atas nama tradisi dan agama. Dalam tradisi dan agama, konstruksi sosial sering memandang bahwa perempuan tidak boleh melebihi laki-laki.

Kesetaraan adalah perlakuan yang sama terhadap setiap santri. Dalam

154 Hendra Nurtjahjo, *Filsafat Demokrasi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), hlm. 79.

155 H.A.R. Tilaar, *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia* (Bandung: Rosdakarya, 1999), hlm. 173.

masalah kesempatan menuntut ilmu, pesantren As-Salafiyyah dan Nurul Ummah memberikan kesempatan yang sama antara laki-laki dengan perempuan. Maka pada kedua pesantren, ada kompleks pondok putra dan putri. Baik dalam pesantren putra maupun putri juga ada penjenjangan yang sama, hanya istilahnya saja yang berbeda, khususnya di pesantren Nurul Ummah. Bahkan baik komplek putra maupun putri, keduanya memiliki struktur kepengurusan sendiri-sendiri.

Kondisi demikian, tidak ditemukan di pesantren As-Sa'du maupun pesantren PUTM. Di pesantren As-Sa'du semua santri adalah laki-laki. Tetapi menurut Kiai Yasiro, kondisi demikian bukan berarti pesantren tidak memberikan kesempatan kepada santri perempuan untuk belajar di pesantren As-Sa'du. Tetapi lebih banyak terkait dengan minat kaum perempuan untuk belajar di pesantren As-Sa'du yang masih minim. Menurutnya, pernah ada satu santri perempuan yang belajar di pesantren, tetapi kemudian berhenti karena merasa sendirian, tidak memiliki teman belajar.[156]

Berbeda halnya dengan pesantren PUTM. Sejak awal berdirinya, tahun 1968 ketika menjadi proyek Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah, atau ketika menjadi proyek PW. Muhammadiyah D.I. Yogyakarta, dan sekarang kembali lagi menjadi proyek Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah, belum pernah ada santrinya yang perempuan. Menurut ustadz Zaini Munir, belum terakomodir nya santri perempuan dalam pesantren PUTM adalah karena adanya keterbatasan-keterbatasan yang dimiliki, baik dari sisi dana, tempat, maupun sumber daya pengelola. Dalam kondisi demikian, pengelola PUTM mengambil skala prioritas, laki-laki dulu yang diberi kesempatan untuk belajar di pesantren PUTM. [157]

Di PPNU tidak ada pemberian perlakuan yang berbeda terhadap para santri. Mereka yang masuk dan menjadi santri akan mendapat perlakuan yang sama, baik terkait dengan tempat pemondokan maupun fasilitas belajar lainnya. Menurut Mohammad Wildan, di PPNU putra bahkan tidak ada perbedaan antara yang "Gus" dan bukan Gus. Istilah tersebut menurutnya juga tidak pernah kedengaran.

"Menurut saya tidak ada perbedaan antara Gus dan bukan Gus. Bahkan tidak ada istilah Gus. Dulu memang pernah ada yang mengaku sebagai

156 Hasil wawancara dengan Kiai Yasiro, Juni 2006.

157 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir, April 2007.

gus, putra kiai dari Salatiga, tetapi kemudian malah dikerjain. Bahkan Gus yang dari pesantren Nurul Ummah sendiri juga tidak menampakkan ke-Gus-annya"[158]

Demikian halnya untuk PPNU putri, perlakuan terhadap putri kiai terkait dengan pondokan dan fasilitas belajar tidak berbeda dengan mereka yang bukan keturunan kiai. Namun demikian, menurut penuturan Musyrifah, terhadap santriwati yang berasal dari keturunan Kiai ada sebutan yang berbeda. Mereka sering dipanggil dengan sebutan "Ning" atau Mba, meski dari sisi usia lebih muda dari santri lain yang memanggil.

> "Di sini dalam panggilan agak berbeda antara yang "ning" dengan yang bukan. Kalau "ning" kan dari sisi kehormatan lebih di atas dari pada kita yang bukan "ning". Misal terhadap salah seorang santriwati yang kebetulan masih keponakan dari Ibu Nyai, ada yang panggil "ning" ada yang mba. Saya juga memanggil "mba", meski dari sisi usia dia adik kelas saya. Ning kan kedudukannya lebih tinggi dari yang biasa. Maka perlakuan kita ke dia berbeda dengan perlakukan kita terhadap santri yang bukan keturunan kiai. Misal ketika mandi. Kalau ning masuk, maka kita nanya, siapa yang masuk. Kalau yang masuk ning, kita tidak berani bilang "mba cepetan dong mandinya". Kalau yang biasa kan kita berani bilang "mba cepetan!". Tetapi dalam persoalan makan, tidur, kita semua sama. Dalam hal mengaji juga diperlakukan sama oleh ibu Nyai, karena dalam masalah mencari ilmu sama"[159]

Pada pesantren As-Salafiyyah, menurut Gus Zar'an, semua santri baik yang keturunan kiai atau orang biasa juga diperlakukan sama. Mereka diberi kesempatan yang sama dalam belajar; tinggal dalam kamar yang sama dengan santri lain; bahkan untuk keperluan sehari-hari seperti mandi, juga sama dengan santri lain yang memanfaatkan air sungai. Bedanya, jika masih ada ikatan kekerabatan, santri bersangkutan sesekali dipanggil keluarga kiai, sekedar ditawari makan. Yang semacam ini menurutnya adalah sesuatu yang wajar, demi menjaga kekerabatan agar tetap dekat.[160]

Hal senada juga diakui Izkayati Rohmana. Menurutnya di pesantren As-Salafiyyah Mlangi tidak ada pembedaan antara santri keturunan kiai

158 Hasil wawancara dengan Mohammad Wildan, mantan santri PPNU, 24 Maret 2007.

159 Hasil wawancara dengan Musyrifah, Santriwati PPNU Putri, tanggal 24 Maret 2007.

160 Hasil wawancara dengan Gus Zar'anuddin, Maret 2008.

dengan orang biasa.

> "Di sini tidak ada perbedaan. Panggilan kepada sesama santri dengan istilah mba. Baik yang besar maupun yang kecil. Tidak ada panggilan khusus. Kalau laki-laki kadang menggunakan panggilan "kang". Ada juga istilah atau julukan pak De, Mbah. Misal pak Nurrahman biasa dipanggil pak De"[161]

Hal demikian juga diberlakukan pada PUTM. PUTM justru tidak pernah membedakan santri keturunan kiai maupun santri keturunan orang biasa. Apalagi dalam tradisi Muhammadiyah, tidak ada pembedaan antara kiai dengan orang biasa. Bahkan mereka yang belajar di PUTM juga tidak pernah membawa nama besar kedua orang tua, karena kebanyakan santri dikirim oleh PDM maupun PWM.

Berbeda halnya dengan di PP. As-Sa'du. Di pesantren ini pembauran santri dari sisi tempat pondokan (kamar) agak berbeda dengan pesantren lain. Pada pesantren As-Sa'du, penempatan santri di pondokan didasarkan pada daerah asal santri, sehingga ada dikenal kamar santri asal Pekalongan, kamar santri asal Brebes, kamar santri asal Yogyakarta, dan sebagainya. Di satu sisi penempatan santri dengan model semacam ini dimaksudkan untuk memudahkan komunikasi santri yang berasal dari daerah yang sama, tetapi pada sisi lain bias berakibat pada penguatan kedaerahan, meski dalam kenyataan hal demikian belum muncul ke permukaan.

Terkait dengan wacana kesetaraan gender, para santri As-Salafiyyah melalui OSA juga pernah melakukan diskusi tentang hal tersebut. Menurut Gus Zar'an santri pernah beberapa kali melakukan kajian tentang isu kontemporer semacam isu gender. Bahkan untuk beberapa kali kajian tentang gender, Gus Zar'anudin yang diminta oleh para santri untuk menjadi narasumber. Menurutnya, selama ini ada pemahaman yang keliru terkait dengan kesetaraan. Konsep adil menurut beliau adalah kebalikan dari *zalim*. Jika adil adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, maka *zalim* meletakkan sesuatu tidak tepat atau tidak sesuai dengan tempatnya. Beliau memberikan ilustrasi, dua orang anak kakak-adik, adik duduk di bangku TK dan kakak duduk di bangku kuliah. Jika uang saku keduanya tidak sama, yang TK kecil dan yang Mahasiswa lebih besar, itu adil. Tetapi kalau keduanya sama besar uang sakunya justru tidak adil. Demikian

161 Hasil wawancara dengan Izkayati Rohmana, Maret 2008.

halnya dalam masalah pewarisan.

Islam merancang syariah itu memang adil. Justru kalau yang besar dengan yang kecil sama, tidak adil. Dalam hal waris, perempuan mendapatkan bagian separuh dari laki-laki. Tetapi harus diingat, bahwa ada kalanya ketika dalam kondisi tertentu wanita mendapatkan bagian lebih banyak dari pada laki-laki.[162]

Mengenai ada tidaknya kegiatan pembelajaran di pesantren yang mencoba mengaitkan dengan persoalan gender, menurut Izkayati Rohmana, banyak tergantung kepada pengalaman, latar belakang pendidikan serta kemampuan *qari'*. Jika *qari'* memiliki kelebihan wawasan dalam penguasaan ilmu pengetahuan, kemudian pernah (sedang) mengenyam pendidikan di jenjang perguruan tinggi, dan memiliki ketertarikan dengan persoalan-persoalan kontemporer biasanya *qari'* tersebut biasanya juga menyinggung atau mengaitkan materi yang sedang dikaji di pesantren dengan permasalahan kontemporer tersebut.[163]

4. Nilai Kerjasama

Menurut al-Mawardi dan Ibn Abi al-A'rabi, sebagaimana dikutip Khaled Abou el Fadl, Tuhan menciptakan manusia dalam kondisi yang lemah dan membutuhkan bantuan, sehingga mereka akan membangun sebuah kerjasama ketika terdesak. Kerjasama itu akan membatasi ketidakadilan dengan cara membatasi kekuasaan yang kuat, dan melindungi hak yang lemah.[164]

Kerjasama muncul juga bisa disebabkan oleh perbedaan kemampuan yang dimiliki oleh setiap orang, sehingga mereka saling membutuhkan. Melalui kerjasama manusia bisa mencapai tujuan, keadilan dan kepuasan moral yang lebih tinggi. Ungkapan al-Qur'ân "...agar saling mengenal satu sama lain" menunjukkan perlunya kerjasama sosial dan tolong menolong untuk mencapai keadilan.[165]

Menumbuhkan kesadaran berkarya pada peserta didik adalah bagian dari tugas para pendidik melalui transmisi dan transformasi ilmu serta nilai-nilai moral proses pembudayaan berlangsung secara *evolutif*.

162 Hasil wawancara dengan Gus Zar'anuddin, Maret 2008.

163 Hasil wawancara dengan Izkayati Rohmana, Ustadzah di PP. Assalafiyyah Mlangi, Maret 2007.

164 Khaled Abou el Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani dan Ruslani (Jakarta: Ufuk, 2004), hlm. 30.

165 *Ibid.*, hlm. 32-33.

Kebudayaan merupakan suatu arena pergaulan antar-manusia yang bekerja. Tanpa bekerja tidak mungkin ditumbuhkan suatu masyarakat dan budaya. Oleh sebab itu tugas pendidik di dalam pranata sosial pendidikan ialah menumbuhkan nilai-nilai kekaryaan pada para peserta didik, yaitu kerja keras, cinta kepada kualitas, disiplin kerja, kreativitas dan kepemimpinan. Kesadaran berkarya menuntut peserta didik untuk menghargai akan arti keterampilan di dalam kebudayaan. Hasil budidaya manusia dalam wujud buku, arsitektur, karya seni, seluruhnya merupakan hasil karya dari individu-individu yang kreatif. Oleh sebab itu jika para peserta didik dikembangkan kesadaran berkaryanya, kelak akan bisa memunculkan kreator-kreator budaya yang handal.

Budaya bekerjasama merupakan aspek yang tidak bisa diabaikan dalam pembentukan individu-individu yang kreatif. Penekanan kepada pengembangan kemampuan otak dan pengembangan kecerdasan intelektual saja tidak memungkinkan pengembangan nilai-nilai moral. Pengembangan kecerdasan emosional justru sangat diperlukan di dalam menggerakkan perbuatan moral. Penekanan semata hanya pada kecerdasan intelektual tidak bisa menjamin individu dengan sendirinya dapat mengetahui nilai-nilai moral sosial yang akan memandunya di dalam kehidupannya sehari-hari. Maka dengan adanya pengembangan nilai-nilai moral diharapkan mampu menggerakkan kata hati untuk selalu berbuat yang baik, yang itu hakikatnya adalah bagian dari kemampuan kecerdasan emosional.[166]

Salah satu yang dibutuhkan di dalam kehidupan bersama manusia ialah kerjasama, termasuk belajar bersama. Belajar bersama hanya mungkin berkembang apabila para peserta didik tidak diarahkan kepada sikap egoisme dalam proses belajar. Pengembangan kecerdasan intelektual memang tidak begitu memerlukan belajar bersama. Namun di dalam bekerjasama, termasuk belajar bersama, diperlukan penyesuaian-penyesuaian emosional yang itu hanya bisa dilakukan melalui pengembangan kecerdasan emosional.

Kehidupan dalam milenium ketiga bukan hanya menuntut manusia-manusia yang berkembang inteligensi dan kemampuan intelektualnya, tetapi juga yang berkembang kecerdasan emosionalnya supaya dia dapat bekerjasama untuk meningkatkan derajat kehidupan dirinya sendiri,

166 Lihat, H.A.R. Tilaar, *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia,* hlm. 78.

masyarakatnya, dan masyarakat umat manusia. Dalam kaitan ini peran pendidik bukan hanya membimbing peserta didik secara perorangan tetapi yang mendorong mereka melalui penciptaan situasi-situasi belajar untuk dapat belajar bersama. Evaluasi belajar diperlukan dan mutlak dibutuhkan di dalam meningkatkan prestasi belajar, namun bukan untuk memasung kreativitas perkembangan kepribadian peserta didik. [167]

Dalam pembelajaran, nilai kerjasama juga muncul dalam pembelajaran *Ulum al-Qur'ân*. Dalam momen tersebut kerja sama antar santri dilakukan dalam bentuk pembuatan makalah secara kolektif. Sebagai contoh, makalah "Cara Penyampaian Wahyu kepada Rasul" yang ditulis oleh Abdul Wahid dan Kamaruddin sebagai persyaratan mengikuti pelajaran *Ulum al- Qur'ân* di Madrasah Diniyah Nurul Ummah.[168]

Bentuk kerjasama lain yang diterapkan dalam pembelajaran, adalah musyawarah atau diskusi kitab. Dalam musyawarah atau diskusi kitab, sebagaimana yang terjadi pada kelas *Ulya*, para santri dibagi ke dalam beberapa kelompok dengan tugas membaca, mengartikan, dan memberikan pemahaman atas teks yang ada.

Di PPNU nilai kerja sama terlihat dari berbagai aktivitas santrinya, baik aktivitas dalam pembelajaran di kelas maupun aktivitas santri dalam berbagai lembaga kesantrian yang ada di PPNU. Sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya, bahwa di PPNU ada banyak sekali lembaga-lembaga yang dimunculkan oleh santri sebagai media aktivitas. Di antaranya ada majalah *Tilawah*, buletin *Mascott, Koran Nurul Ummah*, Lembaga Pengabdian dan Pengembangan Masyarakat (LP2M), majalah dinding *As-Sibaq* dan lain sebagainya. Melalui lembaga-lembaga tersebut para santri bahu membahu untuk mewujudkan berbagai macam aktivitas yang menjadi program kerjanya.

Di PUTM kerjasama antar santri terjadi ketika mereka mempersiapkan diri dalam kegiatan *muraja'ah* bersama sebelum mengikuti kegiatan pembelajaran dengan menggunakan metode sorogan. Dalam *muraja'ah* santri melakukan belajar bersama atas materi yang akan dipelajari atau dibahas bersama dengan ustadz. Selain itu kerja sama antar santri juga

167 H.A.R. Tilaar, *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia, ...*, hlm. 79

168 Abdul Wahid dan Kamaruddin "Cara Penyampaian Wahyu Kepada Rasul" Makalah persyaratan mengikuti pelajaran ulumul Qur'an Madrasah Diniyah Nurul Ummah PPNU Kotagede Yogyakarta 2006.

terjadi melalui kegiatan Muballigh Hijrah yang diselenggarakan oleh PWM DI. Yogyakarta pada setiap bulan Ramadan.

Di pesantren As-Salafiyyah juga tidak berbeda. Di pesantren tersebut juga tidak sedikit kegiatan yang dimunculkan oleh para santri sebagai media bagi mereka untuk beraktivitas secara kolektif. Aktivitas santri sebagian besar terwadahi dalam Organisasi Santri As-Salafiyyah (OSA).[169] Melalui OSA para santri bekerjasama menangani koperasi, perpustakaan, penerbitan, dan kegiatan akademik lain.

Kerjasama dalam kerangka pengembangan akademik juga dilakukan oleh PP. As-Salafiyyah Mlangi dengan beberapa dosen Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga yang tergabung dalam LABFA (Lembaga Bahasa Fakultas Adab). Kerja sama ini berawal dari adanya penelitian terkait dengan penerapan sistem SKS di pondok pesantren As-Salafiyyah Mlangi, yang kemudian memunculkan kegiatan-kegiatan workshop atau pelatihan yang secara akademik menguntungkan baik bagi pesantren maupun UIN. Di antara workshop yang diselenggarakan dalam kerangka kerjasama tersebut adalah workshop tentang Sistem Kredit Semester (SKS) dan Teknik Penerjemahan.[170]

Semangat yang disuntikkan melalui workshop teknik penerjemahan ternyata mampu menggugah semangat para santri As-Salafiyyah. Melalui Tim Mlangi Press PP. As-Salafiyyah yang dibentuk, para santri bekerja sama menerjemahkan beberapa kitab berbahasa Arab yang ditulis oleh Ulama Timur Tengah. Salah satu buku yang sudah diterbitkan Mlangi Press adalah buku "Fiqh Wanita, 60 Tanya Jawab Masalah Haid dan Nifas" (2007), terjemahan dari kitab "*Sittun Sualan 'an Aḥkâmi al-Haiḍi wa an-Nifâsi*" karya Syeikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin.

Kerjasama di luar kegiatan akademik terlihat dalam aktivitas santri di dalam memenuhi kebutuhan makan (melalui memasak bersama) dan penyempurnaan kebutuhan sarana/pra sarana pesantren, seperti pembangunan tempat belajar atau tempat penginapan (asrama). Pada

169 OSA merupakan salah satu komponen dari beberapa komponen yang ada di badan administratif pondok pesantren As-Salafiyah, yang bertujuan untuk membantu Dewan Qari'in dalam menjalankan program proses belajar mengajar. Dengan demikian secara struktural OSA berada di bawah Dewan Qari'in. OSA memiliki tiga kegiatan utama, yaitu: bidang intelektual, bidang perpustakaan dan bidang koperasi, yang masing-masingnya ditangani oleh koordinator bidang. OSA PP. As-Salafiyah, *Pokok-pokok Program Kerja OSA 2004-2005*, hlm. 4-9.

170 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman dan Izkayati Rohmana, April 2006 dan Maret 2007.

pesantren As-Salafiyah dan As-Sa'du, di mana santri masih memasak sendiri untuk pemenuhan kebutuhan makan dan minum, maka memasak bersama untuk keperluan makan minum satu kamar adalah sesuatu yang biasa. Di antara mereka saling bergantian dalam menjalankan tugas memasak atau membeli kebutuhan pokok, sesuai dengan jadwal yang disepakati.[171]

Kegiatan semacam ini pada awalnya juga terjadi di pesantren Nurul Ummah. Tetapi dengan semakin padatnya kegiatan para santri mahasiswa maupun pelajar, pengasuh pesantren kemudian mengambil kebijakan membuka kantin untuk memenuhi kebutuhan makan dan minum para santri. Sejak saat sebagian besar santri lebih suka memanfaatkan jasa kantin pesantren dibanding memasak sendiri karena dipandang lebih praktis. Namun demikian, ada juga santri yang masih memilih masak sendiri atau bahkan membeli makanan di luar kantin pesantren.

Berbeda halnya dengan pesantren PUTM. Pada pesantren PUTM kebutuhan makan dan minum para santri dijamin sepenuhnya oleh persyarikatan Muhammadiyah. Di lokasi pesantren telah disediakan petugas khusus di dapur pesantren yang dalam keseharian mengurus makan dan minim para santri serta pengelola yang tinggal di lokasi pesantren. Dalam masalah pembangunan fisik pesantren para santri PUTM juga tidak dilibatkan sama sekali, karena semua sudah ditangani oleh persyarikatan Muhammadiyah.

Ketika pesantren mendapatkan bantuan stimulan untuk penambahan lokal kelas, asrama maupun sarana/prasarana fisik lainnya, maka para santri (terutama santri putra) juga terlibat aktif dalam proses penyelesaian pekerjaan fisik, dengan tanpa meninggalkan kegiatan belajar yang sudah terjadwal. Tetapi untuk pesantren Nurul Ummah, keterlibatan santri dalam pembangunan fisik pesantren relatif hanya dilakukan oleh para santri senior yang menjadi pengurus.

---

171 Menurut Izkayati Rohmana para santri putri di pesantren As-Salafiyyah dalam memenuhi kebutuhan makan ada istilah "*majek*" yaitu iuran bersama untuk keperluan memasak nasi. Jadi untuk semua santri putri kebutuhan nasi dipenuhi dengan cara masak bersama dengan diatur melalui jadwal piket memasak, tetapi untuk keperluan lauk pauk dan sayur masing-masing santri bias mencari di warung-warung yang ada di sekitar pesantren. Sedangkan bagi santri putra, sudah dikoordinir melalui kantin pesantren, yang dikelola oleh beberapa santri yang ditunjuk keluarga ndalem, meski tidak menutup kemungkinan bagi santri memasak sendiri. Hasil wawancara dengan Izkayati Rohmana, 28 April 2008.

Kerja sama juga dilakukan para santri Nurul Ummah dalam menangani Badan Usaha Milik Pesantren (BUMP). BUMP merupakan lembaga yang khusus menangani masalah perekonomian pesantren. BUMP dikelola oleh para santri yang telah lulus program MDNU. Beberapa usaha yang sudah dijalankan adalah rental komputer Nurmacom dan penerbit Nurma Media. Di samping itu BUMP juga menjadi lembaga yang turut mendampingi koperasi pesantren.[172]

Gambaran di atas setidaknya memberikan sebuah pemahaman bahwa kerja sama selalu menyertai kehidupan santri di pesantren. Para santri mengatur hampir semua kegiatan proses belajar mengajar terutama berkenaan dengan kegiatan-kegiatan kokurikuler, dari sejak pembentukan organisasi santri, penyusunan program-programnya, sampai pelaksanaan dan pengembangannya. Mereka juga mengatur kegiatan-kegiatan perpustakaan, keamanan, pelaksanaan peribadatan, koperasi, olah raga, kursus-kursus keterampilan, penataran-penataran, diskusi atau seminar dan sebagainya. Sepanjang kegiatan mereka tidak menyimpang dari akidah syariah agama, dan tata tertib pesantren, mereka tetap bebas berpikir dan bertindak.

Pola pendidikan demikian sesuai benar dengan apa yang dinyatakan oleh Badan Pendidikan PBB, UNESCO, bahwa paradigma pendidikan tidak cukup hanya mengembangkan aspek kognitif, pemberian bekal keterampilan, atau hanya memperbaiki moralitas dan integritas pribadi. Meskipun paradigma ini bermanfaat dan dapat dilanjutkan, namun di dalamnya masih terdapat kekurangan. Oleh karena itu, paradigma ini perlu disempurnakan agar dapat memenuhi tuntutan era globalisasi yang jauh melampaui ketiga aspek pengembangan tersebut. Paradigma pendidikan perlu ditambah dengan upaya mengedepankan muatan nilai-nilai yang mendukung terwujudnya kehidupan damai antar umat manusia. Menurut Amin Abdullah, untuk mewujudkan hal tersebut, muatan nilai-nilai moral yang juga perlu dikedepankan dalam pendidikan adalah semangat dan etos kerjasama antar suku, etnis, ras, kelompok, dan agama.[173]

Oleh karenanya proses pendidikan perlu melakukan intervensi sosial melalui proses pembelajaran. Dalam proses pembelajaran perlu

172 Lihat, Tim Revisi Buku Panduan, *Panduan PPNU*, hlm. 84.

173 Lihat, M. Amin Abdullah, Pendidikan Agama Era Multikultural Multi religius (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban/PSAP Muhammadiyah, 2005), hlm.117.

dimunculkan berbagai kegiatan yang memungkinkan para peserta didik melakukan kontak sosial secara terus menerus. Untuk itu, kurikulum yang telah ada perlu dikembangkan ke dalam program pembelajaran yang berorientasi pada sistem sosial yang mementingkan kebersamaan dan saling ketergantungan dalam mencari kebenaran akademik maupun dalam memecahkan permasalahan bersama.

Bentuk-bentuk pembelajaran yang bersifat kolaboratif dan kooperatif perlu dikembangkan secara intensif dan ekstensif agar proses pendidikan mampu melakukan intervensi sosial dalam rangka mendorong peserta didik untuk dapat mengembangkan diri menjadi insan yang memiliki kesetiakawanan sosial. Jika para peserta didik telah terbiasa melakukan bentuk-bentuk belajar yang kolaboratif dan kooperatif, mereka berangsur-angsur akan memiliki sifat dan sikap saling membutuhkan satu sama lain.[174]

5. Nilai Persaingan

Persaingan atau kompetisi merupakan bentuk oposisi yang lunak (kurang keras), di mana di dalamnya orang atau kelompok berjuang untuk mencapai sesuatu maksud atau tujuan tetapi perhatiannya lebih tertuju pada hasil, tanpa menjatuhkan saingannya. Dalam kehidupan pesantren, istilah persaingan atau kompetisi mungkin merupakan sesuatu yang kurang etis, karena persaingan sering dikonotasikan secara negatif, meski seharusnya tidak demikian. Dalam konteks pembelajaran, persaingan acapkali digunakan sebagai alat untuk memotivasi santri agar menjadi yang terbaik, baik secara kolektif maupun individual.

Persaingan adalah sesuatu yang tidak terelakkan akan terjadi dimana-mana dan dalam banyak hal. Di kota-kota besar bahkan persaingan tersebut berlangsung sangat keras. Maka dunia pendidikan harus menghadapinya sebagai sebuah tantangan. Bagaimana dapat menciptakan peserta didik yang secara terlatih berani menghadapi persaingan secara sehat dan berani menerima kekalahan dalam persaingan. Media apa yang memungkinkan dapat terciptanya sikap demikian sehingga ada semacam garansi bahwa perilaku berani bersaing sehat dan berani memang sudah menjadi darah dagingnya.

Menurut Winarno Surachmad, sebagaimana dikutip Suyanto, untuk

174 Lihat Suyanto dan Djihad Hisyam, Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Milenium III (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2000), hlm. 209.

menumbuhkan semangat sportivitas di kalangan peserta didik, tekanan pendidikan seharusnya tidak hanya pada aspek kemampuan bernalar semata. Harus dapat ditumbuhkan proses pendidikan yang mengagungkan watak, menghaluskan hati nurani sehingga dapat ditumbuhkan kesadaran tentang kemampuan dan ketidakmampuan diri peserta didik.[175]

Suasana persaingan di kalangan peserta didik dapat dirintis melalui motivasi kuat dari pendidik (di samping orang tua dan masyarakat) yang secara terus menerus disuntikkan pada para peserta didik. Dengan adanya persaingan yang sehat, maka peserta didik akan dengan sendirinya sibuk, bergairah, dan bekerja keras dalam mewujudkan perilaku pembelajaran.

Melalui metode sorogan, di mana santri satu persatu diminta untuk membaca dan menjelaskan makna dan maksud dari teks, sebenarnya juga terkandung nilai persaingan atau kompetisi. Melalui metode sorogan, setiap santri akan semakin menyadari kemampuan dan ketidakmampuannya dalam menguasai materi yang akan dipelajari, sehingga masing-masing santri akan berusaha keras untuk menguasainya dan jika memungkinkan menjadi yang terbaik di dalam komunitasnya. Ia merasa malu jika terus menerus tidak mampu menguasai materi yang dipelajari, sementara santri lain mampu menguasainya.[176]

Demikian pula penggunaan metode musyawarah. Melalui musyawarah, santri yang mendapat giliran untuk presentasi pembacaan, pemaknaan, dan pemahaman dari tema-tema dalam kitab yang dikaji juga berusaha keras agar tampilannya bisa lebih memuaskan dibanding dengan tampilan santri lain ketika mendapatkan giliran yang sama. Oleh karenanya santri akan merasa percaya diri manakala ia merasa mampu membaca, memaknai dan memberikan pemahaman secara baik. Sebaliknya perasaan minder atau rendah diri akan selalu menyelimuti benaknya manakala santri merasa tidak siap secara mental dan material.

---

175 Suyanto dan M.S. Abbas, Wajah dan Dinamika Pendidikan Anak Bangsa (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2001), hlm. 32.

176 Hasil pengamatan pembelajaran di pesantren Nurul Ummah dan PUTM. Di pesantren PUTM metode sorogan pada santri semester awal diterapkan dengan membagi 14 santri menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama dibimbing ustadz Fahrudin; kelompok kedua dibimbing ustadz Budi, dan kelompok ketiga dibimbing ustadz Suprapto Ibnu Juraim. Berdasar pengamatan terhadap kelompok santri yang dibimbing ustadz Budi, terlihat bahwa santri yang berulang-ulang membaca dengan harakat yang salah wajahnya berbeda dengan santri lain yang frekwensi tingkat kesalahannya kecil.

Sebagai puncak dari persaingan atau kompetisi di antara para santri adalah ketika dilakukan ujian atau evaluasi. Dalam kegiatan tersebut setiap santri mencoba mencurahkan kemampuan semaksimal mungkin untuk menyelesaikan soal-soal yang diajukan dalam ujian, baik secara lisan maupun tertulis agar bisa mendapatkan prestasi yang terbaik.[177]

Untuk memberi motivasi kepada para santri untuk berprestasi, pada setiap tutup tahun ajaran para santri berprestasi di PPNU diberi penghargaan oleh pengurus. Peristiwa tersebut juga dijadikan sebagai berita menarik dalam buletin *Mascott*, sebagaimana yang ada pada buletin *Mascott* edisi UII/ 28 Juni 2005/21 Robiutsani 1426.

> "Enam santri dinobatkan sebagai santri berprestasi..... Wajah Azhari Mohammad yang kini kelas II *Wust}o* berseri-seri. Muka santri asal Lampung itu cerah ceria dan nyaris tak kelihatan bintik jerawatnya. .....Maklum, Kamis malam Jum'at kemarin ia dinobatkan sebagai santri berprestasi. la rangking satu dikelasnya dengan skor nilai 7, 75. Sebuah prestasi yang memuaskan. .....Prestasi Gus Azhar sejak pertama menjadi siswa MDNU di kelas satu *Wusṭo*, satu tahun lalu memang sudah nampak menonjol. Buktinya pada semester itu ia sudah mampu menggeser posisi siswa yang selama ini selalu peringkat pertama, Ahmad Fauzi. Hingga semester gasal, kelas II *Wusṭo* ini, ia masih mampu mempertahankan posisinya dengan skor nilai 7, 75. Sebuah prestasi yang sulit di dapat. Santri putra peraih peringkat yang cukup memuaskan seperti Gus Azhar rupanya tidak sedikit. Tercatat, ada 5 santri lagi. Semisal saja, Jamhari. Dia mampu menyisihkan teman pelajar maupun mahasiswa di kelas I Awaliyah dengan skor nilai tertinggi 9, 2. Demikian pula di II dan III, IV dan I *Wusṭo*. Kelas II diraih Hasan Fuadi dengan skor nilai 8, 5. Kelas III diraih oleh Zainal Abidin (Kabayan, kamar C2). Kelas IV diraih oleh Anis dengan skor nilai 7, 83"

Tetapi untuk pesantren Nurul Ummah Kotagede penghargaan terhadap santri berprestasi bukan semata mendasarkan kepada prestasi akademik dalam ranah kognitif (kecerdasan intelektual). Pertimbangan pada aspek afektif dan spiritual nampaknya lebih mendapat penekanan. Maka tidak heran jika ada santri yang mengeluh ketika ada salah satu teman di kelasnya yang mendapat predikat sebagai santri berprestasi, tetapi kemampuan kognitifnya sebenarnya berada di bawah kemampuannya.

177 Hasil pengamatan proses pembelajaran santri di kelas Ulya MDNU PPNU Kotagede, April 2007.

"Pertimbangan naik kelas dan tidaknya bagi santri di pesantren Nurul Ummah, bukan pada aspek kognitifnya, tetapi juga aspek afektif. Buktinya, ketika selesai ujian, saya dipanggil oleh pengurus kemudian diberitahu dan dimintai keikhlasannya untuk tidak menjadi juara kelas. Sebenarnya saya yang mendapat prestasi tertinggi, tetapi karena saya tingkat membolosnya lebih dari 10 %, maka saya bahkan diancam tidak bisa naik tingkat"[178]

Pada pesantren As-Salafiyah, As-Sa'du dan PUTM yang dalam kegiatan pembelajaran menerapkan evaluasi pembelajaran (*imtiḥân*), sesungguhnya di balik semua itu juga terkandung nilai persaingan. Sebab ketika menghadapi ujian (*imtiḥân*) setiap santri akan berusaha semaksimal mungkin untuk siap secara mental dan materi untuk menghadapi ujian. Dalam proses penyiapan diri diakui atau tidak akan muncul semangat untuk menjadi yang terbaik di dalam komunitas kelas atau teman belajarnya. Evaluasi pembelajaran ini pada setiap pesantren tidak sama, ada yang menggunakan tes tertulis (*kitabah*), tes penugasan, dan tes lisan (*munaqasyah*), tergantung tingkatan dan kemauan ustadz atau *qari'*.[179]

Selain itu pemberian tugas secara bergantian kepada para santri untuk membaca, mengartikan dan memberikan sedikit pemahaman maksud dari apa yang dikaji dari kitab atau bahkan pembuatan tugas-tugas tertulis dalam bentuk makalah, juga merupakan media bagi tumbuh kembangnya nilai persaingan di kalangan para santri. Keinginan untuk menjadi yang terbaik atau yang terunggul dalam kelompok adalah sesuatu yang manusiawi dan Islami, selama ditempuh dengan jalan yang baik. Dalam al-Qur'ân juga disebutkan "maka berlomba-lombalah kamu dalam (berbuat) kebajikan". Ayat ini jelas memberikan rekomendasi kepada setiap individu untuk bersaing secara sehat dalam hal kebaikan.

Kegiatan santri di tingkat kompleks atau kamar yang sifatnya kolektif maupun individual juga bisa menjadi ajang persaingan untuk unjuk kemampuan. Misal kegiatan *z\iba' kubro* pada pesantren As-Sa'du, yang secara bergiliran akan menampilkan kemampuan setiap kompleks dalam membaca *żiba'* maupun memainkan alat musik, atau kegiatan pidato, kajian fiqh, dan *Musabaqah Sarḥ al-Qur'ân* yang dilaksanakan di pesantren Nurul Ummah dan As-Salafiyyah putra dan atau putri. Melalui kegiatan

178 Hasil wawancara dengan Mohammad Wildan, mantan santri PPNU, April 2006.

179 Hasil pengamatan dalam kegiatan ujian di pesantren As-Salafiyah dan As-Sa'du serta hasil wawancara dengan pengurus/ustadz dan santri di pesantren Nurul Ummah dan PUTM.

pidato santri melatih kemampuan mengajak atau menyampaikan pesan kepada orang lain. Meski tidak ada kritik terhadap penampilan dan kemampuan berpidato, tetapi dengan melihat audien (para santri) dan penampilan-penampilan santri sebelumnya, bagi santri yang bertugas sudah barang tentu akan mempersiapkan diri sebaik-baiknya agar tidak kalah penampilan dengan yang lain. aktualisasi diri ini setiap santri akan berusaha tampil sebaik-baiknya agar tidak banyak mendapatkan kritik terkait dengan kekurangan-kekurangan yang ditemukan ketika ia tampil. Sebaliknya ia akan berusaha keras untuk bisa tampil yang terbaik.

Melalui kajian fiqh, secara kolektif (per kelas) para santri As-Salafiyyah mendapatkan giliran atau kesempatan untuk melakukan presentasi makalah di hadapan seluruh santri dengan topik yang telah ditentukan. Presentasi ini kemudian dilanjutkan dengan dialog dan diskusi yang melibatkan seluruh santri dengan bimbingan atau arahan dari *qari'/ qari'ah*. Dengan model bergilir secara kolektif, sudah tentu melibatkan semangat kolektif para santri untuk bisa tampil dalam presentasi dengan penampilan yang terbaik dibanding dengan penampilan dari kelas yang lain.

Cuplikan berita dari *Koran Nurma* berikut merupakan bukti bahwa di pesantren Nurul Ummah, baik pada tataran internal maupun eksternal pesantren, menanamkan semangat persaingan yang sehat di kalangan para santri.

> Kamis (24/1), pukul 18.20, mushola Darussalam penuh sesak dengan santri putri yang berseragam batik lengkap dengan jilbab putih Diniyahnya. Seragam putih itu memberikan nuansa *fresh*, tapi sayang wajah mereka menampakkan ketegangan. Maklum, malam itu mereka akan tampil di depan teman-temannya sebagai petugas MSQ (Musabaqah Sarh al-Qur'a>n). Mereka terdiri dari tiga kelompok petugas yang berbeda. Masing-masing kelompok merupakan gabungan dua mahasiswa dan satu pelajar.[180]

> Jerih payah Founding Father bahasa asing Komplek E tidak sia-sia. Banyak santri komplek yang sudah sukses dalam bidang bahasa. Banyak yang menjadi juara debat bahasa Inggris tingkat SLTA se-DIY, juara mengarang bahasa Inggris, se-DIY, juara pidato bahasa Arab dan bahasa Inggris. Bahkan ada santri komplek E yang berhasil

180 Koran Nurma, Jum'at 25 Januari 2008, hlm. 1.

menjadi siswa pertukaran pelajar ke Amerika beberapa waktu yang lalu. Luar biasa!..... Dan menurut kabar, ketika salah satu santri komlek E berinisial B, masuk universitas, langsung dipilih menjadi koordinator bahasa asing unit kegiatan bahasa di kampusnya.....[181]

Di sisi lain, penggunaan sistem kredit semester (SKS) di pondok pesantren As-Salafiyyah Mlangi, sebenarnya juga mengandung semangat persaingan. Apalagi sistem tersebut kemudian juga dilengkapi dengan program kegiatan pembelajaran semester pendek. Pada sebagian santri sistem tersebut bisa menjadi daya dorong untuk melakukan percepatan studi di pesantren untuk mendahului santri lain. Ini terutama bagi para santri yang tidak banyak memiliki kesibukan ganda, di pesantren dan sekolah, perguruan tinggi, atau bahkan di tempat kerja (bagi santri yang sudah bekerja).

Di luar pembelajaran, persaingan juga terlihat di pesantren As-Salafiyyah Mlangi menjelang *akhirissanah*. Ada banyak kegiatan adu kemampuan dan ketrampilan yang diperuntukkan bagi para santri, baik dalam bentuk olah raga (sepak bola, tenis meja, sepak takraw, bulu tangkis, bola voli), kesenian (rebana bebas) maupun lomba cerdas cermat agama, *ażan*, *khitabah*, hafalan, dan *qira'atul qutub*.[182]

Suasana persaingan yang sengaja diciptakan di kalangan santri sangat membantu santri dalam mengoptimalkan perwujudan dirinya (*self realization*) dalam interaksinya dengan sesama santri di pesantren. Hal demikian juga diakui HAR. Tilaar, bahwa persaingan yang dengan sengaja diciptakan dalam proses pembelajaran sangat bermanfaat bagi upaya perwujudan diri sendiri (*self realization*).[183] Sebab dengan adanya suasana tersebut berarti setiap santri mempunyai kesempatan yang sama untuk menjadi yang terbaik. Dengan kata lain, setiap santri tanpa didiskriminasikan dengan pertimbangan-pertimbangan sosial, ekonomi, gender, dan asal-usul daerah diberikan kesempatan yang sama untuk mewujudkan dirinya sendiri dan mengembangkan potensinya untuk meraih prestasi yang terbaik. Setiap santri bersaing secara sehat bukan karena berdasarkan pertimbangan-pertimbangan subyektif, tetapi pertimbangan-pertimbangan yang obyektif, karena kehidupan yang

181 Koran Nurma, Rabu 13 Februari 2008, hlm. 1.

182 PP As-Salafiyyah Mlangi, Kumpulan Laporan Syahriah Dewan Qariat Tahun 2005/2006.

183 H.A.R. Tilaar, *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia,* hlm. 173.

demokratis adalah kehidupan bersama dalam sebuah komunitas yang mendasarkan diri pada sistem penghargaan atau *merit*.

6. Nilai Kepercayaan

John I. Goodlad, Jerry Aldridge dan Renitta Goldman, sebagaimana dikutip Dede Rosyada, berpendapat bahwa belajar itu harus memberi peluang besar bagi peserta didik untuk berpikir, bekerja dan biarkan mereka bergerak, terutama bagi peserta didik yang membangun keilmuannya melalui interaksi dengan lingkungan. Pengetahuan apa saja akan lebih efektif dengan pendekatan aktivitas.[184] Model pembelajaran humanis ini terwadahi hanya dalam lembaga pendidikan yang demokratis, yakni pendidikan dengan konsep bahwa kegiatan belajar itu untuk peserta didik, bukan media bagi pendidik untuk mempertontonkan kepintarannya di hadapan siswa yang dibiarkannya menjadi penonton.

Dengan mendasarkan pada pandangan tersebut, dapat dikatakan bahwa terkait dengan proses pembelajaran, terpenuhinya misi pendidikan sangat tergantung pada kemampuan ustadz untuk menanamkan seting demokrasi pada santri, dengan memberi kesempatan seluas-luasnya pada santri untuk belajar. Yakni bagaimana pesantren bisa menjadi tempat yang nyaman bagi santri untuk semaksimal mungkin mereka belajar, sebab pesantren adalah tempat santri untuk menambah dan memperkaya pengalaman belajarnya. Oleh sebab itu, ustadz dituntut mampu mengembangkan strategi pembelajaran yang memberi peluang lebih besar bagi santri untuk belajar. Inilah makna lain dari pesantren yang mengembangkan nilai-nilai demokratis, yakni pesantren itu untuk santri bukan untuk ustadz dan kiainya. Pesantren harus menjadi *second home* bagi para santri, mereka betah menghabiskan waktunya di pesantren, dengan belajar, berdiskusi, menyelesaikan tugas-tugas kelompok, membaca dan aktivitas pembelajaran lainnya.

Dalam kehidupan pesantren, pemberian kepercayaan kepada santri adalah sesuatu yang biasa dilakukan oleh kiai. Pengangkatan santri senior sebagai *qari'/qari'ah* atau ustadz adalah salah satu bentuk pemberian kepercayaan kiai kepada santri untuk membantu kegiatan pembelajaran di pesantren.

184 Dede Rosyada, *Paradigma Pendidikan Demokratis Sebuah Model Pelibatan Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pendidikan* (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 19-20.

Para santri senior yang akan segera kembali ke kampung halamannya, biasanya terlebih dahulu ditugasi untuk melaksanakan tugas pengabdian di daerah atau perkampungan yang menjadi binaan pesantren yang bersangkutan. Sehingga pada gilirannya santri telah siap untuk berkiprah di tengah masyarakat melakukan transformasi sosial.

Menurut Gus Dur, kedudukan ustadz dalam pesantren tradisional memiliki dua fungsi pokok, yaitu: *pertama*, sebagai latihan penumbuhan kemampuannya untuk menjadi kiai di kemudian hari, dan *kedua*, sebagai pembantu kiai dalam mendidik para santri. Di dalam menunaikan fungsinya yang pertama, ia mulai diperkenalkan kepada masyarakat di luar pesantren dalam bentuk bermacam-macam, minimal dalam meladeni para orang tua santri dan tamu yang berkunjung ke pesantren. Dalam fungsi ini ia belajar melakukan peranan sebagai asimilator antara tata nilai yang telah ada, dan "radiasi" kultural yang baru. Sebagai pembantu kiai, ia diharuskan mematangkan penguasaannya atas literatur keagamaan yang diajarkan di pesantren. Kedua tugas sebagai calon *asimilator* budaya dan ahli dalam ilmu pengetahuan agama ini adalah tugas yang sangat berat, terlebih lagi ia senantiasa berada di bawah pengawasan kiai, yang biasanya adalah seorang *perfeksionis* dalam kedua hal itu.[185]

Dengan mengadopsi praktek di masa lalu, beberapa pesantren juga melakukan pengiriman beberapa santri senior untuk melakukan tugas mengajar ke tempat-tempat lain, membuka dan memimpin madrasah di daerah-daerah terpencil. Dengan demikian, mereka akan terlatih untuk secara kolektif memulai usaha memimpin suatu lembaga pendidikan yang menyerupai pesantren. Akhirnya, kelak mereka diharapkan dapat mendirikan pesantren masing-masing setelah melalui masa latihan kolektif.[186]

Praktek-praktek demikian, setidaknya ditemukan pada pesantren sampel penelitian. Pada pesantren As-Sa'du, para santri senior yang dipandang mampu mengajarkan kitab, oleh kiai juga didaulat untuk menjadi *qari'* atau ustadz. Selain itu, setiap bulan Ramadan Kiai Mawardi juga mengutus beberapa santri senior untuk menangani kegiatan keagamaan di daerah yang membutuhkan. Abdul Basith dan Imadul Khusni, menceritakan bahwa sudah dua kali bulan Ramadan, mereka

185 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", hlm. 48.
186 *Ibid*.

dikirim Kiai Mawardi untuk memenuhi permintaan masyarakat di daerah Purwokerto yang membutuhkan siraman rohani. Di sana keduanya tinggal di salah sebuah masjid, dan selama Ramad}an berupaya melakukan tugas berdakwah kepada masyarakat melalui kajian kitab sederhana di masjid (bagi kalangan orang dewasa) dan pembelajaran al-Qur'ân bagi anak-anak dan remaja.[187]

Yang menarik adalah ketika kiai memberikan kepercayaan kepada salah seorang santri senior untuk merawat dua santri anak-anak (usia) sekolah dasar yang dititipkan oleh orang tuanya ke pesantren. Tugas tersebut oleh santri dianggap sebagai sebuah kepercayaan yang luar biasa dari kiai, sehingga ia dengan ikhlas berusaha membantu santri anak-anak dalam kebutuhan sehari-hari, seperti memasakkan nasi dan lauk, mencukupkan kebutuhan minum, mengatur keuangan sekolah, membimbing dalam belajar al-Qur'ân, serta membimbingnya dalam menyelesaikan tugas rutin sehari-hari seperti mencuci pakaian. Pemberian kepercayaan demikian, menurutnya bukan hanya sekali, tetapi sebelumnya juga sudah pernah dilakukan oleh Kiai Mawardi.[188]

Bagi santri yang bersangkutan, pemberian kepercayaan semacam ini adalah kesempatan bagi dirinya untuk menunjukkan pengabdiannya kepada kiai serta diniatkan sebagai kegiatan ibadah kepada Allah. Santri merasa wajib menghormati dan menjaga kepercayaan kiai, karena ia yakin bahwa dirinya tidak akan menjadi orang berilmu tanpa guru dan bantuan sesamanya.

Pemberian kepercayaan dari kiai kepada santri dalam kegiatan pembelajaran juga terjadi di pesantren As-Salafiyah dan Nurul Ummah. Pada kedua pesantren, juga menerapkan pola sebagaimana yang diterapkan dalam pesantren As-Sa'du. Beberapa santri yang telah menamatkan jenjang *Ulya* serta memiliki kesanggupan untuk mengabdi setelah dimusyawarahkan dalam rapat dewan *Qari'* atau *Qari'at*, kemudian diberi kepercayaan untuk membimbing santri yunior dalam mempelajari kitab dari tingkat paling awal sampai akhirnya tingkat tinggi, dengan status sebagai *qari'/qari'at* atau ustadz.[189]

187 Hasil wawancara dengan Abdul Basith dan Imadul Khusni, Sekretaris dan Keamanan PP. As-Sa'du, April 2006.

188 Hasil wawancara dengan Abdul Basith, Sekretaris PP. As-Sa'du, April 2006.

189 Menurut ustadz Nurrahman, sebutan qari' atau qari'at digunakan, karena dengan jabatan tersebut peran santri bukan mengajarkan ilmu, tetapi hanya membacakan ilmunya kiai. Hasil wawancara

Selain itu, bentuk pemberian kepercayaan terhadap para santri juga dilaksanakan dengan memberikan kesempatan kepada para santri senior untuk terlibat dalam pembinaan masyarakat di wilayah binaan pesantren. Pada pesantren Nurul Ummah, melalui Tim Bina Desa (TBD) yang bekerja sama dengan Lembaga Pengembangan dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) dan Corps Dakwah Pedesaan (CDP), para santri diberi kesempatan untuk terlibat dalam kegiatan pembinaan masyarakat pada beberapa wilayah DIY dan Jawa Tengah, seperti lima desa di kecamatan Gedangsari kabupaten Gunung kidul, satu desa di kecamatan Srandakan, satu lokasi di Samas Bantul, dan satu lokasi di desa Talun kecamatan Kemalang kabupaten Sleman.[190] Di wilayah binaan tersebut ada sejumlah lembaga Taman Pendidikan Al-Qur'a>n yang secara rutin dikunjungi para santri sebagai media dakwah dan pembelajaran. Selain itu sekaligus untuk memberikan pemahaman kepada para santri tentang kondisi riil masyarakat.

Demikian pula pada pesantren As-Salafiyyah Mlangi. Para santri yang telah memasuki jenjang akhir, juga mendapat tugas melakukan pengabdian kepada masyarakat. Menurut ustadz Nurrahman, tidak semua warga masyarakat di tempat pengabdian memiliki pemahaman yang sama tentang berbagai persoalan keagamaan. Oleh karenanya santri dituntut untuk mampu berinteraksi dengan warga masyarakat. Melalui media tersebut sebenarnya santri diberi kepercayaan untuk menghadapi warga masyarakat dan menyelesaikan berbagai persoalan sosial keagamaan yang ada.[191]

Kondisi demikian juga ditemukan pada pesantren PUTM. Berdasar informasi dan juga hasil pengamatan, para santri di PUTM juga terlibat aktif dalam pembinaan keagamaan pada masyarakat sekitar kampus PUTM jalan Kaliurang. Menurut ustadz Zaini, kegiatan tersebut adalah murni dari para santri. Pengurus hanya memberikan rambu-rambu agar santri bisa secara cerdas menciptakan dakwah yang kondusif. Pada saat kampus PUTM berada di Gedongkiwo, setiap kamis sore para santri juga bertebaran ke wilayah desa bina (di Gunung kidul) untuk melakukan dakwah kepada masyarakat. Oleh karenanya, suasana kampus PUTM pada

dengan ustadz Nurrahman, Maret 2008.

190 Tim Revisi, *Panduan PPNU*, hlm. 46.

191 Hasil wawancara dengan ustadz Nurrahman, Staf Pengajar di PP. As-Salafiyah Mlangi, April 2006.

kamis sore biasanya sepi dari para santri, dan baru ramai kembali pada Jum'at sore. Pada setiap bulan Ramad}an, melalui kerja sama dengan PWM Propinsi D.I. Yogyakarta, para santri PUTM juga terlibat dalam kegiatan Muballigh Hijrah. Melalui program Muballigh Hijrah, secara otomatis santri mendapat kepercayaan dari lembaga untuk melakukan dakwah kepada masyarakat di wilayah binaan.

Dalam kegiatan pembelajaran, pemberian kepercayaan terhadap para santri terlihat intens pada pesantren Nurul Ummah dan PUTM. Sedangkan pada pesantren As-Sa'du dan As-Salafiyah sangat kecil porsinya.

Pada pesantren Nurul Ummah pembelajaran yang bernuansa memberikan kepercayaan kepada para santri tercermin dalam penggunaan metode sorogan kitab dan musyawarah/diskusi. Dalam penerapan metode *sorogan kitab*, santri diberi kepercayaan untuk membaca dan mengartikan teks dari kitab yang dikaji. Setelah itu, tidak jarang dilanjutkan dengan diskusi antar santri dengan ustadz baik tentang materi yang dibaca santri maupun tentang gramatikanya. Demikian pula dalam penggunaan metode musyawarah, para santri diberi kepercayaan untuk menganalisis dan memecahkan persoalan tertentu dari kitab yang dikaji yang dianggap sulit untuk memahaminya.[192]

Pada pesantren PUTM pemberian kepercayaan pada para santri dalam proses pembelajaran bahkan sudah terlihat sejak tahun pertama santri belajar. Melalui metode *sorogan kitab* (tata bahasa) para santri sudah diberi kepercayaan untuk membaca dan menganalisis kalimat sesuai dengan kaidah tata bahasa.[193] Kemudian pada tahun-tahun berikutnya, para santri juga diberi kepercayaan untuk mencari masalah dan menganalisisnya dalam bentuk makalah sebagai tugas dari mata kuliah tertentu.[194] Kemudian pada semester enam, melalui mata kuliah Manhaj Tarjih, para santri juga diberi kepercayaan untuk menganalisis permasalahan-permasalahan keagamaan yang muncul dalam masyarakat.

Melalui mata kuliah Manhaj Tarjih, santri dibimbing dan diarahkan untuk memahami prosedur penetapan sebuah hukum melalui tarjih.

192 Hasil pengamatan pembelajaran Fiqh pada kelas *Ulya* 2 yang diasuh ustadz Basit Rustami, Juni 2007.

193 Hasil pengamatan pembelajaran kitab Jurumiyah di PP. PUTM, April 2008.

194 Hasil wawancara dengan ustadz Zaini Munir dan ustadz Fathurrahman, 11 Maret 2007 dan Januari 2008.

Setelah prosedur pengambilan hukum melalui tarjih dapat dipahami, selanjutnya para santri diberi kepercayaan mencari dalil-dalil atau argumen dari berbagai kitab untuk menjawab secara tertulis berbagai pertanyaan dari masyarakat yang masuk ke Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah. Jawaban dari para santri yang telah *ditashih* para anggota Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah, kemudian dikirim ke Suara Muhammadiyah agar bisa diakses masyarakat.[195]

Dari uraian nilai-nilai demokrasi yang muncul dalam kegiatan pendidikan pada empat pesantren di atas, memberikan pemahaman bahwa perwujudan nilai-nilai demokrasi pada masing-masing dari empat pesantren ada keragaman. Ada pesantren yang telah memberikan iklim yang sangat kondusif bagi tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi, ada pula yang kurang memberikan iklim kondusif. Kondisi tersebut berdampak pada lemah-kuatnya intensitas nilai demokrasi yang ada di pesantren.

Pada pesantren As-Sa'du, perwujudan dari keenam nilai demokrasi relatif paling minim dibanding dengan tiga pesantren lainnya. *Pertama*, terkait dengan nilai kebebasan. Nilai kebebasan yang terwujud dalam kegiatan pembelajaran tidak terlihat muncul di permukaan. Santri tidak memiliki kebebasan berpendapat, karena tidak pernah diberi kesempatan untuk bertanya atau dipancing dengan pertanyaan. Kebebasan berpendapat secara tertulis juga sulit mendapatkan akses, karena ketiadaan media yang dimiliki pesantren. Kebebasan berpendapat hanya terwujud dalam kegiatan musyawarah kitab. *Baḥsul masâ'il* memang merupakan media untuk mencurahkan kebebasan berpendapat, tetapi forum ini hanya ditujukan untuk para santri senior.

Kedua, terkait dengan nilai menghargai orang atau kelompok lain. Tidak jauh berbeda dengan nilai kebebasan, nilai menghargai orang atau kelompok lain, yang biasanya tercermin dari adanya perbedaan pendapat tidak tampak dalam proses pembelajaran. Santri tidak dipandang sebagai sosok yang telah memiliki potensi, tetapi lebih nampaknya dipersepsikan seperti gelas kosong yang perlu secara terus menerus diisi dengan ilmu pengetahuan. Memang di luar kegiatan pembelajaran terjadi pembauran yang sangat akrab antara santri senior dengan yunior, bahkan antara santri yang telah menjadi pembantu kiai (ustadz /*qari'*) dengan yang masih

195 Hasil wawancara dengan ustadz Dahwan Muroji, Staf Pengajar PP. PUTM, Juli 2007.

baru tinggal bersama dalam satu kamar. Namun demikian, pemilahan santri dalam komplek yang didasarkan pada asal daerah bisa berdampak pada persaingan yang kurang sehat di antara para santri. Hal tersebut juga bisa berdampak pada *etnisisme*, bukannya menumbuhkan kesadaran pada *multikulturalisme*.

Ketiga, terkait dengan nilai kesetaraan. Perlakuan kiai terhadap santri umum dengan santri keturunan kiai dalam hal pendidikan, tampaknya juga agak berbeda. Kepada santri umum, pesantren menetapkan tata tertib ketat, di mana santri tidak boleh merangkap pendidikan di luar pesantren, tetapi untuk santri keturunan kiai diperbolehkan. Bahkan ia mendapat perlakuan khusus dari kiai dalam hal belajar.

Keempat, terkait dengan nilai kerjasama. Dalam kegiatan pembelajaran di pesantren As-Sa'du, kerjasama antar santri untuk menyelesaikan suatu masalah tidak pernah diberikan. Kerja sama hanya terlihat dalam musyawarah kitab dan *baḥṡul masâ'il*. Adapun di luar pembelajaran kerja sama antar santri dalam menyelesaikan pekerjaan bersama masih sangat kental. Misal kerjasama dalam memasak, kerja bakti dalam pembangunan pesantren, dan dalam membantu keluarga kiai menggarap lahan pertanian.

Kelima, nilai persaingan. Nilai persaingan dalam kegiatan pembelajaran hanya tercermin dalam ujian (*imtiḥân*). Sedangkan di luar pembelajaran persaingan terlihat dari kegiatan komplek, di mana masing-masing penghuni komplek biasanya menampilkan keahliannya dalam membaca *żiba'* dan memainkan musik terbang.

Keenam, nilai kepercayaan. Nilai kepercayaan dalam pembelajaran terlihat dari diberinya kesempatan kepada para santri senior untuk menjadi *qari'*/ustadz. Dengan status tersebut mereka mendapatkan kepercayaan dari kiai untuk menangani kegiatan pembelajaran pada jenjang yang lebih rendah. Sedangkan di luar kegiatan pembelajaran, nilai kepercayaan terlihat dari adanya pengiriman santri senior ke wilayah desa bina yang membutuhkan. Tetapi untuk tugas ini, hanya sebagian kecil saja dari santri yang diberi kepercayaan.

Pada pesantren As-Salafiyyah, perwujudan dari keenam nilai demokrasi relatif lebih baik dibanding dengan pesantren As-Sa'du. *Pertama*, terkait dengan nilai kebebasan. Nilai kebebasan yang terwujud dalam kegiatan pembelajaran telah terlihat muncul di permukaan. Santri

memiliki kebebasan berpendapat, karena meski tidak semua ustadz memberi kesempatan untuk bertanya, telah muncul beberapa ustadz/*qari'* yang mentradisikan pola pembelajaran yang mengaktifkan santri. Kebebasan berpendapat secara tertulis juga telah mendapatkan akses, karena pesantren telah memiliki media, buletin Krekes.

Kedua, terkait dengan nilai menghargai orang atau kelompok lain. Nilai menghargai orang atau kelompok lain, yang biasanya tercermin dari adanya perbedaan pendapat sudah tampak dalam proses pembelajaran. Santri tidak lagi dipandang sebagai sosok yang tidak memiliki potensi, sehingga telah ada beberapa ustadz yang memaklumi ketika santri memiliki pandangan yang berbeda dengan dirinya. Di luar kegiatan pembelajaran juga telah terjadi pembauran yang sangat akrab antara santri senior dengan yunior, bahkan antara santri yang telah menjadi pembantu kiai (ustadz/*qari'*) dengan yang masih baru tinggal bersama dalam satu kamar, dengan tanpa membedakan daerah asal santri.

Ketiga, terkait dengan nilai kesetaraan. Perlakuan kiai terhadap semua santri sama, terutama dalam hal pendidikan dan tempat pemondokan. Kepada semua santri diterapkan tata tertib yang sama. Tidak ada perlakuan istimewa terhadap santri keturunan kiai, terkecuali yang masih ada ikatan kekerabatan keluarga kiai pengasuh, dan bukan dalam masalah pendidikan, pondokan maupun tata tertib.

Keempat, terkait dengan nilai kerja sama. Dalam kegiatan pembelajaran di pesantren As-Salafiyyah, kerja sama antar santri untuk menyelesaikan suatu masalah nampaknya belum kelihatan. Kerja sama hanya terlihat dalam kegiatan *baḥsul masâ'il* yang diselenggarakan rutin setiap minggu. Adapun di luar pembelajaran kerja sama antar santri dalam menyelesaikan pekerjaan bersama masih sangat kental. Misal kerja sama dalam mengelola Organisasi Santri As-Salafiyyah (OSA), penerbitan, dan kerja bakti dalam pembangunan pesantren.

Kelima, nilai persaingan. Nilai persaingan dalam kegiatan pembelajaran hanya tercermin dalam ujian (*imtiḥân*). Selain itu, meski secara tidak langsung, pengurus pesantren juga selalu memilih santri yang mahir dalam membaca kitab untuk mengikuti lomba membaca kitab. Hal tersebut sedikit banyak memotivasi santri untuk menjadi yang terbaik, sehingga bisa mewakili pesantren dalam setiap perlombaan yang

ditawarkan.

Keenam, nilai kepercayaan. Nilai kepercayaan dalam pembelajaran terlihat dari diberinya kesempatan kepada para santri senior untuk menjadi *qari'*/ ustadz. Dengan status tersebut mereka mendapatkan kepercayaan dari kiai untuk menangani kegiatan pembelajaran pada jenjang yang lebih rendah. Sedangkan di luar kegiatan pembelajaran, nilai kepercayaan terlihat dari adanya pengiriman santri senior ke wilayah desa bina yang membutuhkan. Tetapi untuk tugas ini, hanya sebagian kecil saja dari santri yang diberi kepercayaan.

Pada pesantren Nurul Ummah, perwujudan dari keenam nilai demokrasi relatif mendapatkan media yang paling luas. *Pertama*, terkait dengan nilai kebebasan. Nilai kebebasan telah terwujud dalam kegiatan pembelajaran. Santri memiliki kebebasan berpendapat, karena sering diberi kesempatan untuk bertanya, dimotivasi dengan pertanyaan, atau bahkan diminta untuk berdiskusi. Kebebasan berpendapat secara tertulis juga mendapatkan akses yang sangat luas, karena banyaknya media yang dimiliki pesantren.

Kedua, terkait dengan nilai menghargai orang atau kelompok lain. Tidak jauh berbeda dengan nilai kebebasan, nilai menghargai orang atau kelompok lain, yang biasanya tercermin dari adanya perbedaan pendapat begitu tampak dalam proses pembelajaran. Santri dipandang sebagai sosok yang telah memiliki potensi, sehingga sering diberi kesempatan untuk mencurahkan pengalamannya, sementara ustadz melakukan pendampingan dan pembimbingan. Di luar kegiatan pembelajaran juga terjadi pembauran yang sangat akrab antara santri senior dengan yunior, meski diakui bahwa pembauran tidak terjadi antara santri pengurus dengan santri bukan pengurus.

Ketiga, terkait dengan nilai kesetaraan. Perlakuan kiai terhadap santri umum dengan santri keturunan kiai dalam hal pendidikan, tidak ada perbedaan. Kepada semua santri, pengurus pesantren menetapkan tata tertib secara ketat. Siapapun yang melanggar akan mendapatkan sangsi atau hukuman. Baik santri keturunan orang biasa maupun keturunan kiai tidak diberlakukan sebutan atau panggilan yang berbeda.

Keempat, terkait dengan nilai kerja sama. Dalam kegiatan pembelajaran di pesantren Nurul Ummah, kerja sama antar santri untuk menyelesaikan

suatu masalah selalu diberikan. Kerja sama tidak hanya terlihat dalam musyawarah kitab tetapi juga dalam diskusi. Di luar pembelajaran kerja sama antar santri dalam menyelesaikan pekerjaan bersama masih sangat tampak. Apalagi di pesantren Nurul Ummah ada berbagai lembaga yang telah dimunculkan, seperti: Majalah Tilawah, Buletin Mascott, LP2M, Badan Usaha Milik Pesantren (BUMP), dan lain-lain.

Kelima, nilai persaingan. Nilai persaingan dalam kegiatan pembelajaran hanya tercermin dalam ujian (*imtiḥân*). *Imtiḥân* menjadi ajang persaingan santri, karena pengurus pesantren selalu memberikan penghargaan kepada santri yang berprestasi. Di luar pembelajaran persaingan terlihat dari kegiatan komplek, di mana masing-masing penghuni komplek biasanya akan menampilkan keahlian atau ketrampilan dalam berbagai kegiatan lomba yang diselenggarakan dalam pekan *akhirissanah*.

Keenam, nilai kepercayaan. Nilai kepercayaan dalam pembelajaran terlihat dari diberinya kesempatan kepada para santri senior untuk menjadi *qari'*/ ustadz. Dengan status tersebut mereka mendapatkan kepercayaan dari kiai untuk menangani kegiatan pembelajaran pada jenjang yang lebih rendah. Sedangkan di luar kegiatan pembelajaran, nilai kepercayaan terlihat dari adanya pengiriman santri senior ke wilayah desa bina yang membutuhkan. Tetapi untuk tugas ini, nampaknya tidak diwajibkan bagi seluruh santri, melainkan hanya bagi para santri yang bergabung dalam LP2M.

Pada pesantren PUTM, perwujudan dari keenam nilai demokrasi relatif cukup baik. *Pertama*, terkait dengan nilai kebebasan. Nilai kebebasan yang terwujud dalam kegiatan pembelajaran telah muncul di permukaan. Santri memiliki kebebasan berpendapat, karena sering diberi kesempatan untuk bertanya atau dipancing dengan pertanyaan. Kebebasan berpendapat secara tertulis juga mendapatkan akses yang sangat baik, karena santri sering diminta untuk membuat makalah. Bahkan melalui mata kuliah Manhaj Tarjih santri dibimbing untuk menjawab secara tertulis berbagai pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat.

Kedua, terkait dengan nilai menghargai orang atau kelompok lain. Dengan seringnya penggunaan metode tanya jawab dan diskusi, maka secara otomatis santri PUTM dilatih untuk mau mendengarkan pendapat orang lain. Santri dipandang sebagai sosok yang telah memiliki

potensi, sehingga sesekali diminta untuk mengungkapkan pandangannya yang mungkin berbeda antara satu dengan lainnya. Di luar kegiatan pembelajaran juga terjadi pembauran yang sangat akrab antara santri yang berasal dari berbagai daerah. Hanya saja, antara santri yang senior dengan yunior tidak dibaurkan dalam satu kamar.

Ketiga, terkait dengan nilai kesetaraan. Perlakuan kiai terhadap santri sama, tidak ada pembedaan antar santri. Apalagi di kalangan Muhammadiyah penghargaan kepada seseorang tidak ditujukan kepada keturunan, tetapi lebih kepada prestasi yang dihasilkan.

Keempat, terkait dengan nilai kerjasama. Dalam kegiatan pembelajaran di pesantren PUTM, kerja sama antar santri untuk menyelesaikan suatu masalah sering diberikan. Selain kerja sama dalam kegiatan *muraja'ah*, santri melalui mata kuliah Manhaj Tarjih juga dilatih bekerjasama dalam menjawab pertanyaan umat. Adapun di luar pembelajaran kerjasama antar santri dalam menyelesaikan pekerjaan bersama tercermin dalam kegiatan Muballigh Hijrah, kegiatan IMTM, dan IMM.

Kelima, nilai persaingan. Nilai persaingan dalam kegiatan pembelajaran hanya tercermin dalam ujian (*imtiḥân*). Tidak sedikit para santri yang setamat dari PUTM berkeinginan melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi. Maka persaingan untuk mendapatkan nilai yang terbaik senantiasa terjadi dalam kegiatan pendidikan di PUTM.

Keenam, nilai kepercayaan. Nilai kepercayaan dalam pembelajaran terlihat dari diberinya kesempatan kepada para santri untuk membuat tugas penulisan makalah atau menjawab pertanyaan umat melalui perkuliahan Manhaj Tarjih. Sedangkan di luar kegiatan pembelajaran, nilai kepercayaan terlihat dari adanya pengiriman santri senior ke wilayah desa bina melalui program Muballigh Hijrah. Untuk tugas ini, semua santri bahkan terlibat dalam penanganan desa bina. Bahkan setelah selesai teori, para santri juga diberi kepercayaan untuk mengabdikan ilmunya pada lembaga-lembaga milik Muhammadiyah, baik lembaga pendidikan maupun lembaga sosial.

Untuk lebih jelasnya, perbedaan perwujudan nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pada empat pesantren di atas, dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel Perwujudan Nilai-nilai Demokrasi

No.	Nilai-nilai Demokrasi	Perwujudan Nilai-nilai Demokrasi			
		As-Sa'du	**As-Salafiyah**	**Nurul Ummah**	**PUTM**
1.	**Kebebasan:** Berpendapat	• Musyawarah kitab, • *Baḥsul masâ'il,* • Rapat pengurus, • *Żiba'* kubro	• Musyawarah kitab, • *Baḥsul masâ'il,* • Rapat pengurus, • Buletin *Krekes*, • Majalah Dinding • Dialog dengan tokoh	• Musyawarah kitab, • *Baḥsul masâ'il,* • Diskusi dalam pembelajaran, • Rapat pengurus, • Majalah *Tilawah* • Buletin *Mascot*, • Majalah Dinding, • Koran Nurul Ummah, • Diskusi kelas, • Dialog dengan tokoh • Melalui makalah, • Pidato	• Musyawarah kitab, • Tanya jawab dalam pembela-jaran • Rapat santri dengan pengurus , • Dialog dengan tokoh • Melalui makalah
	Berpartisipasi	• Menangani keuangan pesantren, • Pilihan keputusan	• Diberdayakan dalam pembelajaran, • Menangani keuangan pesantren, • Pilihan keputusan	• Diberdayakan dalam pembelajaran, • Menangani keuangan pesantren, • Pilihan keputusan • Memilih lurah pondok	• Diberdayakan dalam pembelajaran, • Pilihan keputusan

	Berkelompok		• Organisasi Santri As-Salafiyyah • Boleh belajar formal atau berorganisasi di luar pesantren asal menetapi jadwal diniyah	• Ikatan Santri Nurul Ummah, • Sanggar Sangkal, • boleh belajar atau berorganisasi di luar pesan-tren asal menetapi jadwal *diniyah*	• Boleh aktif di Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah tetapi tidak boleh belajar for-mal di luar pesantren • Ikatan Mahasiswa Tarjih Muhammadiyah
	Berekspresi	• Kesenian (żiba', berzanji)	• Kesenian (żiba', berzanji, ṣalawatan, burdah)	• Kesenian (żiba', berzanji, ṣalawatan, sanggar/teater, sastra)	• -
2.	**Menghargai Orang /Kelom-pok lain**	• Musyawarah kitab, • *Baḥṡul masâ'il,* • Rapat,	• Musyawarah kitab • Diskusi, • *Baḥṡul masâ'il*, • Rapat pengurus, • Pemuatan artikel kontroversial, • Kajian perbandingan mazhab	• Musyawarah kitab • Diskusi, • *Baḥṡul masâ'il*, • Rapat pengurus, • Pemuatan artikel kontroversial, • Kajian per-bandingan mazhab	• Diskusi, • Rapat dengan pengurus, • Manhaj Tarjih • Kajian per-bandingan mazhab

3.	**Kesetaraan**	• Santri lama (termasuk pengurus) dengan santri baru dibaurkan tetapi per-daerah asal • Hanya ada santri laki-laki	• Santri diperlakukan sama, santri lama (termasuk pengurus) dengan santri baru dibaurkan tanpa melihat asal daerah • Ada santri laki-laki dan perempuan • Wacana gender melalui diskusi • Tidak ada perbedaan panggilan santri keturunan kiai dengan bukan keturunan kiai	• Santri diperlakukan sama • Ada santri laki-laki dan perempuan • Santri lama yang bukan pengurus dengan santri baru dibaurkan tanpa melihat asal daerah • Wacana gender melalui diskusi • Untuk santri putra tidak ada perbedaan panggilan santri keturunan kiai dengan bukan keturunan kiai	• Tidak ada pembeda asal santri • Hanya ada santri laki-laki, • Santri dibaurkan tanpa melihat asal daerah, tetapi per-angkatan • Tidak ada perbedaan panggilan santri keturunan kiai dengan bukan keturunan kiai
4.	**Kerja-sama**	• Musyawarah kitab, • Masjid Bina hanya bagi santri senior, • Pembangunan pesan-tren	• Musyawarah kitab, • Desa Bina bagi santri senior, • Pembangun-nan pesan-tren, • LABFA	• Musyawarah kitab, • Diskusi kelompok, • Desa Bina bagi santri yang terlibat di LP2M • CDP, • Pembangunan pesantren	• *Muraja'ah* • Desa bina, • Muballigh Hijrah bagi semua santri • CDP
5.	**Persaingan**	• Ujian, • Penampilan kelompok żiba' antar kompleks •	• Ujian • Lomba keagamaan	• Ujian, • Santri berprestasi akademik • Lomba keagamaan	• Ujian

6.	**Kepercayaan**	• Santri senior direkrut menjadi *qari'*/ustadz • Menangani Masjid Bina secara individual, • Santri seni-or direkrut menjadi pengurus, • Menangani keuangan pesantren	• Santri senior direkrut menjadi *qari'*/ ustadz Menangani Desa Bina secara kolektif, • Santri seni-or direkrut menjadi pengurus • Menangani Penerbitan, • Menangani keuangan pesantren, • Menangani program paket C	• Santri senior direkrut menjadi *qari'*/ ustadz • Menangani Desa Bina secara kolektif melalui LP2M, • Santri senior direkrut menjadi pengurus, • Kopontren, Penerbitan (BUMP), • Menangani keuangan pesantren, • Menangani rekrutmen ustadz. • Menangani Asrama santri pelajar (MTs, MA) • Menangani pengelolaan pendidikan formal (MTs, MA)	• Menangani Desa Bina melalui program Muballigh Hijrah dari PWM secara kolektif. • Pengabdian wajib di lembaga binaan selama 4 tahun

Dari uraian panjang dan juga tabel yang disajikan di atas menunjukkan bahwa pada empat pesantren obyek penelitian cukup kondusif bagi tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi. Pada keempatnya, dengan kadarnya yang relatif, nilai-nilai demokrasi telah tumbuh meskipun baru secara alamiah. Artinya tumbuh kembangnya nilai-nilai tersebut tidak secara spesifik dirancang atau di program. Nilai-nilai tersebut seolah tumbuh mengalir seiring dengan perubahan yang terjadi pada pesantren ketika berpapasan dengan arus deras perubahan sosial yang terjadi baik di tingkat lokal, nasional, maupun internasional.

Oleh karena tumbuh kembangnya tidak melalui sebuah proses rekayasa, melainkan secara alamiah, maka perwujudan dari nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren belum optimal. Seperti kasus di pesantren As-Sa'du, perwujudan nilai-nilai demokrasi di sana ada kemungkinan berjalan lamban disebabkan kurangnya kontak atau hubungan pesantren dengan dunia luar, terutama perguruan tinggi. Penanganan wilayah binaan sebagai media pemberian kepercayaan kepada santri, mungkin akan hilang dari permukaan karena tidak ditangani secara kolektif.

Berbeda halnya dengan pesantren As-Salafiyyah, Nurul Ummah dan PUTM. Pada ketiga pesantren tersebut, relatif memiliki hubungan atau komunikasi yang intens dengan perguruan tinggi, baik melalui para santri maupun para ustadz, sehingga tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi akan berjalan lebih cepat.

Namun demikian, baik pesantren As-Salafiyyah dan PUTM, masing-masing memiliki kelemahan di samping kelebihan. Pada pesantren As-Salafiyyah partisipasi santri dalam memilih pimpinan (lurah) pondok sampai saat ini belum pernah terwujud. Lurah pondok selalu ditunjuk kiai pengasuh, bukan oleh para santri. Oleh karenanya posisi lurah pondok selalu di pegang oleh putra (kerabat) kiai pengasuh.

Pada PUTM partisipasi santri dalam pengelolaan keuangan, tampaknya juga sulit terwujud. Sebab pola pendidikan di PUTM, meski di satu sisi mirip dengan pesantren, tetapi di sisi lain juga mirip dengan lembaga pendidikan formal. Di PUTM status santri akan berakhir manakala telah menyelesaikan paket pendidikannya. Tidak ada santri yang tetap tinggal di pesantren untuk membantu dan membaktikan ilmunya pada pesantren,

sebagai wujud balas jasa atas kebaikan kiai. Kalaupun ada, jumlahnya dibatasi oleh lembaga. Selain itu, statusnya juga sudah bukan santri yang masih menuntut ilmu, tetapi sudah menjadi staf administrasi.

Kemudian, baik pada pesantren As-Salafiyyah maupun Nurul Ummah, adanya keakraban yang tercipta di kalangan para santri, jika ditelusur lebih jauh terkadang memunculkan kebiasaan buruk yang justru bertentangan dengan nilai demokrasi, khususnya nilai menghargai orang lain. Hal tersebut tercermin dari masih adanya perilaku *ghasab* atau menggunakan milik orang lain tanpa ijin, seperti hak miliknya sendiri. Kebiasaan tersebut jika berlarut-larut dibiarkan justru bisa menjadi bagian dari kepribadian, yakni kepribadian kurang peka terhadap hak orang lain, karena kurang menghargai *privasi*.[196]

Pada pesantren As-Salafiyah, Nurul Ummah, dan juga As-Sa'du, tradisi kritik yang dialamatkan kepada pimpinan pesantren (kiai pengasuh) juga tidak bisa terwujud. Seolah kiai pengasuh adalah sosok yang tidak bisa disentuh oleh kritik, sehingga apapun yang dilakukan kiai pengasuh seakan terlepas dari sorotan kritik para santri. Kritik santri sebagai wujud dari kebebasannya untuk mengeluarkan pendapat baik dalam bentuk kritik-evaluatif maupun saran-konstruktif lebih banyak terarah kepada persoalan-persoalan kebijakan pendidikan, kondisi pendidikan, persoalan santri, atau persoalan-persoalan lain yang terkait dengan keilmuan atau sosial di luar pesantren.

Terlepas dari semua itu, nilai-nilai demokrasi yang telah muncul di pesantren dengan keragaman intensitasnya perlu mendapat perhatian, baik dari kalangan internal maupun eksternal pesantren. Jika tidak, maka nilai-nilai tersebut jelas tidak akan bisa tumbuh kembang secara optimal.

C. Faktor Pendukung Aktualisasi Nilai-nilai Demokrasi di Pesantren

Gambaran tentang aktualisasi nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren, membuktikan bahwa nilai-nilai demokrasi ternyata dapat tumbuh dan berkembang di pesantren. Tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi pada empat pesantren obyek penelitian tidak terlepas faktor internal dan eksternal pesantren. Karena jika dikaji secara mendalam, benih-benih

196 Machasin, "Respon Pesantren Terhadap Civic Values" *Makalah* Public Hearing Pengembangan Pesantren di Hotel Sahid Yogyakarta yang diselenggarakan oleh PPIM UIN Jakarta, Puskadiabuma UIN Yogyakarta dan Danida pada tanggal 31 Mei-1 Juni 2005.

demokrasi sebenarnya telah muncul pula dalam kitab-kitab yang dikaji di pesantren.

Sebagaimana diakui M. Amin Haedar dan Abdullah Hanif, bahwa dalam kitab *Ta'lim al-Muta'allim* karya Syekh az-Zarnuji disebutkan *muṭâraḥah sa'atin khairun min tikrâri sahrin* (mengkaji persoalan secara kolektif sesaat lebih bermakna ketimbang mengkaji persoalan secara personal sebulan), yang mengandung pengertian bahwa curah pendapat, *udar* masalah (*muṭâraḥah*), atau musyawarah dalam mengkaji masalah akan lebih berhasil dibanding dengan mengulang-ulang pelajaran secara personal. Ini menunjukkan bahwa materi kajian di pesantren sebenarnya juga memuat benih-benih nilai demokrasi. Benih-benih tersebut akan tumbuh dan berkembang atau sebaliknya, sangat tergantung pada pembaca, penafsir dan penyampai nilai kandungan kitab tersebut.[197]

Selain muatan dalam kitab yang dikaji, tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren tidak terlepas dari beberapa faktor. Faktor-faktor tersebut adalah, sebagai berikut:

1. Kesadaran Pentingnya Humanisasi Pendidikan

Humanisme, menurut Alan von Altendorf dan Theresa, dalam artikelnya "ISMS: A Comprendium of Concepts, Doctrines, Traits, and Beliefs", sebagaimana dikutip Anis Malik Thoha, adalah : (a) suatu gerakan kebangkitan kultural dan pemikiran yang menegaskan cita dan *concerns* sekuler yang lahir sebagai akibat kajian-kajian literatur, seni dan budaya Yunani Kuno dan Roma; (b) suatu metode berpikir yang menjadikan *interes* atau *maslahat* dan nilai-nilai humanis sebagai luar biasa penting dan di atas segala-galanya; (c) suatu sistem filsafat yang memfokuskan *concern*nya pada *interes* atau *maslahat-maslahat* kemanusiaan.[198]

Humanisme berkembang menjadi gerakan lintas budaya dan universal, dalam arti berbagai sikap dan kualitas etis yang bertujuan membentengi martabat manusia. Manusia harus dihormati sebagai manusia seutuhnya tanpa memandang komunitas suku, agama maupun jenis kelamin.[199] Humanisme sangat membenci kekejaman. Tidak

197 M. Amin Haedar dan Abdullah Hanief, (Ed.), *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* (Jakarta: IRD Press, 2004), hlm. 146-147.

198 Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 52.

199 Frans Magnis-Suseso, "Humanisme Religius vs Humanisme Sekuler?" dalam Hasan Hanafi dkk., *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Semarang-

bertindak kejam artinya tidak menyakiti orang lain kecuali ada ijin untuk melakukannya, baik secara fisik yaitu dengan melukainya, maupun secara psikologis yaitu dengan mempermalukan atau memandang rendah kepadanya. Frans Magnis Suseno, mengutip Richard Rorty, menyatakan bahwa "hal yang paling buruk yang mungkin kita perbuat pada orang lain adalah kekejaman"[200]

Dalam pandangan Islam, humanisme harus dipahami sebagai suatu konsep dasar kemanusiaan yang tidak berdiri dalam posisi bebas. Ini mengandung pengertian bahwa makna atau penjabaran arti "memanusiakan manusia" itu harus selalu terkait secara teologis.[201]

Humanisasi adalah proses memanusiakan manusia. Humanisasi pendidikan berarti proses pendidikan yang memperlakukan peserta didik sebagai individu yang memiliki kemampuan, perasaan, dan ketrampilan. Salah satu fungsi institusi pendidikan adalah menumbuhkembangkan subyek didik ke tingkat yang normatif lebih baik, dengan cara/jalan yang baik, serta dalam konteks yang positif.

Menurut Paulo Freire, secara fitrah manusia adalah pelaku atau subyek, bukan penderita atau obyek. Sebagai subyek, manusia adalah pelaku yang sadar, yang bertindak mengatasi dunia serta realitas yang menindasnya. Dunia dan realitasnya bukan sesuatu yang ada dengan sendirinya. Manusia harus menggeluti dunia dan realitas dengan sikap kritis dan kreatif. Untuk itu manusia perlu memahami keberadaan dirinya. Di sisi lain pendidikan harus berorientasi pada pengenalan realitas diri manusia dan mendekatkan manusia dengan realitas sekitarnya.[202]

Humanisasi pendidikan merupakan upaya untuk menyiapkan generasi yang memiliki kecerdasan intelektual, emosional, dan spiritual, bukan sebaliknya yakni manusia yang pasif dan tidak mampu mengatasi persoalan yang dihadapi. Humanisasi pendidikan dapat dicermati dari beberapa penemuan model pembelajaran yang humanis seperti *humanizing of the classroom*, *active learning*, *quantum learning*, *quantum teaching*, dan *the*

Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang Bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 211.

200 Frans Magnis-Suseso, "Humanisme Religius vs Humanisme Sekuler?", hlm. 211.

201 Abu Hatsin, "Kata Pengantar" dalam Hasan Hanafi dkk., *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Semarang-Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang Bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2007), hlm. ix.

202 Lihat, Paulo Freire, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan Pembebasan*, ter. Agung Prihantoro dan Fuad Arif Fudyartanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 123-128.

accelerated learning.

Ada beberapa prinsip tentang manusia yang dapat dijadikan landasan bagi kepentingan pendidikan Islam yang humanis. *Pertama*, manusia (peserta didik) adalah makhluk termulia dibanding makhluk lain seperti malaikat, jin, setan, dan hewan, karena itu dalam proses pendidikan, dibutuhkan strategi pembelajaran yang memanusiakan manusia. *Kedua*, manusia memiliki kemampuan berfikir dan permenungan. Ia dapat menjadikan alam sekitarnya sebagai objek renungan, pengamatan, dan arena tempat menimbulkan perubahan yang diinginkan. *Ketiga*, ada perbedaan perseorangan. Yakni bahwa masing-masing manusia memiliki ciri khas tersendiri berdasarkan potensi yang dimilikinya, baik lahir maupun batin. *Keempat*, manusia dalam kehidupannya dipengaruhi dan bersosialisasi dengan faktor-faktor bawaan dan alam lingkungan, terutama lingkungan sosial, oleh karenanya manusia membutuhkan sosialisasi di antara mereka untuk mengembangkan diri. *Kelima*, manusia dalam kebebasannya memiliki kemampuan mengolah spiritualitasnya untuk dapat menyadari eksistensi Tuhan.[203]

Menurut Djohar, penyelenggaraan pendidikan yang memiliki kecenderungan ke arah hasil yang lebih baik adalah jika pendidikan tersebut: (1) berguna bagi kepentingan peserta didik; (2) dirasa nyaman bagi peserta didik; (3) mempunyai muatan transformatif bagi kehidupan anak, baik pribadi maupun sosial ekonomi; dan (4) manusiawi, bebas dari penindasan dan tekanan terhadap peserta didik. [204]

Kekerasan pendidikan yang sering mewujud baik dalam bentuk kekerasan fisik maupun non fisik, sebagaimana yang diterapkan di pesantren pada masa lalu, nampaknya semakin berubah menuju perlakuan yang semakin humanis. Kondisi tersebut setidaknya dapat diketahui dari pengakuan pengurus maupun santri senior pada pesantren yang diteliti. Di pesantren As-Salafiyyah Mlangi misalnya, Kiai Abdullah Hasan mengungkapkan, bahwa saat ini pesantren tersebut sudah tidak menerapkan hukuman fisik pada para santri yang melanggar. Menurutnya, selama santri masih mau dibina maka akan terus diupayakan

203 Abd. Rachman Assegaf, "Kondisi dan Pemicu Kekerasan dalam Pendidikan" dalam *Jurnal Perta Edisi 2* (Direktorat PTAI: www.ditpertais.net/jurnal), akses Juli 2008.

204 Djohar, "Praksis Pendidikan Berwawasan Ekologi" dalam Sindhunata (ed.), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan: Demokratisasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 113.

pembinaan. Tetapi kalau sudah berkali-kali diberi pembinaan tetapi tidak juga berubah, maka jalan terakhir santri bersangkutan akan dikembalikan kepada orangtua santri. Sebaliknya, hukuman yang diberikan kepada santri justru hukuman yang sifatnya edukatif. Misal, ketika santri tidak mau mengaji maka ia akan dihukum dengan cara disuruh belajar; atau ketika santri tidak mengikuti kegiatan *mujahadah* maka santri bersangkutan akan disuruh menghafal.

> Menurut saya, kalau pesantren itu punya tatanan, maka tatanan tersebut harus punya dampak pendidikan. Kalau dulu pendekatan hukuman yang digunakan di pesantren mungkin lebih banyak didasarkan pada pertimbangan praktis, terlalu fiqh sentris, sehingga ketika ada santri yang mencuri, maka hukumannya "digebuki" (dipukul).[205]

Izkayati Rohmana juga mengakui, bahwa selama menjadi santri sampai menjadi *qari'*, tidak pernah mendapatkan adanya hukuman fisik yang diterapkan di pesantren As-Salafiyyah. Yang ada adalah hukuman dalam bentuk belajar, membersihkan kamar mandi atau mengepel lantai. Denda hukuman dalam bentuk uang juga tidak ada.

Perlakuan terhadap santri baru yang kurang manusiawi seperti melalui aktivitas "gojlokan" yang tidak mendidik juga tidak diberlakukan di pesantren As-Salafiyyah. Santri baru bahkan dibaurkan dengan santri lama agar bisa mendapatkan bimbingan belajar melalui pembauran model demikian. Santri baru akan belajar berkenalan dan bermasyarakat.

Kiai Mawardi, dalam salah satu *moment ziba' kubra* di pesantren As-Sa'du berpesan kepada para santrinya, terutama kepada bagian keamanan agar tidak mudah menerapkan hukuman fisik kepada santri yang dianggap melanggar aturan. Beliau menceritakan pengalaman yang menimpa salah seorang kawannya, yang ketika sama-sama belajar di pesantren menjadi seksi keamanan. Ketika ada pencuri (santri) yang tertangkap, petugas keamanan marah-marah dan "nggebuki" (memukul-mukul), sampai santri tersebut akhirnya meninggal.

> "Coba bayangkan, bagaimana sedihnya orang tua santri yang anaknya meninggal. Beliau memasukkan anaknya ke pesantren agar menjadi baik, tetapi ketika di pesantren hanya karena mencuri kemudian dipukuli sampai akhirnya meninggal. Kasus semacam itu akhirnya

205 Hasil wawancara dengan Kiai Abdullah Hasan, Maret 2007.

mengesankan bahwa pesantren itu sadis, kejam, tidak manusiawi. Maka kamu semua yang taat peraturan. Kalau benar-benar tidak punya uang, jangan mencuri. Bilang saja sama saya, nanti saya kasih. Kalau tidak ada kepentingan yang benar-benar mendesak, jangan keluar dari lingkungan pesantren. Lebih baik tidur. Kalau pingin makan ya masak, makan. Saya tidak sampai hati jika ada santri digebuki atau disiram pakai air *peceren* (limbah)".[206]

Demikian halnya pada pesantren Nurul Ummah. Hukuman fisik juga tidak ditemukan. Menurut pengakuan santriwati di PPNU, hukuman terhadap pelanggaran yang dilakukan oleh santri biasanya berupa denda, yang bisa berbentuk membayar uang, membelikan alat tulis atau kebersihan dan piket kebersihan, tergantung pada macam pelanggaran yang dilakukan. Jika santri tidak mengikuti kegiatan belajar selama tiga kali biasanya akan dikenakan denda membelikan spidol. Jika santri pergi meninggalkan pesantren tanpa ijin, juga akan dikenai denda membayar uang sebesar Rp.3000,- (semalam).[207]

Mohammad Wildan, mantan santri Nurul Ummah, juga mengungkapkan bahwa hukuman fisik tidak ditemukan lagi di pesantren Nurul Ummah. Hukuman yang diterapkan lebih banyak mengandung nilai pendidikan. Ia mencontohkan dirinya yang pernah dihukum untuk mengikuti shalat jama'ah *rawatib* di masjid Al-Faruq PPNU selama 40 hari, akibat sering tidak mengikuti kegiatan pembelajaran di MDNU. Hal demikian juga dibenarkan Arif Saefudin. Menurutnya, hukuman fisik tidak diberlakukan di pesantren Nurul Ummah. Yang ada hanya hukuman bersih-bersih lingkungan, itu pun diterapkan bagi santri yang melakukan pelanggaran berat.[208]

Esensi pendekatan humanistis (religius) adalah mengajarkan keimanan tidak semata-mata merujuk teks kitab suci, tetapi melalui pengalaman hidup dengan menghadirkan Tuhan dalam mengatasi persoalan kehidupan individu dan sosial. Menurut Brubacher, para pendidik agama yang humanis cenderung melakukan pendekatan kepada Tuhan melalui pengalaman manusia. Seorang yang benar-benar beriman

206 Hasil pengamatan terlibat dalam kegiatan *z\iba' kubro* di pesantren As-Sa'du Gunungcilik, April 2007.

207 Hasil wawancara dengan Musyrifah dan Nargis Tsurayatul Ummah, santriwati pesantren Nurul Ummah Kotagede, Mei 2007.

208 Hasil wawancara dengan Arif Saefudin, santri pesantren Nurul Ummah, Mei 2008.

kepada Tuhan, ia menguji pemahamannya tentang Tuhan melalui pengalamannya sendiri.[209]

Kesadaran akan pentingnya humanisasi pendidikan akan mendorong pada terciptanya suasana hubungan antar pengasuh, kiai, ustadz dan santri yang penuh dengan cinta dan kasih sayang. Misi pendidik pesantren adalah mencerdaskan santri, bukan membodohkan. Misi tersebut membutuhkan landasan, yaitu rasa cinta dengan tanpa melihat latar belakang santri. Proses pencerdasan juga harus berangkat dari filosofis pendidik, bahwa santri adalah individu memiliki beberapa kemampuan dan ketrampilan. Kesadaran tersebut dalam perkembangan berikutnya juga akan memunculkan pengakuan dan kepercayaan terhadap potensi atau kemampuan yang dimiliki santri. Pendidik di pesantren seyogyanya tidak memandang santri dengan sebelah mata, tidak sepenuh hati, atau memandang rendah kemampuan santri.[210]

2. Kesadaran akan Perubahan Sosial dan Sikap Akomodatif Pesantren

Perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap dan pola peri kelakuan di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat.

Perubahan sosial terus berlangsung selama masih ada kehidupan. Perubahan sosial terjadi dalam masyarakat disebabkan oleh berbagai macam faktor, seperti globalisasi, modernisasi, kemajuan ilmu dan teknologi, penafsiran terhadap ajaran agama, dan sebagainya. Perubahan sosial tidak jarang melahirkan kompromi-kompromi. Dalam dunia pendidikan pesantren, modifikasi yang muncul sebagai akibat dari kompromi tersebut dalam pengertian tertentu bisa diartikan sebagai pergeseran orientasi pesantren dari kecenderungan model pendidikan keagamaan atau kajian atas ilmu-ilmu keislaman secara ketat ke arah pengajaran ilmu-ilmu keislaman yang bersifat terbuka dan akomodatif terhadap perubahan.

Setidaknya dalam kurun waktu sekitar tiga dasa warsa terakhir,

209 Lihat, Ahmadi, *Ideologi Pendidikan Islam, Paradigma Humanisme Teosentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm.194.

210 Lihat, Abdurrahman Mas'ud, *Menggagas Format Pendidikan Non Dikotomik: Humanisasi Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 194.

pesantren tidak lagi menjadi institusi pendidikan keagamaan yang berada di pinggir perubahan sosial. Ia telah mengalami metamorfosis dan dalam perjalanannya terus menerus mencari bentuk atau menyesuaikan model kependidikan dengan tuntutan zaman. Mereka yang berada dalam komunitas pesantren, dengan kesederhanaannya mencoba menerjemahkan perubahan sosial dalam perspektif keunikan dan kekhasan yang dimilikinya.

Sebagaimana diungkapkan Hasyim Muzadi, bahwa sulitnya membendung dinamika sosial, politik dan budaya menuntut para ulama untuk membuka koridor pikirannya secara cerdas untuk menyelamatkan umat dari kebingungan dan kebimbangan. Mereka mencoba menawarkan alternatif yang diorientasikan pada kepastian normatif atas problem yang dihadapi umat. Kondisi tersebut sekaligus menunjukkan bahwa selama ini anggapan "pintu ijtihad" telah tertutup atau terlarang tidaklah benar. Semangat untuk terus menerus mencari dalil-dalil dan mengujinya seiring dengan kasus-kasus yang terjadi di tengah masyarakat tidaklah pernah padam dan terus diaktualkan. Komunitas ulama tidak mendiamkan umat kehilangan pijakan yuridis atas problem yang dihadapinya.[211]

Jika dicermati secara seksama, sebenarnya pesantren sejak dulu telah memiliki wadah khusus untuk mengembangkan intelektualitas para santri, seperti: *baḥṡul masâ'il, munâḍarah*, dan *musyawarah kitâb*. Melalui forum tersebut santri dapat berlatih untuk berinteraksi dengan kitab kuning secara lebih baik untuk selanjutnya menjadikan kitab tersebut sebagai rujukan dalam mencermati berbagai problem sosial dan keagamaan.

Keberadaan forum semacam *baḥṡul masâ'il* sebenarnya menunjukkan hadirnya dinamika intelektual dalam tubuh pesantren. Melalui forum tersebut berbagai permasalahan kontemporer yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dapat dibahas secara kolektif. Meski diakui bahwa kadang forum *baḥṡul masâ'il* di pesantren lebih suka menangguhkan persoalan kontemporer disebabkan cara berpikir santri yang masih *linier*, dengan lebih mengutamakan ber*mazhab qauli* dari pada ber*mazhab manhaji*.

Menurut Ahmad Fikri, setidaknya ada tiga elemen yang mendorong

211 A. Hasyim Muzadi, "Fiqih Kontemporer" Pengantar dalam Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri Menjawab Problem Sosial Fenomena Bahsul Masa'il Pesantren Lirboyo Kediri* (Malang: UM Press, 2005), hlm. v

pesantren mau menerima perubahan. *Pertama*, tuntutan internal kelembagaan pesantren. Dengan posisinya yang berada di tengah masyarakat, sekalipun pesantren memiliki tradisi budaya yang berbeda dengan struktur sosial di luarnya, tetapi ia tetap tidak bisa menolak pengaruh yang berasal dari luar pesantren. Kondisi demikian sangat mudah dijumpai pada beberapa pesantren yang berada di perkotaan. Pesantren di perkotaan selain berupaya memperbaiki sistem pendidikan juga bersifat kompromistis terhadap kehidupan masyarakat setempat. *Kedua*, peran alumni pesantren yang telah mengenyam pendidikan luar pesantren mendorong pesantren melakukan upaya-upaya perbaikan dan pendefinisian peran mereka dalam keikutsertaannya memajukan dan mencerdaskan kehidupan bangsa. *Ketiga,* peran pengasuh pesantren (kiai) ikut menentukan corak dan karakteristik peran pesantren dalam perubahan sosial. Kiai dengan otoritas karismatiknya justru sering menampakkan peran yang lebih tinggi dibanding dengan dua elemen sebelumnya. Kebijakan pesantren, baik yang bersifat internal maupun eksternal, tidak bisa berlaku secara efektif apabila belum mendapatkan persetujuan dari kiai.[212]

Sebagai pemegang otoritas di pesantren, fungsi dan peran kiai pengasuh memang sangat dominan, sehingga bentuk dan pola-pola perubahan di pesantren seringkali mengikuti kehendak dan aktivitas kiainya. Kalau kiai ikut berpolitik sangat besar kemungkinan pesantren yang menjadi basis peran sosialnya dilibatkan sedemikian rupa. Dengan demikian intensitas, kapabilitas dan mobilisasi kiai merupakan sesuatu yang berperan besar dalam menentukan masa depan dan peran sosial pesantren dalam masyarakat.[213]

Namun demikian, sebagaimana dikatakan Muchtar Bukhori, untuk dapat melakukan fungsi-fungsi keulamaan seperti: membimbing umat untuk mengembangkan sikap yang sehat dan dewasa dalam menghadapi kenyataan terkait dengan ketertinggalan dalam berbagai hal; membimbing umat untuk mengembangkan tekad yang kuat untuk mengejar segenap ketinggalan yang terdapat dalam masyarakatnya; dan membimbing umat untuk mengejar ketertinggalan, kiai dituntut untuk membekali diri

212 Akhmad Fikri AF, "Narasi Ringan Tentang Pesantren" dalam Majalah *Tilawah* edisi I/Tahun V/1996, hlm. 48-49.

213 *Ibid.*, hlm. 49.

dengan tiga jenis pengetahuan dan kemampuan. *Pertama*, pengetahuan tentang agama Islam yang tersusun secara sistematis, baik pengetahuan mengenai Islam sebagai agama, sebagai ajaran keimanan, maupun mengenai Islam sebagai suatu kebudayaan *(civilization),* sebagai suatu cara hidup yang dikembangkan oleh berbagai jenis umat Islam di berbagai kawasan dunia, sepanjang zaman. *Kedua*, Pengetahuan tentang persoalan zaman yang ada dewasa ini, khususnya pengetahuan tentang persoalan-persoalan yang dihadapi oleh bangsa dan umat Islam Indonesia dewasa ini. *Ketiga*, Kemampuan untuk meramu suatu bagian dari pengetahuannya tentang agama Islam dengan pengetahuan tentang persoalan zaman dalam menyusun program bimbingan bagi umatnya, sehingga terwujud rangkaian kegiatan bimbingan yang dirasakan, mantap dan mengenai persoalan, oleh umat yang dibimbing.

Dengan adanya dinamika dalam masyarakat yang tampaknya menuju ke arah yang semakin kritis, maka santri perlu dikenalkan dengan sikap kritis. Meski di satu sisi santri dituntut memiliki kompetensi dalam penguasaan kitab, di sisi lain ia juga perlu mengetahui perkembangan di luar pesantren. Ibarat toko, pesantren seyogyanya menjadi toko serba ada, meskipun ia punya barang dagangan yang diunggulkan, tetapi barang dagangan yang lain juga tetap disediakan agar orang yang berkunjung tidak kecewa karena bisa melihat yang lain-lain.

Perkembangan masyarakat yang sedemikian pesat, menurut Kiai Abdullah Hasan dan ustadz Nurahman juga banyak mempengaruhi pesantren As-Salafiyyah. Menurut mereka pada awalnya pesantren As-Salafiyyah termasuk pesantren yang Syafi'i *maindit*, sehingga masyarakat di sekitarnya juga tidak jauh berbeda. Masyarakat memang tidak semuanya mengaji ke pesantren secara rutin, tetapi pengaruh pesantren corak pesantren cukup besar. Kiai pengasuh kalau mengeluarkan fatwa juga selalu mendasarkan fatwanya pada ulama-ulama atau kitab-kitab *syafi'iyah*. Tetapi dalam perkembangan berikutnya, terutama setelah yang banyak generasi muda bermunculan, landasan sudah semakin beragam. Misal, jika pada masa sebelumnya dalam menyelesaikan persoalan wakaf, masyarakat Mlangi bersikukuh dengan pandangan dari para ulama syafi'iyah, sekarang sudah mulai memudar. Hal tersebut menurut beliau dipengaruhi oleh wacana fiqh yang belakangan muncul, yang cenderung ke nuansa fiqh yang sudah agak sosial dan adaptif terhadap perkembangan

yang terjadi dalam masyarakat.[214]

Menurut ustadz Nurahman, meski kitab yang dikaji para santri semuanya bercorak *syafi'iyah*, tetapi pada tataran pemikiran mereka terbiasa dengan perdebatan dengan tetap menjunjung adab.

> Dulu pernah muncul perdebatan di antara anak-anak tentang bacaan *sayidina*, bacaan *qunut*, tentang *tahlil*, bahkan dulu pernah santri di sini ada yang menolak tahlil. Persoalan semacam itu biasa, tetapi kita berusaha memberikan penjelasan, atau kita ajak untuk berdiskusi. Mereka yang menolak bacaan *sayidina* tidak apa-apa, tetapi akan kita ajak untuk mendiskusikan masalah tersebut. Jadi tidak ada persoalan terkait dengan dinamika pemikiran.[215]

Gambaran di atas setidaknya menunjukkan bahwa anggapan negatif terhadap pesantren hancur dengan sendirinya manakala pesantren telah melakukan kompromi secara gradual di tingkat model dan aplikasi pendidikannya. Ketika pesantren mau bersikap kompromi terhadap model-model pendidikan modern, misalnya, dengan sendirinya ia telah melakukan semacam modifikasi terhadap sistem pengajaran yang selama ini dipegang secara kuat oleh pesantren, seperti sistem pengajian dan pengkajian kitab-kitab dalam bentuk sorogan. Modifikasi sebagai akibat dari kompromi tersebut dalam pengertian tertentu bisa diartikan sebagai pergeseran orientasi pesantren dari kecenderungan model pendidikan keagamaan ketat, dalam arti kajian atas ilmu-ilmu keislaman ketat ke arah pengajaran ilmu-ilmu keagamaan Islam yang bersifat terbuka dan menerima perubahan.[216]

Sikap akomodatif kiai Asyhari Marzuqi terhadap pola manajemen modern dalam pengelolaan pesantren juga menjadi faktor yang mendukung tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi di pesantren. Menurut penuturan Sigit Purnama, ketika ada pengurus pesantren yang mengajukan usul kepada KH. Asyhari Marzuqi, usul tersebut tidak serta merta ditolak atau diterima. Beliau justru kembali menanyakan kepada yang usul, apakah ia mampu melaksanakan. Jika mampu, maka sang kiai akan memberikan ijin untuk dilaksanakan.[217] Sikap dan perilaku demikian,

---

214 Hasil wawancara dengan kiai Abdullah Hasan dan ustadz Nurahman, April 2006.

215 *Ibid*.

216 Lihat, Akhmad Fikri AF, "Narasi Ringan", hlm. 48.

217 Hasil wawancara dengan Sigit Purnama, Maret 2008.

setidaknya diakui oleh Kiai Asyhari Abta, mantan santrinya yang pernah sama-sama aktif di kepengurusan NU Wilayah D.I. Yogyakarta.

Menurut kiai Asyhari Abta, ketika mengemban amanat dalam kepengurusan NU wilayah D.I. Yogyakarta, KH. Asyhari Marzuqi sangat memperhatikan proses regenerasi, sehingga berhasil mencetak kader-kader baru. Kaderisasi yang ia jalankan lebih bersifat praktis, dengan langsung memberikan kepercayaan kepada pengurus lain untuk menggantikan peran-peran beliau dalam suatu agenda-agenda penting di luar daerah. Hal semacam ini dimaksudkan agar generasi-generasi yang lebih muda memahami estafet perjuangan organisasi yang sedang ia jalankan.[218]

Para ustadz dan juga santri yang kuliah atau sambil belajar di sekolah formal menemukan perangkat-perangkat analisis sosial pada ilmu-ilmu sosial kontemporer, sehingga pada diri mereka terjadi perpaduan antara tradisi keilmuan pesantren dengan tradisi ilmu sosial kontemporer. Dampaknya, tidak jarang para ustadz dan santri secara keilmuan mengakomodir pluralitas wacana.

Menurut Mustafid, ketika bicara tentang fiqh, sekalipun pesantren melakukan kategorisasi kitab *mu'tabarah* dengan *ghairu mu'tabarah*, tetapi sesungguhnya di dalam kitab yang *mu'tabarah* ketika membahas suatu masalah nyaris tidak ada wacana tunggal, yang ada adalah *fi>hi qaula>ni, fi>hi aqwa>lun*, dan sebagainya. Di dalam kitab tidak jarang ditemukan jawaban dari yang paling kiri sampai yang paling kanan. "Ini merupakan *basic ontology* masyarakat pesantren yang menjadikan mereka sangat *inklusif* (terbuka) untuk menerima wacana dari luar". [219]

Dengan semakin terbukanya berbagai macam informasi dan sumber-sumber pengetahuan, pesantren akan mengalami kesulitan jika berkeinginan untuk membendung arus liberalisasi wacana, kebebasan berfikir, dan arus kebebasan mengakses sumber-sumber pengetahuan. Maka bukannya tidak mungkin wacana kontemporer semacam demokrasi, liberalisasi, atau bahkan Post Tradisionalisme Islam semakin marak dan semakin mendapat tempat di kalangan para santri yang sekaligus juga terdidik dalam lembaga pendidikan formal, baik sekolah menengah

218 "Kiai Kharismatik yang Rendah Hati" dalam *Majalah Tilawah Edisi 10/Tahun XIV/2005*, hlm. 18.

219 Mustafid, "Pesantren Perlu Spesialisasi Keilmuan" Wawancara Utama, dalam *Majalah Tilawah Edisi 8/Th. XI/2002*, hlm. 16.

maupun perguruan tinggi.

Sikap akomodatif ustadz dan pengasuh pesantren, memang tercermin dalam kegiatan pembelajaran yang berlangsung, baik pada pesantren As-Salafiyyah Mlangi, Nurul Ummah Kotagede, maupun pesantren PUTM. Menurut ustadz Nurahman, meski pesantren As-Salafiyyah merupakan pesantren salaf tetapi tetap mengupayakan agar wacana kontemporer tidak hilang. Wacana kontemporer selalu disebarkan, agar para santri tahu, "kalau baik silahkan diambil, tidak baik ya jangan diambil".[220]

Sikap akomodatif pengasuh pesantren As-Salafiyyah, tercermin pula pada sikap KH. Syuja'i Masduqi dalam menerima kerjasama yang ditawarkan oleh LABFA (Lembaga Bahasa Fakultas Adab) IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, dalam bentuk pelatihan atau *training* pembelajaran. Melalui kerjasama tersebut hadir para tokoh pendidikan sebagai narasumber, seperti Ki Supriyoko, Mastuhu, dan Zainal Fanani.[221]

Dampak kegiatan tersebut dalam pembelajaran tampak dalam perubahan penggunaan metode, jika sebelumnya sangat monoton, santri hanya dibacakan kitab, ceramah, dan bandongan, akhirnya model-model musyawarah yang diterapkan sudah beragam,[222] bahkan model *quiz* terkadang juga diterapkan dalam pembelajaran.

Pada pesantren Nurul Ummah model pembelajaran sebagaimana yang lazim diterapkan di perguruan tinggi juga bukan sesuatu yang asing. Hasil pengamatan dan wawancara dengan beberapa santri merujuk pada simpulan yang sama, bahwa pembelajaran di pesantren Nurul Ummah banyak mengadopsi pola pembelajaran di perguruan tinggi. Kondisi demikian disebabkan banyaknya para santri senior yang notabene adalah mahasiswa IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, baik yang mengambil program sarjana (S-1) maupun program Pascasarjana (S-2). Selain itu, latar belakang pendidikan KH. Asyhari Marzuqi yang merupakan santri-akademisi juga merupakan faktor yang tidak bisa diabaikan. Sebab dengan pengalaman pendidikan formal yang diperoleh, setidaknya tertanam sikap positif

220 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2006.

221 *Ibid.*

222 Musyawarah model lama, hanya ada penyaji, moderator, tanya jawab, dan dalam satu kelas penyaji hanya dua orang. Tetapi sekarang modelnya mirip dengan halaqah. Selain itu juga digunakan model belajar sendiri tetapi ditunggu. Jadi model-model pembelajaran aktif atau alternatif mulai diterapkan di pesantren As-Salafiyyah, meski penerapan tersebut belum diwajibkan, tetapi kembali diserahkan kepada kemampuan para ustadz/qari' dan qari'ah.

dalam menanggapi atau menghadapi setiap perubahan yang terjadi dalam masyarakat, atau bahkan dalam bidang pendidikan.

Hal yang sama juga ditemukan pada pesantren PUTM. Apalagi pesantren ini merupakan proyek PDM dan atau PP. Muhammadiyah. Sebagai proyek PDM/PP Muhammadiyah, maka sudah barang tentu banyak melibatkan para ahli di kalangan Muhammadiyah, terutama para dosen dari IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Jika pada pesantren Nurul Ummah dan As-Salafiyyah sentuhan pesantren dengan perubahan sosial-pendidikan terjadi melalui para santri senior yang merangkap kuliah di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, maka pada pesantren PUTM sentuhan tersebut bahkan melalui para dosen yang mengajar di IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Oleh karenanya wajar jika model pembelajaran di PUTM sudah bisa dipastikan sama dengan pola pembelajaran di perguruan tinggi, baik model IAIN/UIN maupun UAD dan UMY.

Namun demikian, sebagaimana diakui ustadz Susiknan Asyhari, bukan berarti tidak ada benturan antara apa yang diinginkan oleh para dosen IAIN/UIN yang terlibat dalam proses pembelajaran di pesantren PUTM dengan kemauan dari mudir atau direktur PUTM yang dalam beberapa hal masih berpegang pada pola lama.[223]

3. Semangat Ustadz atau Santri Melakukan Eksplorasi

Menurut Izkayati Rohmana pola pembelajaran yang dilakukan di pesantren As-Salafiyyah memang sangat tergantung kepada kompetensi *qari'/qari'ah*. Artinya, kalau *qari'/qari'ah* memiliki pengalaman lebih maka dia akan memberikan, demikian pula sebaliknya. Namun demikian satu hal yang menurutnya menggembirakan yakni adanya semangat dari para *qari'/qari'ah* maupun para santri untuk mencari tahu informasi baru.

> Proses pembelajaran di pesantren As-Salafiyyah bisa dilihat dari kemampuan *qari'/qari'ah*. Kalau dia mempunyai kelebihan dalam ilmu, karena di samping menjadi *qari'* juga menjadi mahasiswa, maka dalam melaksanakan proses pembelajaran akan memiliki nuansa yang berbeda. Tetapi meski kebanyakan *qari'* tidak kuliah, mereka suka dengan hal-hal kekinian, sehingga pembelajaran sering menyinggung masalah kekinian. Seperti Gus Zar'an, meski beliau tidak kuliah tetapi beliau memiliki ketertarikan kepada hal-hal yang baru, sehingga hal tersebut juga berpengaruh terhadap semangat santri. Di pondok sini

223 Hasil wawancara dengan ustadz Susiknan Asyhari, Staf Pengajar PP. PUTM, Januari 2008.

banyak santri atau qari' yang suka mencari tahu hal-hal yang baru yang berkembang di luar pesantren.[224]

Nurahman juga optimis, meski para *qari'* yang memiliki semangat mengeksplorasi ilmu dan pengalaman satu demi satu meninggalkan pesantren As-Salafiyyah, tetapi dengan kondisi sebagian santri yang berlatar belakang pendidikan di perguruan tinggi, maka isu-isu kekinian akan tetap muncul di pesantren.

Kondisi yang tidak berbeda juga terjadi ditemukan pada pesantren Nurul Ummah dan PUTM. Pada pesantren Nurul Ummah semangat untuk melakukan eksplorasi juga sangat kuat, baik dari sisi pengajar maupun santri. Demikian pula pada pesantren PUTM, semangat untuk melakukan eksplorasi yang muncul dari para pengajar ternyata juga mendapat respon positif dari para santri. Misal dalam perkuliahan Manhaj Tarjih yang disampaikan ustadz Dahwan. Dalam perkuliahan ini santri tidak hanya dilatih secara teori tetapi juga diberi pengalaman kongkrit melalui keterlibatannya dalam kegiatan tarjih di kantor PP. Muhammadiyah.

4. Kesadaran Civitas Pesantren akan Pluralitas yang semakin tinggi

Kesadaran akan adanya pluralitas di dalam masyarakat juga memiliki pengaruh besar dalam memunculkan atau menumbuhkan nilai-nilai toleransi dalam kehidupan pesantren. Kesadaran demikian selain dipengaruhi oleh media juga akibat dari pengaruh para tokoh agama yang secara kultural menjadi tumpuan bagi pemahaman keagamaan di pesantren.

Dalam lingkungan Nahdlatul Ulama, meski sosok Gus Dur dianggap kontroversial, tetapi diakui atau tidak beliau adalah salah satu tokoh yang banyak mempengaruhi corak berpikir para santri maupun intelektual muda di lingkungan Islam Tradisional. Maka ketika pandangan atau pemikiran dari tokoh semacam Gus Dur terkesan tidak bertentangan dengan gagasan pluralisme, misalnya, maka kalangan muda di lingkungan Islam Tradisional, terutama yang berada di pesantren, lambat laun juga mengikuti corak pemikiran tersebut.

Dalam kehidupan masyarakat yang heterogen baik dari sisi etnis, budaya dan agama, kesadaran akan pluralisme merupakan sesuatu

224 Hasil wawancara dengan Izkayati Rohmana, Staf Pengajar (qari'ah) sekaligus Santri Tahfidz PP. As-Salafiyah Putri, Juli 2007.

yang sangat urgen. Sebab pada era teknologi dan globalisasi seperti saat sekarang ini, sulit bagi seseorang untuk menghindarkan diri dari kondisi plural. Jika pada masa lalu ketika orang berbicara tentang Nahdlatul Ulama (NU) atau Muhammadiyah maka konotasinya adalah NU atau Muhammadiyah yang tunggal, tetapi pada era sekarang, hal demikian sepertinya sulit ditemukan.[225]

Maka tidak salah jika dalam salah satu tulisannya, Gus Dur mengatakan:

> "Menghadapi masa depan haruslah disadari bahwa, pertama masyarakat akan mengalami pluralitas pandangan sangat tinggi. Sekarang ini saja kalau kita memetakan organisasi-organisasi Islam; Muhammadiyah, NU, PERTI, dan lain sebagainya kita akan bingung sendiri. Misalnya orang mengatakan ini pendapat Muhammadiyah, bisa dipertanyakan Muhammadiyah yang mana?. Ini menurut NU, NU yang mana?" [226]

Pluralitas adalah sesuatu yang logis, dan perkembangan zaman memang menghendaki demikian. Persoalannya adalah bagaimana bisa diperoleh cara untuk menyelesaikan persoalan dan perbedaan pandangan secara baik dan adil. Menurut Gus Dur, cara *istisqra'* (semi empirik) sebagaimana digunakan Imam Syafi'i dalam memahami ajaran agama merupakan sesuatu yang perlu mendapat perhatian. Sebab dengan cara tersebut, pemahaman ajaran agama tidak hanya menggunakan *dalil,* tetapi juga melihat kenyataan. Antara *dalil* dan kenyataan, antara tekstual dan kondisi faktual dijadikan kontekstual oleh Imam Syafi'i melalui *uṣûl fiqh* yang kemudian dikembangkan dalam kitab ar-Risâlah.[227]

Kesadaran pluralitas pada pesantren sampel penelitian bisa dicermati dari pandangan serta sikap dan perilaku komunitas pesantren terhadap realitas keragaman. Menurut Mustafid, kesadaran pluralitas pada pesantren, sebenarnya telah ditradisikan dalam kitab-kitab fiqh yang

---

225 Baca, Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Jakarta-Yogyakarta: Ford Fondation bekerjasama dengan Bentang Budaya, 2000). Juga Abdul Munir Mulkhan, "Muhammadiyah dalam Keberagaman Budaya Lokal" dalam Zakiyudin Baidlowi dan Muthohharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: Pusat Studi dan Perubahan Budaya Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), hlm. 209-227.

226 Abdurrahman Wahid, "Bagaimana Mengantisipasi Perubahan?" dalam P3M, *Majalah Pesantren No.2/Vol. IV/1987*, (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 36-37.

227 *Ibid*.

dikaji di pesantren, di mana meski kitab tersebut dianggap sebagai kitab yang mu'tabarah tetapi ketika membahas suatu masalah nyaris tidak ada wacana tunggal, yang ada adalah *fîhi qaulâni, fîhi aqwâlun*, dan sebagainya.

Menurut Endang Turmudi, dalam masalah pemahaman atau bermazhab, santri juga tidak hanya dikenalkan pada satu faham atau mazhab, tetapi juga faham atau maz\hab lain sehingga wawasannya menjadi luas, meski dalam praktek tidak dilaksanakan. Prinsip beragama "*al-muḥafaḍah 'ala al-qadîm al-ṣalih wal akhdu bil jadîd al-aṣlah*" dan "*ikhtilâf baina ummati rahmah*" yang selalu ditanamkan kepada para santri juga mendorong mereka untuk selalu siap mengambil sesuatu yang baru yang dianggap baik dan menghormati pendapat keagamaan orang lain. biasa diberikan. Keluasan wawasan adalah salah satu ciri manusia demokrat, dan kesiapan berubah adalah sumber yang bisa mendorong orang untuk menjadi demokrat.[228]

Kesadaran pluralitas ini kemudian juga mendapat penguatan melalui musyawarah kitab dan *baḥṡul masâ'il*. Selain itu juga dikuatkan melalui masuknya wacana pemikiran baru ke dalam pesantren yang dibawa oleh para santri yang merangkap kuliah di perguruan tinggi, atau melalui ustadz /ustadzah atau *qari'/qari'ah* yang memiliki ketertarikan tinggi pada persoalan kontemporer, atau karena mendapatkan wacana tersebut dari perguruan tinggi.

Kesadaran santri akan pluralitas juga ditopang oleh kesadaran pada *multikulturalisme*, yang terwujud pada kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa memedulikan perbedaan budaya, etnik, dan bahasa, yang teramati dari penempatan santri yang dilakukan secara acak tanpa melihat asal daerah atau suku/etnis. Kondisi demikian, secara sosiologis, sekaligus menunjukkan bahwa pesantren merupakan sebuah subkultur yang multikultural karena para santrinya datang dari berbagai kultur yang beragam budaya dan suku. Keragaman ini kemudian saling mengisi satu sama lain sehingga mewarnai dan memberi ciri khas kehidupan suatu pesantren.

Kesadaran pluralitas di pesantren sedikit banyak juga dipengaruhi oleh kreativitas kiai, ustadz, *qari'* dalam membangun jaringan dengan

228 Endang Turmudi, "Demokrasi dalam Pendidikan di Pesantren" *Makalah* disampaikan dalam acara Seminar "Pendidikan Demokrasi di Pesantren" di Wisma Bahtera Cipayung, Bogor, 21 April 2005, hlm. 4-5.

dunia luar pesantren. Misal, Kiai Abdullah Hasan. Menurut penuturannya, selain aktif membantu di pesantren As-Salafiyyah Mlangi, beliau juga memiliki jaringan dengan organisasi kemasyarakatan Nahdlatul Ulama (NU) wilayah D.I.Y dan organisasi sosial politik seperti Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Menurut penuturan ustadz Nurahman, Kiai Abdullah Hasan juga pernah aktif di lembaga DIAN Interfidei, sebuah lembaga yang berupaya mensponsori terwujudnya dialog antar agama di Indonesia. Selain itu juga pernah aktif di LSM Syarikat, sebuah lembaga swadaya masyarakat yang bernaung di bawah Insist.[229]

Demikian pula almarhum KH. Asyhari Marzuqi. Semasa masih hidup beliau juga memiliki jaringan dengan ormas NU wilayah DIY dan termasuk dekat dengan PKB.[230] Jauh sebelum menjadi pengasuh di pesantren Nurul Ummah, beliau juga sudah terbiasa hidup dalam kondisi plural, terutama ketika belajar di Timur Tengah.

KH. Mawardi Asrori, menurut penuturan Abdul Haris, meski tidak secara terang-terangan terlibat dalam partai politik, tetapi beliau juga dekat dengan PKB, meski melalui poros Tegalrejo. Manakala terjadi konflik internal PKB yang berdampak pada munculnya Partai Kebangkitan Nahdlatul Ummah (PKNU), beliau berpindah haluan ke PKNU, sebagaimana yang dilakukan oleh KH. Abdurrahman Khudlori di pesantren Tegalrejo Magelang.

Jika dirunut dari perjalanan PUTM, pada periode tertentu para ustadz yang direkrut sebagai tenaga pengajar (dosen) adalah para pemikir (intelektual) Islam yang mendukung pemahaman Islam secara *inklusif* atau bahkan liberal. Misal, ustadz Hamim Ilyas dan Mohammad Azhar, yang pemikiran keislamannya cenderung ke Islam *inklusif* atau bahkan liberal. Hamim Ilyas juga merupakan dosen IAIN (UIN) yang dikenal luas sebagai pendukung wacana kesetaraan gender. Selain itu tidak sedikit pula staf pengajar PUTM yang terlibat dalam berbagai lembaga sosial keagamaan. Misal, ustadz Asmuni Abdussalam, ustadz Dahwan dan ustadz Syamsul

229 Hasil wawancara dengan ustadz Nurahman, Maret 2008.

230 Sejak tahun 1988 KH. Asyhari Marzuqi telah terlibat aktif sebagai pengasuh rubrik "Kaifa La'alla" pada majalah Bangkit. Sejak tahun 1988-1992 menjadi Ketua Rabithah Ma'ahadil Islamiyah (RMI) yang merupakan jaringan pesantren seluruh nusantara. Tahun 1992-1997, 1997-2002, 2002-2006 menjadi Rois Syuriah NU wilayah Propinsi DIY. Selain itu, sebagai Rois Syuriah NU DIY, KH. Asyhari Marzuqi juga ikut membidani berdirinya Partai Kebangkitan Bangsa di Yogyakarta.

Anwar yang merupakan pengurus Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah.

Untuk pesantren PUTM, sampai saat penelitian dilakukan nampaknya memang belum ada dari jajaran pengelola (pengurus) dan staf pengajar yang terlibat atau diisukan condong ke salah satu partai politik. Sebagian besar adalah akademisi murni yang memiliki perhatian dan komitmen untuk menjaga eksistensi dan kelangsungan pendidikan pada pondok pesantren PUTM.

Keterlibatan kiai dalam politik sesungguhnya bukan hal baru. Sejak masa awal Kerajaan Islam di Indonesia sampai dengan era reformasi, para ulama terlihat telah memainkan peran penting dalam pemerintahan.[231] Tumbangnya pemerintahan Orde Baru adalah merupakan momentum keterlibatan secara lebih banyak dari para pemuka agama, termasuk di dalamnya para kiai dalam partai politik. Jika ditilik dari karakteristik pesantren yang merupakan lembaga pendidikan keislaman, sesungguhnya keterlibatan kiai dalam bidang politik merupakan sesuatu yang dapat dimaklumi. Ada asumsi yang mendasari keterlibatan mereka dalam kancah politik, yakni bahwa Islam juga mencakup ajaran untuk bernegara. Di sisi lain pesantren merupakan institusi pendidikan yang juga bertanggung jawab terhadap pendidikan umat, termasuk di dalamnya pendidikan politik kewarganegaraan.

Namun demikian, keterlibatan kiai dalam kancah politik sebenarnya juga bukan semata didasari oleh keinginan kiai untuk terlibat dalam urusan pemerintahan atau kekuasaan. Karakteristik umat Islam dalam keterlibatannya dalam partai politik juga ikut mempengaruhi keterlibatan kiai dalam politik. BJ. Bolland, sebagaimana dikutip Koirudin, membedakan tiga tipologi keterlibatan umat Islam dalam berpolitik, yaitu: tipologi ideologis, tipologi kharismatik, dan tipologi rasional.[232] Tipologi pertama dan kedua merupakan posisi yang banyak ditempati umat Islam, sehingga kondisi tersebut mendorong para pemuka agama, termasuk di dalamnya para kiai untuk terlibat dalam kancah politik.

---

231 Lihat, Koirudin, *Politik Kiai Polemik Keterlibatan Kiai dalam Politik Praktis*, (Malang: Averroes Press, 2005). Juga Prajarto Dirjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

232 Tipe Ideologis, memandang atau memposisikan berpolitik sama dengan beragama Islam; tipe kharismatik, dalam berpolitik (pilihan politik) selalu mengikuti sikap dan perilaku dari figur yang dikagumi; tipe rasional, dalam berpolitik benar-benar didasarkan pada pertimbangan yang rasional. Koirudin, *Politik Kiai Polemik,* hlm. 72-73.

Terlepas dari apa sesungguhnya motif yang mendorong para kiai terlibat dalam kancah politik, dengan keterlibatan tersebut setidaknya memberikan tambahan dan pengalaman kiai dalam realitas kehidupan yang plural. Kiai juga bisa terbiasa dengan suasana pluralis dan multikultural, sehingga sikap dan perilaku kiai di internal pesantren ada kemungkinan lebih akomodatif dan toleran.

Persentuhan pesantren dengan lembaga pendidikan tinggi Islam nampaknya juga tidak bisa diabaikan. Fuad Jabali dan Jamhari menunjukkan tiga alasan sebagai bukti peran dan sumbangsih IAIN dalam transformasi dan modernisasi pondok pesantren. Pertama, IAIN merupakan salah satu jalur terbesar bagi mobilitas pendidikan kaum santri. Kedua, IAIN memberikan perspektif modern dan liberal dalam kajian-kajian keislaman. Ketiga, banyak alumni IAIN yang menjadi guru atau kiai di pesantren.[233]

Jika ditelusur dari latar belakang pendidikan kiai dan ustadz yang ada pada tiga pesantren yang diteliti, yaitu pesantren As-Salafiyyah, Nurul Ummah dan PUTM, akan tampak bahwa mayoritas berlatarbelakang pendidikan IAIN (UIN). Sementara model studi Islam yang dikembangkan di IAIN (UIN) adalah "Islam Liberal". Di IAIN (UIN) tidak mengajarkan fanatisme *mazhab*, melainkan mengkaji semua *mazhab*. Model semacam ini ternyata telah berhasil mentransformasikan cara berpikir dan sikap hidup kalangan mahasiswa yang berasal dari pesantren atau bahkan sedang *nyantri*. Mereka sering diajak berpikir untuk memformulasikan Islam di dalam konteks kehidupan riil masyarakat kontemporer. Pada gilirannya, ketika mereka kembali atau berada di pesantren akan membawa perspektif Islam dari IAIN (UIN) ke lingkungannya. Maka dapat dipastikan salah satu faktor penting pendorong terjadinya transformasi nilai-nilai demokrasi dalam proses pendidikan pondok pesantren adalah adanya pengaruh alumni dan mahasiswa IAIN (UIN) yang berkiprah di pesantren baik sebagai kiai maupun ustadz (guru).[234]

Banyaknya Media atau Kegiatan yang Muncul di Pesantren

Media memiliki fungsi yang strategis bagi tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi. Media juga bisa berfungsi sebagai kontrol sosial dan

233 Fuad Jabali dan Jamhari (peny.), *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), hlm. 108.

234 *Ibid*., hlm. 118.

pembentuk opini publik. Sebagai alat kontrol sosial, media bisa melakukan pengawasan dan kritik terhadap berbagai pelanggaran atau penyimpangan kebijakan yang mungkin terjadi. Oleh karenanya melalui media, selain dapat diperoleh berbagai informasi, seseorang juga dapat memberikan atau menyalurkan aspirasinya sebagai wujud dari partisipasinya terhadap berbagai kebijakan yang dimunculkan.

Sebagai alat untuk membentuk opini, melalui pemberitaan yang disajikan media mampu mengarahkan pandangan seseorang terhadap suatu obyek atau peristiwa. Konsep pemberitaan media massa terkadang juga relevan dengan opini publik. Dalam banyak kasus, media juga bukan hanya sekedar menjadi pembentuk pendapat umum, namun keberadaan media itu sendiri merupakan ruang publik (*public sphare*) atau area publik (*public area*) di mana permasalahan kebijakan dirumuskan dan diperkuat.

Menurut Habermas, sebagaimana dikutip Moh. Muzakki, ruang publik merupakan ruang yang berada di antara negara dan kapital, di mana publik dapat secara bebas mengekspresikan opini dan menjalankan kontrol atau pengawasan terhadap pemerintahan. Ada tiga prinsip utama dalam ruang publik, yaitu: (1) adanya akses yang mudah terhadap informasi; (2) tidak ada diskriminasi atau perlakuan yang istimewa terhadap peserta diskusi; dan (3) peserta mengemukakan alasan rasional dalam berdiskusi untuk mencari konsensus.[235]

Munculnya berbagai macam media di pesantren, terutama media yang muncul sebagai kreativitas dari para santri menjadi faktor pendorong bagi tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi. Semakin banyak media yang dimiliki pesantren, semakin banyak kesempatan bagi para santri untuk melakukan aktualisasi diri. Namun demikian juga perlu diingat bahwa pula sebagian ahli yang berpandangan bahwa semakin banyaknya media tidak serta merta mengundang kepuasan publik, terutama jika peningkatan jumlah media tidak paralel dengan peningkatan kualitas informasi yang disajikan kepada publik. Sebab bukan rahasia lagi bahwa kekuatan media sangat ditentukan pula oleh pemilik modal yang berada di belakangnya.

Berdasar uraian pada bagian sebelumnya dapat dicermati, bahwa

235 Moh. Muzakki, "Kapitalisasi Media dan Demokrasi" dalam Tim Simpul Demokrasi, *Membangun Aksi Demokrasi Pengalaman dan Harapan Demokrasi di Kabupaten Malang* (Malang: Averroes, 2007), hlm. 232.

dari empat pondok pesantren yang dijadikan sebagai sampel penelitian, pesantren Nurul Ummah menempati posisi pertama jika dilihat dari kuantitas media yang dimiliki pesantren. Pada pesantren tersebut selain memiliki majalah *Tilawah*, majalah dinding *As-Sibaq*, buletin *Mascott*, juga memiliki koran Nurul Ummah. Sedangkan pesantren lain hanya memiliki sedikit, seperti di pesantren As-Salafiyah yang telah memiliki buletin *Krekes* dan majalah dinding, atau bahkan tidak atau belum memiliki media di internal pesantren, seperti halnya pesantren As-Sa'du dan PUTM. Selain itu juga ada beberapa kegiatan pendukung yang secara kualitatif bisa dijadikan sebagai media pengembangan diri bagi para santri.

Pertama, Pengembangan Bahasa Asing, yaitu bahasa Arab dan Inggris, sebagai penghantar santri pada penguasaan kemahiran berbahasa, baik kemahiran menyimak atau mendengarkan, berbicara, membaca, dan menulis. Kegiatan bahasa Arab terdiri dari penerjemah, *muḥâdaśah* (percakapan), membuat mading bahasa Arab (Kasyaf), *riḥlah* bahasa, dan lain-lain. Aktivitas bahasa Inggris di antaranya *English General, English Discussion, English Translation,* dan sebagainya. Pengembangan bahasa Arab ditangani oleh Jam'iyah al-Lughoh al-Arabiyah Nurul Ummah (Jalla Nur). Sedangkan pengembangan bahasa Inggris ditangani oleh Nurul Ummah English Cource (NUEC).

Kedua, kegiatan Pendidikan Dakwah, yang ditangani oleh LP2M. Kegiatan ini dimaksudkan untuk mendidik santri berani tampil dan memberikan bekal sebagai calon da'i profesional melalui *training* dakwah santri. Beberapa kegiatan yang dilakukan LP2M di antaranya adalah TKD (Training Kader Da'i), pengiriman da'i, bakti. sosial, dakwah bil hal dengan mendirikan toko, pengajian umum, penyediaan para khatib Jum'at, guru ngaji, pendampingan masyarakat dan mendirikan serta membina Madrasah Diniyah di desa binaan yang ada di wilayah Gunung kidul.[236] Selain itu juga ada kegiatan yang melibatkan masyarakat secara umum, baik anak-anak, pemuda dan orang tua, yang terwadahi dalam majlis taklim. Bentuk kegiatan yang dilaksanakan adalah bimbingan Al-Qur'ân, kajian kitab, kultum, ceramah/dialog, dan mujahadah, yang dilaksanakan

236 Madrasah-madrasah Diniyah tersebut adalah Madrasah Diniyah Al-Fatah, Nurul Iman, At-Taqwa, Baiturrahim, Al-Barokah dan Al-Huda (di desa Ngalang kecamatan Gedangsari) dan Madrasah Diniyah Al-Mu'minun (di desa Nglanggeran Kecamatan Patuk). Kegiatan santri di madrasah-madrasah ini adalah mengajar yang dilaksanakan seminggu sekali.

seminggu sekali, dan pengajian akbar setiap *selapan* (35 hari sekali).

Ketiga, Kegiatan Seni, baik seni baca Al-Qur'ân (tilawah al-Qur'ân) dan seni musik *hadrah* serta *shalawat*. Kegiatan seni baca al-Qur' ân ditangani oleh UKS Jam'iyyah Qurra wa Hufadz (JQH) yang sering memberi peluang para *qari'* dalam pentas akbar tilawatil Qur' ân tingkat regional maupun nasional. Sedangkan melalui seni musik *hadrah*, terbangan atau rebana, bakat dan minat pada seni musik tradisional khas masyarakat muslim dapat tersalurkan.

Keempat, seni teater dan sastra, sebagai media bagi santri untuk berlatih olah vokal, olah tubuh, olah rasa, mengarang naskah drama, tata rias, tata lampu, tata panggung dan dekorasi, musik, sebagai sarana untuk kegiatan utama pementasan teater. Selain itu, dalam kegiatan sastra, para santri juga dilatih untuk melakukan penulisan, pengkajian, penerbitan, dan pementasan sastra. Kajian sastra yang dikoordinir oleh Sanggar Sangkal ini juga pernah melakukan bedah puisi, cerpen, novel, film, naskah drama, serta mengkaji nilai seni, sastra, moral, dan budaya.

Kelima, Retorika. Retorika merupakan seni berbicara di depan umum. Dengan retorika yang baik audiens menjadi tertarik untuk mendengarkannya. Seni retorika sangat penting dimiliki oleh para da'i. Dengan kemampuan retorika yang bagus da'i akan mampu memikat dan mengajak masyarakat ke arah jalan keridlaan Allah. Kegiatan retorika dikemas dalam kegiatan pidato multi bahasa pada kegiatan malam Jum'at di komplek pelajar.

Keenam, kegiatan jurnalistik. Melalui kegiatan ini para santri dilatih mengumpulkan data dan fakta serta menyajikannya dalam bentuk berita. Kegiatan jurnalistik juga memberikan pengalaman kepada para santri dalam hal desain grafis, layouting, fotografi, manajemen redaksional, marketing, periklanan, dll., yang di lakukan melalui kegiatan *up-grading* dan pelatihan jurnalistik. Kemampuan jurnalistik santri selanjutnya disalurkan melalui berbagai media pesantren seperti majalah pesantren *Tilawah*, buletin *Mascott*, majalah Dinding *As-Sibaq*, buletin *Dakwah Lentera*, dan buletin *Sahara*.

Kegiatan diskusi atau ceramah ilmiah dengan menghadirkan tokoh intelektual dari luar pesantren, meski sifatnya tidak rutin, juga sering dilakukan di pesantren Nurul Ummah. Dengan kehadiran tokoh berserta

pemikirannya, dan atau kehadiran pemikiran tokoh intelektual yang tersaji melalui majalah *Tilawah*, yang tidak jarang sedikit berbeda dengan arus pemikiran di pesantren, secara tidak langsung akan memberikan kesan tersendiri bagi para santri akan makna perbedaan pendapat.

Sebagai contoh, pernyataan Ahmad Rodli yang mengkritik tradisi pesantren yang cenderung memandang isi kitab kuning sebagai kebenaran yang bulat, dan di sisi lain menyayangkan adanya kecenderungan sebagian ulama yang menganggap pemikir-pemikir kontemporer sebagai tidak *mu'tabar (ghoiru mu'tabar),* sehingga tidak dapat dijadikan sebagai rujukan penetapan hukum-hukum Islam dalam *baḥṡul masâil.* Padahal menurutnya, hasil pemikiran para ulama kontemporer juga memiliki kelebihan dibanding dengan ulama-ulama terdahulu.

> ".....kitab kuning sebenarnya tidak bisa dikatakan sebagai satu-satunya rujukan "murni" dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Kitab kuning tak lain adalah karya keilmuan para ulama Islam terdahulu. Sebagai karya manusia, tentu saja, kitab-kitab itu tak akan bisa lepas dari adanya kekurangan-kekurangan, kekeliruan kekeliruan dan keteledoran-keteledoran manusiawi, yang makin lama makin akan terasakan. Oleh karena itulah, *relevansi* penggunaannya setiap saat bisa saja kita pertanyakan" [237]

Pada pesantren As-Salafiyyah, meski dengan kuantitas yang lebih kecil, juga ada beberapa program penunjang yang sama dengan pesantren Nurul Ummah, seperti: retorika, jurnalistik, terjemah, tilawah al-Qur'ân, dan hadrah. Selain itu juga ada buletin *Krekes* dan majalah dinding, yang bisa dijadikan sebagai media aktualisasi diri, media kritik, dan media transformasi ilmu serta pengalaman. Bahkan secara insidental pesantren As-Salafiyyah, melalui OSA, juga melakukan kegiatan ceramah ilmiah dengan menghadirkan para pakar dari luar pesantren. Kehadiran para intelektual dari luar pesantren ini dengan kadar yang relatif jelas berpengaruh terhadap *mind set* santri dalam melihat realitas keilmuan dan kemasyarakatan.

Adapun pesantren As-Sa'du Gunungcilik, media kegiatan untuk berekspresi tidak begitu nampak, selain kegiatan seni *żiba'*. Demikian halnya pada pesantren PUTM, kegiatan yang bisa dijadikan sebagai media ekspresi kemampuan dalam bidang seni dan sastra serta kemampuan

237 Majalah *Tilawah* Edisi III/Tahun VI/1997, hlm. 14-16.

akademik lain, belum muncul ke permukaan selain mengisi kegiatan pengajian pada masyarakat sekitar pesantren dan diskusi atau sarasehan insidental.

Namun demikian, melalui organisasi Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) santri PUTM sebenarnya justru memiliki media yang lebih baik untuk mengembangkan nilai-nilai demokrasi. Sebab melalui organisasi tersebut santri PUTM bisa melakukan kontak dengan dunia luar yang secara riil heterogen atau plural. Menurut ustadz Budi, kontak dengan kaum intelektual di luar pesantren, secara insidental memang sudah dilakukan para santri melalui kegiatan sarasehan atau diskusi, sebagai media untuk menambah wawasan keilmuan tentang Islam.[238]

5. Keterlibatan Pengasuh dan Ustadz dalam Kegiatan Organisasi di luar Pesantren

Keterlibatan pengasuh dan ustadz di pondok pesantren dalam kegiatan organisasi sosial keagamaan maupun politik akan membawa banyak pengaruh terhadap tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi di pesantren, seperti nilai menghargai orang atau kelompok lain.[239] Sebab melalui posisi maupun peran dalam organisasi di luar pesantren, pengasuh pesantren maupun ustadz akan banyak berinteraksi dengan komunitas luar pesantren yang realitasnya sangat beragam. Keragaman bukan hanya dari sisi latar belakang tradisi dan corak berpikir, tetapi juga dari sisi keilmuan dan pengalaman. Jalinan interaksi yang terbangun secara intens jelas akan menimbulkan *take and give*. Interaksi juga bisa merubah pola berpikir pengasuh dan ustadz ke arah yang lebih toleran dan terbiasa menghargai perbedaan pendapat.

Pada bagian sebelumnya sudah diuraikan tentang keterlibatan para

238 Hasil wawancara dengan ustadz Budi, musryif pada pesantren PUTM, April 2007.

239 Dalam tulisannya tentang "Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Menggugat Ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama", Kautsar Azhari Noer mengungkapkan bahwa di antara penyebab munculnya sikap eksklusif adalah doktrin ajaran agama, pergaulan yang hanya sebatas dengan orang yang seagama (sealiran), dan ketidaktahuan tentang agama (aliran) lain. Sebaliknya, sikap pluralis muncul di antaranya disebabkan oleh suasana hidup bergaul dengan penganut agama (aliran) lain, dan pemahaman yang benar tentang agama lain. Kautsar Azhari Noer, "Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Menggugat Ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama", dalam Elga Sarapung dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfedei, 2005), hlm. 221.

pengasuh atau ustadz dari pesantren sampel penelitian dalam berbagai kegiatan organisasi sosial kemasyarakatan maupun organisasi sosial politik. Meski antara satu dengan lainnya memiliki kadar keterlibatan yang relatif berbeda, tetapi kondisi demikian jelas akan mewarnai nuansa pemikiran dan praktek pendidikan di pesantren.

Misal, kiai Abdullah Hasan dari PP. As-Salafiyyah Mlangi, beliau pernah terlibat aktif dalam Dialog Antar Iman (DIAN) Interfidei di Yogyakarta. Sebagaimana diketahui, bahwa DIAN Interfidei merupakan gabungan komunitas atau aliansi agama-agama secara aktif memberikan kontribusi bagi terwujudnya dialog antar agama yang selanjutnya mampu mendorong kesetaraan, kedamaian dan kerukunan. Sebab melalui dialog akan mampu membuka hati nurani dan akal budi untuk menyongsong peradaban kemanusiaan yang lebih inklusif dan dialogis.[240]

6. Tradisi Kesenian dan Tasawuf

Kesenian dan tasawuf adalah dua tradisi yang tidak terpisahkan dari kehidupan pesantren, terutama pesantren tradisional. Menurut Gus Dur, sikap dan tanggapan pesantren terhadap kesenian, bisa dijadikan ukuran untuk melihat kecenderungan dan kemungkinan-kemungkinan yang ada pada pribadi pesantren dalam menghadapi masalah-masalah perubahan sosial. Namun demikian kesenian dan tasawuf bisa berbenturan secara keras dengan pandangan yang sifatnya puritan dan fundamentalis, yakni pandangan yang cenderung melihat sesuatu secara absolut dan hitam putih.

Cita rasa keindahan yang tinggi dan wawasan tasawuf yang matang, bisa mengakibatkan kendornya nilai-nilai yang mapan dan memberi kesempatan pada pandangan-pandangan yang lebih bersifat relatif. Pandangan semacam ini memberi ruang pada kontemplasi, pengukuran-pengukuran baru, horison yang lebih luas yang kesemuanya bisa menuntun kepada penemuan "kebenaran-kebenaran baru".[241]

7. Pemahaman Islam secara Moderat

Pemahaman Islam di pesantren tidak bisa dilepaskan dari ragam pemahaman Islam di Indonesia. Keragaman pemahaman Islam di

240 Lihat, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'ân Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2008), hlm. 9.

241 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", hlm. 37.

Indonesia juga tidak bisa dipisahkan dari keberadaan, pertumbuhan dan perkembangan pemahaman Islam di Timur Tengah. Sejak awal pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari awal kelahiran agama ini, yakni Timur Tengah, atau persisnya Haramain.[242] Genealogi keulamaan Islam Indonesia berpusat ke Timur Tengah,[243] demikian pula segi-segi gerakan pembaharuannya.[244] Bahkan pada zaman kolonial Belanda pernah muncul isu dan persoalan Pan Islamisme, yang tentu berporos ke hulunya, yakni gerakan di Timur Tengah.[245] Hanya saja fenomena globalisasi tentu memiliki konotasinya tersendiri. Pengaruh globalisasi tidak saja datang dari Timur Tengah, namun tidak bisa dihindari pengaruh itu juga dari Barat.[246] Penempatan realitas Islam Indonesia dalam lingkup globalisasi mengandung konsekuensi bahwa Islam di Indonesia adalah wilayah pinggiran atau *periphery* dari dua buah pusat atau Center, yakni Timur Tengah dan Barat (Eropa dan Amerika),[247] sehingga secara wajah Islam Indonesia menampilkan ketegangan dampak dari dua Center globalisasi tersebut.

Kelompok Islam moderat adalah kelompok Islam yang akomodatif terhadap perbedaan. Mereka bisa menerima perbedaan yang muncul tanpa ada keinginan untuk menghabisi rivalnya. Berbeda dengan kelompok Islam fundamentalis, yang cenderung menolak perbedaan pendapat, dan selalu berupaya menghakimi kelompok lain sebagai salah.

Berkembangnya pemahaman Islam yang moderat di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Islam di Timur Tengah, khususnya Mesir. Arus pemikiran Islam yang masuk ke Indonesia disinyalir banyak berasal dari al-Azhar, Kairo Mesir. Tidak sedikit pemikir muslim arus utama dari Mesir seperti Hasan al-Banna, Yusuf Qaradhawi, Sayid Quthub, sampai ke Indonesia dan mempengaruhi cara berpikir atau cara memahami teks-teks ajaran agama.

Misal, Yusuf Qaradhawi, yang berpandangan bahwa *mazhab-mazhab*

242 Azyumardi Azra, *Islam Nusantara* (Bandung : Mizan, 2002).

243 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994).

244 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta : LP3ES, 1982).

245 H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985).

246 Baca, Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999). Juga Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

247 Abdul Mun'im D.Z., (Ed.), *Islam Di Tengah Arus Transisi* (Jakarta: Penerbit KOMPAS, 2000).

fiqh mencerminkan pluralisme dalam pemikiran, metode dan pandangan sosial politik yang ditopang dengan argumentasi yang kuat, yang mendapat dukungan dan kepercayaan dari umat Islam.[248] Yusuf Qaradhawi juga berpandangan bahwa ada empat faktor utama dalam diri umat Islam, yang menyebabkan munculnya perilaku toleran mereka. Pandangan tersebut, meski dalam kadar yang relatif, jelas berpengaruh terhadap pemikiran umat Islam Indonesia tentang toleransi. Keempat faktor tersebut adalah: *pertama*, keyakinan terhadap kemuliaan manusia, apapun agamanya, kebangsaannya dan kesukuannya. Kemuliaan ini mengimplikasikan hak untuk dihormati. *Kedua*, keyakinan bahwa perbedaan manusia dalam agama dan keyakinan merupakan realitas yang dikehendaki Allah swt. yang telah memberi kebebasan untuk memilih iman atau kufur. *Ketiga*, seorang muslim tidak dituntut untuk mengadili kekafiran orang kafir, atau untuk menghukum kesesatan orang sesat. Allahlah yang akan mengadili mereka di hari penghitungan nanti. Keempat, keyakinan, bahwa Allah swt. memerintahkan untuk berbuat adil dan mengajak kepada budi pekerti mulia meskipun kepada orang *musyrik*. Begitu juga Allah swt. mencela perbuatan *zalim* meskipun terhadap orang kafir.[249]

Hasan al-Banna, juga berpandangan bahwa agama Islam menguduskan kesatuan kemanusiaan umum (*al-waḥdah al insâniyyah al-âmmah*), kesatuan keagamaan umum (*al-waḥdah al-dîniyyah al-âmmah*), dan kesatuan keagamaan khusus (*al-waḥdah al-dîniyyah al-khâṣṣah*).

> Saudaraku...! Orang menyangka bahwa memegang teguh Islam dan menjadikannya sebagai asas aturan kehidupan bertentangan dengan keberadaan minoritas non-muslim dalam mayoritas umat Islam, bertentangan dengan persatuan antar lapisan umat yang merupakan pilar utama kebangkitan masa sekarang ini. Sekali lagi, yang benar bukan itu.... Islam memuliakan kesatuan umat secara umum....Islam memuliakan persatuan umum agama...Islam memuliakan persatuan khusus agama tanpa ada penipuan dan penganiayaan.[250]

Selain itu, pemahaman Islam yang moderat juga dipengaruhi oleh watak dari Islam Sunni (Ahlus Sunnah wal Jamaah) yang identik dengan

248 Samsu Rizal Panggabean, "Sumber Daya Keagamaan dan Kemungkinan Pluralisme" dalam Elga Sarapung dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik,* hlm. 48.

249 Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, hlm. 214-215.

250 Hasan al-Banna, *Menuju Sinar Terang*, terj. Dr. Abdullah Salim, MA. dan H. Asyhari Marzuqi (Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2004), hlm. 143-145.

keluwesan, toleransi, dan kooperatif. Memang tidak dinafikan, bahwa belakangan beberapa kelompok Ahlus Sunnah wal Jamaah yang tergabung dalam ormas Islam tertentu, cenderung menjadi kelompok yang ekstrim dalam upaya menegakkan *syari'ah* atau bahkan *khilafah Islamiyyah*.

Meskipun gerakan DI/TII secara formal telah ditumpas, tetapi tampaknya semangat dan corak pemikirannya menyemangati dan memberi inspirasi pada berbagai organisasi Islam di belakangnya. Mereka bahkan mengklaim sebagai pengikut kelompok Ahlus Sunnah wal Jamaah berhaluan salafiyah haraki. Mereka tampak radikal, ekstrim, dan militan. Sedangkan sebagian besar anggota kelompok Ahlus Sunnah wal Jamaah yang lain tetap pada ciri-ciri semula, yaitu: luwes, toleransi, kerjasama, atau bahkan kepatuhan dengan pemerintah. Dengan kata lain, sebagian kelompok Ahlus Sunnah wal Jamaah di Indonesia bergerak pada pemeliharaan Islam konvensional atau kultural, sementara sebagian lainnya berkembang menjadi Islam syariat dan politik.[251]

Empat pondok pesantren obyek penelitian, tiga di antaranya (As-Sa'du, As-Salafiyyah, dan Nurul Ummah) adalah pondok pesantren yang bernaung di bawah Nahdlatul Ulama, sedangkan pondok pesantren PUTM berada di bawah naungan Persyarikatan Muhammadiyah. NU dan Muhammadiyah adalah dua organisasi sosial keagamaan yang selalu menekankan pada pemahaman moderat. Oleh karenanya wajar apabila nilai-nilai demokrasi bisa bersemi pada pesantren-pesantren tersebut.

Menurut Endang Turmudi, di kalangan Nahdlatul Ulama sudah terbiasa menghadapi wilayah abu-abu yang tidak secara tegas dilarang oleh Islam, sehingga selalu siap menerima hal-hal baru yang tidak secara tegas disebutkan dalam al-Qur'a>n. Dengan situasi seperti itu, tradisi pemahaman keislaman para santri adalah tradisi yang demokratis.[252]

Demikian hal di lingkungan Muhammadiyah. Memang diakui

251 Organisasi-organisasi Islam seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) Sulawesi Selatan, dapat dikatakan sebagai contoh dari kelompok-kelompok Islam syariat dan politik itu. Sementara ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Al-Wasliyah, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), dan lain-lain, dapat dikatakan sebagai kelompok Islam kultural Ahlus Sunnah wal Jamaah. M. Atho' Mudzhar, "Islam Sunni Luwes dan Toleran" wawancara CMM 31 Maret 2009 dalam http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id dikutip tanggal 16 Juni 2009.

252 Endang Turmudi, "Demokrasi dalam Pendidikan di Pesantren", *Makalah,* disampaikan dalam Seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren di Wisma Bahtera Cipayung Bogor, pada 20-22 April

ustadz Zaini Munir, bahwa untuk santri PUTM yang kajian tauhidnya menggunakan kitab karya Muhammad bin Abdul Wahhab, jika cara mempelajarinya tidak disertai dengan penjelasan pemahaman yang menetralkan bisa berakibat pada munculnya sikap fundamentalis.

D. Faktor Penghambat Aktualisasi Nilai-nilai Demokrasi

Meski pada uraian di atas ditemukan sejumlah indikator yang menjadi faktor pendukung bagi aktualisasi nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren, jika dicermati lebih jauh ada pula beberapa hal yang diindikasi sebagai faktor yang secara umum menghambat bagi aktualisasi nilai-nilai tersebut.

Ada semacam benang merah antara sikap secara umum penerimaan demokrasi negara-negara muslim (dunia Islam) demokrasi yang masih rendah, terhadap pertumbuhan demokrasi di dunia Islam, termasuk di dalamnya pesantren. Menurut Dede Rosyada dkk., ada beberapa alasan teoritis yang bisa menjelaskan tentang lambannya pertumbuhan dan perkembangan demokrasi di dunia Islam. *Pertama*, pemahaman doktrinal menghambat praktek demokrasi. Teori ini dikembangkan oleh Elie Khudourie bahwa gagasan demokrasi masih cukup asing dalam *mind-set* Islam. Hal ini disebabkan oleh kebanyakan kaum muslim yang cenderung memahami demokrasi sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam.

Kedua, persoalan kultur. Demokrasi sebenarnya telah dicoba di negara-negara muslim sejak paruh pertama abad ke-20 tetapi gagal. Bahkan ke depan diramalkan tidak akan sukses karena kultur masyarakat (komunitas) muslim sudah terbiasa dengan otokrasi dan ketaatan pasif. Teori ini dikembangkan oleh Bernard Lewis dan Ajami. Sejauh ini, persoalan kultur politik (*political culture*) ditengarai sebagai yang paling bertanggungjawab kenapa sulit membangun demokrasi di negara-negara muslim, termasuk Indonesia. Sebab, ditilik secara doktrinal, pada dasarnya hampir tidak dijumpai hambatan teologis di kalangan tokoh-tokoh partai, ormas ataupun gerakan Islam yang memperhadapkan demokrasi *vis a vis* Islam. Bahkan, ada kecenderungan untuk merambah tugas (misi) baru yaitu merekonsiliasi perbedaan-perbedaan antara berbagai teori politik moderen dengan doktrin Islam. Oleh karena itu, fokus perdebatannya tidak lagi "apakah Islam *kompatibel* dengan demokrasi", melainkan bagaimana keduanya saling memperkuat (*mutuality reinforcing*).

2005, hlm. 4.

Ketiga, lambannya pertumbuhan demokrasi di dunia Islam tidak ada hubungan dengan teologi maupun kultur, melainkan lebih terkait dengan sifat alamiah demokrasi itu sendiri. Untuk membangun demokrasi diperlukan kesungguhan, kesabaran dan di atas segalanya adalah waktu. John Esposito dan 0. Voll adalah tokoh yang tetap optimis terhadap masa depan demokrasi di dunia Islam, meski sejarah mencatat bahwa pengalaman empirik demokrasi dalam sejarah Islam memang sangat terbatas.[253]

Tinjauan tiga macam teori terkait dengan lambannya pertumbuhan demokrasi di dunia Islam di atas, jika ditarik untuk melihat tumbuh-kembangnya nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pada empat pesantren yang diteliti, pada sisi-sisi tertentu ada titik temunya. Misal alasan teoritis pertama, yakni adanya hambatan ideologis, bahwa demokrasi tidak sesuai dengan ajaran Islam. Hambatan ideologis pesantren terkait dengan demokrasi, nampaknya tidak muncul dalam argumen mereka. Artinya, dari keempat pesantren sampel penelitian tidak lagi mempertentangkan antara Islam dengan demokrasi, atau menganggap demokrasi sebagai lawan dari Islam.

Faktor yang relatif menghambat tumbuh-kembangnya nilai-nilai demokrasi secara optimal dalam pendidikan di pesantren, tampaknya lebih banyak pada persoalan kultur yang ada di pesantren. Memang tidak dinafikan, bahwa para pengasuh dari keempat pesantren sampel penelitian, tidak ada yang menentang demokrasi. Mereka justru mendorong tumbuh-kembangnya nilai-nilai demokrasi, seperti nilai partisipasi, kerjasama, kepercayaan, dan sebagainya. Tetapi ada nilai-nilai tertentu dari demokrasi yang tidak bisa berkembang secara optimal.

Dengan kata lain, demokrasi dalam pesantren ada batas-batasnya. Nilai-nilai demokrasi di pesantren itu tampak dalam kehidupan sehari-hari di kalangan antar santri atau sesama santri. Tetapi secara hierarkis, terutama dalam hubungan antara kiai dan santri, tetap ada etika dan batasan-batasan, meski sebenarnya kiai tidak pernah membatasi. Di pesantren dikenal konsep *tawaḍu'* yang sangat tinggi yang secara alami membatasi hubungan antara santri dengan kiai.

Secara sederhana, ketika santri diberi kebebasan mengeluarkan ide-ide, atau ketika ada persoalan santri boleh mengungkapkan pendapat, adalah merupakan bukti adanya nilai-nilai demokrasi di pesantren. Baik pada

253 Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia,* hlm. 143.

pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah dan Nurul Ummah, manajemen pesantren juga ditangani secara langsung oleh para santri. Memang, keputusan akhir dari disetujui tidaknya rancangan santri ada di tangan kiai atau pengasuh. Tetapi menurut Sigit Purnama maupun Nurahman, untuk kasus pesantren Nurul Ummah dan As-Salafiyyah, prosentase antara di tolak dengan diterimanya gagasan dari para santri, dominan yang diterima dari pada yang ditolak.

Mekanisme yang sama sebenarnya juga terjadi pada pesantren As-Sa'du. Hanya saja untuk pesantren As-Sa'du dominasi pengasuh pesantren sangat besar dalam menentukan kebijakan pesantren. Kultur demikian jika dicermati lebih jauh, mungkin juga disebabkan oleh kondisi santri yang dari sisi pengalaman pendidikan formal maupun dari sisi interaksi dengan dunia luar sangat minim, sehingga kurang menguasai wacana lain yang bisa mempengaruhi pemikiran kiai pengasuh pesantren. Dengan demikian, latar belakang pendidikan dan pengalaman santri juga memiliki pengaruh terhadap sikap dan perilaku kiai pengasuh. Dengan pendidikan dan pengalaman yang minim, santri merasa tidak mampu untuk mengungkapkan ide-ide, apalagi melakukan kritik terhadap kebijakan yang dikeluarkan pengasuh pesantren. Namun demikian, pendidikan dan pengalaman yang minim juga tidak selamanya menjadikan santri terbiasa dalam budaya bisu. Sebab sebagaimana hasil pengamatan terlibat dalam kegiatan rapat rutin pengurus pesantren As-Sa'du, ternyata tidak sedikit dari mereka yang secara cerdas mengkritisi pengurus lain dalam mengambil langkah sesuai dengan bidangnya. Hanya saja manakala berhadapan dengan kiai pengasuh, santri tidak berani melakukan kritik karena takut dianggap *su'ul adab*. Kultur *tawaḍu'* ini biasanya banyak berkembang di pesantren tradisional. Pemahaman terhadap konsep *tawaḍu'* seperti inilah yang biasanya menjadi penyebab sulitnya nilai-nilai tertentu dari demokrasi berkembang di pesantren.

Mujamil Qomar mengungkapkan, bahwa dalam sejarah kepesantrenan belum pernah ada para santri mengalahkan kehendak kiai. Biarpun seribu santri menyetujui program pendidikan yang baru yang ditawarkan pihak luar misalnya, program itu tidak akan berhasil memasuki pesantren bila kiai pemimpinnya menolak tawaran tersebut.[254] Sutejo juga mengungkapkan bahwa betapapun tinggi kecendekiawanan santri, ia harus tetap tunduk dan patuh pada kiainya. Nilai-nilai keulamaan kiai pesantren tidak bisa dihadapi

254 Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 33.

dengan kebanggaan intelektual, sebab nilai-nilai keulamaan kiai merupakan penetrasi tradisi kewalian Walisongo.[255]

Kultur lain yang menjadi faktor penyebab sulitnya nilai-nilai tertentu dari demokrasi berkembang di pesantren tradisional adalah kultur suksesi pengasuh pesantren. Posisi pengasuh adalah posisi yang diwariskan, begitulah yang terjadi selama ini. Karena posisi pengasuh adalah sesuatu yang diwariskan, maka suksesi pengasuh pesantren selalu mengutamakan keluarga atau orang dekat dari pengasuh sebelumnya, seperti anak, menantu, adik, keponakan, dan seterusnya. Hal demikian terjadi karena pendiri pesantren adalah keluarga pengasuh pesantren, bukan yayasan atau lembaga sosial kemasyarakatan lain. Untuk kasus pesantren Nurul Ummah, pendirian pesantren memang dilakukan oleh yayasan, tetapi jika ditelusur lebih jauh, tokoh yang menggagas berdirinya yayasan adalah juga tokoh yang kemudian menjadi pengasuh pesantren, sehingga estafet kepemimpinan pesantren Nurul Ummah tetap mengutamakan keluarga dekat dari pengasuh pesantren.

Macam ragam aktualisasi nilai-nilai demokrasi pada pesantren sampel penelitian memang tidak bisa dilepaskan dari latar belakang pendidikan dan pergaulan kiai pengasuh dan para ustadznya dengan dunia luar pesantren. Apalagi jika dirunut dari sisi sejarah, pengalaman empirik demokrasi dalam sejarah Islam hanya bisa ditemukan selama pemerintahan Rasulullah sendiri yang kemudian dilanjutkan oleh empat sahabatnya, yaitu Abu Bakar, Umar, dan Ali bin Abi Thalib, yang dikenal dengan zaman Khulafah Rasyidun. Setelah pemerintahan keempat sahabat tersebut menurut catatan sangat sulit ditemukan demokrasi di dunia Islam secara empirik sampai sekarang.[256] Sebaliknya, yang banyak terjadi di belahan dunia Islam adalah pemerintahan *otokrasi*. Timur Tengah, terutama Arab Saudi yang notabene merupakan pusat peradaban Islam pada masa Rasulullah Muhammad SAW, saat ini justru merupakan negara penganut sistem *otokrasi*, yang para tokoh-tokoh agama yang menjadi panutan banyak yang menjadi penentang sistem demokrasi.

Maka wajar jika pola pikir pengasuh pesantren tidak bisa secara lengkap atau keseluruhan dalam menerima konsep demokrasi ala barat. Dengan kata lain, ada beberapa nilai demokrasi yang diterima, tetapi ada pula nilai-nilai

---

255 Sutejo, "Pola Pemikiran Kaum Santri: Mengacu Budaya Wali Jawa", dalam Marzuki Wahid, dkk. (peny.), *Pesantren Masa Depan Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hikmah, 1999), hlm. 78.

256 Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia,* hlm. 142-144.

demokrasi yang tidak bisa diterima, menerima tetapi setengah hati. Demokrasi bisa diterima sejauh tidak menyangkut persoalan suksesi kepemimpinan pesantren.

Demikian pula dalam merubah paradigma pendidikan di pesantren dari paradigma lama ke paradigma baru, juga membutuhkan waktu yang lama, dan hal itu bukan sesuatu yang mudah. Oleh karenanya upaya merubah atau memperbaharui pola pendidikan pesantren ke arah yang demokratis sering menghadapi beberapa kendala.

Kasus demikian, sebenarnya juga bukan semata terjadi di pesantren, tetapi juga dalam lembaga pendidikan pada umumnya. Hasil penelitian Loucks dan Hall menunjukkan bahwa dari pembaharuan pendidikan yang banyak dilakukan, hanya sedikit sekali yang mampu membawa perubahan di dalam kelas. Hasil penelitian Rutherford juga menunjukkan, bahwa banyak inovasi dilakukan, tetapi banyak di antaranya yang sama sekali tidak diterima atau kalau diterima sudah banyak mengalami perubahan, sehingga sukar ditelusuri aslinya. Senada dengan hal itu, Hawley (1988) menunjukkan temuan penelitiannya, bahwa guru cenderung menolak pembaharuan atau memodifikasinya. Sedangkan penelitian yang dilakukan oleh Goodlad (1994) menunjukkan hasil yang sama pula. la melakukan penelitian atas 100 buah sekolah di daerah-daerah metropolitan USA, hasilnya menunjukkan bahwa kebanyakan apa yang dinamakan gerakan pembaharuan pendidikan ternyata hanya terhenti di pintu gerbang sekolah.[257]

Kenyataan-kenyataan tersebut menunjukkan, bahwa penerapan pembaharuan pendidikan, baik yang terjadi di luar negeri maupun di Indonesia, tidak selalu berjalan mulus seperti yang diharapkan oleh para perencana pembaharuan pendidikan. Hal demikian itu kemungkinan dipengaruhi oleh beberapa faktor, baik faktor-faktor yang bersumber dari dalam (internal) maupun luar (eksternal) guru.[258]

Selain itu, lambat atau cepatnya inovasi diterima oleh seseorang (sekelompok) orang adalah bergantung dari karakteristik inovasi itu sendiri. Menurut Rogers, ada beberapa karakteristik inovasi yang dapat mempengaruhi cepat atau lambatnya penerimaan terhadap inovasi, yaitu: (1) keunggulan relatif, yaitu sejauh mana inovasi dianggap menguntungkan bagi

257 M. Sulthon Masyhud dan Moh. Khusnurdilo, *Manajemen Pondok Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), hlm. 70.

258 *Ibid*., hlm. 71.

penerimanya; (2) *kompatibilitas*, yaitu tingkat kesesuaian inovasi dengan nilai (*value*), pengalaman masa lalu, dan kebutuhan dari penerima; (3) *kompleksitas*, yaitu tingkat kesukaran untuk memahami dan menggunakan inovasi bagi penerima; (4) *trialabilitas*, yaitu dapat dicoba atau tidaknya suatu inovasi oleh penerima; dan (5) dapat diamati (*observability*), yaitu mudah tidaknya diamati suatu hasil inovasi.[259]

Berdasar informasi dan pengamatan terhadap aktivitas pendidikan pada empat pesantren obyek penelitian juga menunjukkan betapa sulitnya melakukan inovasi pendidikan di pesantren dalam jangka pendek. Dibutuhkan waktu yang cukup lama bagi pesantren untuk menerima suatu inovasi. Hal tersebut selain hak untuk memutuskan berada di tangan kiai pengasuh juga disebabkan oleh sumberdaya pesantren yang terbatas. Baik pada pesantren As-Salafiyyah, Nurul Ummah, maupun PUTM, rata-rata memberikan informasi yang hampir sama, yakni bahwa tidak semua ustadz atau *qari'* telah mengadopsi model-model pembelajaran yang demokratis.

Memang tidak dinafikan, bahwa ada sebagian ustadz/*qari'* yang telah melakukan adopsi terhadap model pembelajaran yang demokratis. Bahkan ada di antaranya yang menggeser *learning process* dari yang bersifat individualistis ke arah *cooperative learning* yang menekankan kebersamaan dalam proses pembelajaran. Tetapi bagi sebagian ustadz/*qari'* juga masih ada yang bertahan dengan kebiasaan lama dalam mengelola kegiatan pembelajaran.

E. Revitalisasi Nilai-nilai Demokrasi dalam Pendidikan Pesantren

Revitalisasi adalah upaya melakukan penguatan kembali terhadap apa-apa yang telah ada. Dengan demikian maka revitalisasi nilai-nilai demokrasi bias dimaknai sebagai sebuah upaya untuk mempertahankan dan melakukan penguatan terhadap nilai-nilai demokrasi yang telah muncul di pesantren agar tetap eksis dan atau dapat berkembang ke arah yang lebih baik.

Nilai-nilai demokrasi yang telah muncul di pesantren dengan kadarnya yang relatif, dapat tetap eksis atau bahkan bertumbuh kembang jika ada upaya-upaya revitalisasi. Berbagai macam konsep telah ditawarkan oleh banyak ahli yang secara langsung maupun tidak terkait upaya revitalisasi nilai-nilai demokrasi dalam dunia pendidikan.

Mohammad AS. Hikam, menawarkan beberapa cara yang dapat dilakukan sebagai upaya revitalisasi nilai demokrasi. Jika dikaitkan dengan konteks

259 *Ibid*., hlm. 71.

pendidikan di pesantren, maka langkah-langkah revitalisasi nilai-nilai demokrasi menurut Hikam meliputi: *pertama*, perlunya upaya melakukan penafsiran kembali dan reaktualisasi atas ajaran-ajaran, praktek-praktek atau tradisi-tradisi yang memiliki relevansi dengan *civil society*. Misalnya bagaimana melakukan reinterpretasi terhadap konsep ummah sehingga pengertiannya bisa lebih *inklusif*. Menurutnya, dalam al-Qur'ân, penggunaan kata ummah sebanyak 64 kali, 13 di antaranya dalam bentuk plural (umum), mengandung pengertian yang berbeda-beda. Salah satunya adalah pengertian ummah sebagai bentuk komunitas atau peradaban. Dengan demikian dimungkinkan untuk melakukan redefinisi terhadap konsep ini sehingga tidak *eksklusif*.[260] Demikian juga halnya dengan nilai-nilai Islam yang berkaitan dengan toleransi (*tasâmuh*), perlindungan hak-hak dasar, keadilan, sikap seimbang (*tawaẓun*) perlu diaktualisasikan dalam kondisi masyarakat plural. Berbagai tradisi yang ada dalam pesantren seperti kemandirian para ulama *vis-a-vis* penguasa, *kosmopolitanisme* Islam dan pemihakan terhadap kaum *mustad'afin* (tertindas), merupakan potensi kultural pesantren untuk menguatkan nilai-nilai demokrasi.

K.H. Sahal Mahfud dan K.H. Tolhah Hasan melontarkan dukungannya akan gerakan kontekstualisasi ini dengan mengatakan: "Reaktualisasi kandungan (*istiyaq al-muṭawayat*) kitab kuning dapat dilakukan melalui dua jalur penggarapan. Pertama, melalui pengembangan wawasan kesejarahan atas kandungan kitab kuning. Kedua, penggarapan melalui jalur kontemporerisasi (*ta'shir*) kandungannya. Pengembangan wawasan kesejarahan dilakukan dengan menghidupkan kembali perhatian kepada latar belakang budaya dan peradaban yang mendukung kitab kuning di masa lalu."

Kedua, semakin terlibatnya kiai, ustadz dan santri dalam demokratisasi di luar pesantren, terutama yang berorientasi kepada pemberdayaan warga masyarakat. Dengan cara ini *rediscovery* dan reaktualisasi ajaran dan tradisi Islam yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat akan dapat dilakukan. Misal, keterlibatan beberapa kiai, ustadz dan santri dalam berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), aktivitas dialog antaragama, dan wacana intelektual di media massa maupun forum publik lain. Dialog antaragama, menurut Frans Magnis Suseno, bisa dilakukan dalam bentuk dialog kehidupan, analisis dan refleksi etis kontekstual, dan dialog aksi.[261]

---

260 Lihat, Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1999), hlm. 228-229.

261 Frans Magnis Suseno, *Pluralisme Agama, Dialog dan Konflik di Indonesia*, dalam Elga Sarapung dan

Dialog antar umat beragama memang sering dilakukan, tetapi menurut Amin Abdullah, kegiatan tersebut kurang mengikutsertakan guru agama (kiai) karena dianggap tidak terlalu penting, tidak punya daya jual, terlalu rendah atau tidak kelasnya untuk diajak duduk bersama-sama berdialog mendiskusikan pluralitas agama, dianggap tidak punya terlalu banyak umat, dianggap tidak mempunyai peran yang strategis dalam mensosialisasikan ide-ide baru.[262]

Ketiga, keikutsertaan kiai, ustadz dan santri dalam diskursus demokrasi yang masih sangat kecil perlu diperbesar. Hal ini dapat dilakukan dengan semakin seringnya melibatkan civitas pesantren untuk berpartisipasi aktif dalam forum-forum ilmiah berkaitan dengan permasalahan krusial seperti perlindungan hak azasi manusia, hubungan antar-agama, gender, lingkungan, perlucutan senjata, model pembangunan alternatif, masalah perdamaian dunia dan sebagainya.

Keterlibatan civitas pesantren, khususnya kiai, dalam aktivitas forum-forum tersebut cepat atau lambat akan mempengaruhi penguatan nilai-nilai demokrasi di pesantren. Terlebih jika para ustadz atau *qari'* demikian juga para santri juga sering terlibat dalam aktivitas tersebut, penguatan nilai-nilai demokrasi di pesantren akan semakin kondusif.

Menurut Amin Abdullah, satu hal yang sangat mendasar dan *urgen* dilakukan adalah bahwa pengelola pendidikan (pesantren) perlu memiliki keberanian intelektual untuk merumuskan kembali pola pendidikannya, baik yang menyangkut materi maupun metodologinya.[263] Untuk itu, dalam pendidikan Islam, menurut beliau, ada beberapa hal yang perlu dibenahi.

Pertama, selain memberi uraian tentang ilmu-ilmu keislaman klasik, peserta didik (santri) perlu diperkenalkan dengan persoalan-persoalan modernitas yang muncul dalam realitas sosial, serta dibekali dengan berbagai macam pendekatan keilmuan sosial-keagamaan yang saat ini berkembang.

Dalam konteks pendidikan di pesantren, perlu ada upaya mendorong pesantren untuk mengembangkan wacana-wacana kontemporer. Selain itu pesantren perlu dimotivasi untuk ikut menyumbangkan atau

---

Tri Widianto, *Pluralisme Konflik*, hlm. 73.

262 M. Amin Abdullah, "Pengajaran Kalam dan Teologi dalam Era Kemajemukan di Indonesia: Sebuah Tinjauan Materi dan Metode" dalam Elga Sarapung dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik*, hlm. 241.

263 M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban/PSAP Muhammadiyah, 2005), hlm. 77.

memberikan kontribusi dalam upaya memecahkan masalah-masalah sosial-kemasyarakatan. Mulai dari ketidak-adilan, hak-hak reproduksi, hak-hak petani, hak-hak buruh, persoalan kemasyarakatan dan sebagainya.

Kedua, pengajaran ilmu-ilmu keislaman tidak seharusnya selalu bersifat doktrinal, melainkan perlu dikedepankan uraian dimensi historis dari doktrin-doktrin keagamaan untuk menumbuhkan kemampuan menelaah secara *kritis apresiatif-konstruktif* terhadap khazanah intelektual Islam klasik. Selain itu juga dimaksudkan untuk memberi peluang dan kesempatan para santri untuk merumuskan ulang pokok-pokok rumusan realisasi doktrin agama yang sesuai dengan tantangan dan tuntutan zaman dan bagaimana mereka dapat mencari jalan keluar *(problem solving)* sesuai dengan nilai-nilai keagamaan Islam yang mereka yakini.

Ketiga, pengajaran yang semula hanya bertumpu pada teks *(nash)* perlu diimbangi dengan telaah yang cukup mendalam dan cerdas terhadap konteks dan realitas, mengingat bahwa *nash* itu terbatas, sedangkan kejadian-kejadian yang dialami umat manusia selalu berkembang. Oleh karena itu, diperlukan ilmu-ilmu bantu yang diambil dari disiplin psikologi, sosiologi, ekonomi, politik, sejarah, filsafat, fisika, bioteknologi, dan seterusnya, untuk menjelaskan hakikat, visi, dan misi agama Islam yang fundamental.

Keempat, dalam era pluralitas iman yang semakin mencuat dan menguat, diskursus yang melakukan telaah secara akademik filosofis terhadap khazanah intelektual Islam klasik, khususnya tasawuf sangat diperlukan untuk mengimbangi telaah yang bersifat doktrinal dari cabang keilmuan kalam. Selama ini pendidikan pesantren memang dekat dengan nuansa tarekat, oleh karenanya penghayatan dan internalisasi nilai-nilai tasawuf seperti sifat rendah hati, kesabaran, toleransi, tenggang rasa, kepuasan batiniah, cara berpikir yang matang, dan seterusnya perlu terus ditumbuhkembangkan.

Melalui penghayatan dan internalisasi nilai-nilai tasawuf diharapkan bisa memunculkan sikap inklusif dalam beragama. Inklusifitas keberagamaan bisa dimaknai sebagai sikap terbuka menerima perbedaan agama yang bermula dari semangat nurani keberagamaan manusia. Inklusifitas keberagamaan biasanya tercermin atau memanifestasi dalam bentuk kerja sama, tidak sekedar menghormati dan menghargai secara batiniah. Meskipun kerjasama ini terbatas pada wilayah hubungan sosialnya (*muamalah*) saja, bukan dalam masalah akidah dan keyakinan. Sikap semacam ini perlu ditanamkan pada

diri para santri, agar mereka tidak gagap ketika terjun ke tengah masyarakat yang plural. Sebab dengan ketidakpahaman terhadap kondisi plural akan memudahkan para santri diombang-ambingkan oleh keadaan. Dalam pesantren sebenarnya ada potensi besar, yaitu kekayaan khazanah intelektual Islam. Kajian para santri pada ilmu fiqih, nahwu, al-Qur'an lebih dari cukup untuk mengantar kepada pemikiran yang terbuka. Maka kemudian bagaimana kemauan tiap-tiap lembaga untuk merumuskan satu muatan keilmuan yang memiliki perspektif inklusif dan toleran. Selain itu, hal penting yang harus terus diupayakan adalah keterbukaan akses terhadap sumber-sumber wacana Islam baru progresif untuk mendorong dialektika dengan wawasan Islam.[264]

Kelima, pendidikan di pesantren selain memfokuskan pada pembentukan "moralitas individual" yang saleh, juga harus memperhatikan pembentukan "moralitas publik". Perhatian terhadap moralitas publik perlu ditekankan sebab sumber kejahatan moral tidak lagi bersumber dari individu-individu, melainkan telah berpindah ke jaringan struktur yang sangat kompleks. Mengenal berbagai persoalan-persoalan jalinan struktural melalui pendekatan-pendekatan yang lebih historis-empiris terhadap realitas kehidupan sehari-hari juga perlu dikedepankan.[265]

Untuk mengajarkan moral kepada peserta didik, langkah pertama yang harus diambil, menurut Kohlberg sebagaimana dikutip F. Budi Hardiman,[266] adalah langkah Sokrates, yaitu menciptakan rasa tidak puas dalam diri peserta didik terhadap pengetahuan mereka tentang kebaikan. Mereka harus dihadapkan pada situasi-situasi konflik atau dilema-dilema moral yang merangsang pemikiran mereka tentang keadilan. Dalam kelompok yang diasuhnya, Kohlberg menantang murid-muridnya dengan beberapa dilema yang bersifat hipotesis, yakni beberapa dilema yang mereka alami sendiri dan beberapa dilema yang terjadi dalam masyarakat. Langkah kedua, pendidik dapat menciptakan ketidaksepakatan di antara mereka, sehingga mereka beradu argumen dengan sesama peserta didik, dan di sisi lain pendidik bisa menerangkan, mendukung dan menyanggah argumen-argumen tersebut.

Jika dicermati dari perkembangan pendidikan di pesantren, sebenarnya beberapa pandangan dari AS. Hikam dan Amin Abdullah sudah mulai

264 Laporan Khusus "Pesantren dan Inklusifitas Keberagamaan" dalam *Majalah Tilawah* PPNU Edisi 10/Tahun XIV/2005, hlm. 31.

265 Lihat, M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius*, hlm. 77-81.

266 F. Budi Hardiman, "Pendidikan Moral sebagai Pendidikan Keadilan", dalam Sindhunata (ed.), *Pendidikan: Kegelisahan Sepanjang Zaman* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 88-89.

diterapkan para tokoh pesantren. Sebab upaya-upaya kontekstualisasi ajaran keagamaan Islam klasik telah mulai dilakukan, sehingga pesantren yang selama ini terkesan fiqih sentris dalam beragama, ternyata telah memulai melakukan upaya-upaya pembaharuan. Upaya pembaharuan dilakukan dengan tanpa meninggalkan khazanah keislaman lama. Dengan tetap berpijak pada tradisi, pesantren melakukan kontekstualisasi, yang diindikasikan dengan adanya halaqah-halaqah atau forum sarasehan para kiai.

Dari halaqah-halaqah ini kemudian muncul pergeseran dalam memandang fiqih. Fiqh yang semula dipandang sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi" kemudian dilihat sebagai paradigma "pemaknaan sosial". Jika pada paradigma yang pertama mencoba menundukkan realitas kepada kebenaran fiqih dan berwatak hitam-putih dalam memandang realitas, maka paradigma yang kedua mencoba menggunakan fiqih sebagai *emansipatoris-discourse* dan memperlihatkan wataknya yang bernuansa.

Setidaknya ada lima karakteristik menonjol dalam tema pembaharuan keagamaan pesantren, yaitu: pertama, interpretasi teks-teks fiqih secara kontekstual; kedua, perubahan pola bermazhab, dari bermazhab secara tekstual (*qauli*) menuju bermazhab secara metodologis (*manhaji*); ketiga, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*uṣul*) dan mana yang cabang (*furu'*); keempat, fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, dan bukan sebagai hukum positif negara; dan kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Upaya kontekstualisasi kitab kuning dapat melalui dua cara, yakni kontekstualiasi isi kandungannya dan kontekstualisai cara membacanya. Kontekstualisasi cara membaca bisa dilakukan dengan metodologi hermeneutik, atau sering disebut sebagai pembacaan produktif (*qira'ah muntijah*), sebagai lawan dari pembacaan tidak produktif dan berulang-ulang (*qira'ah mutakarrirah*). Dengan *qira'ah muntijah* diharapkan dapat memberikan penafsiran-penafsiran dan berbagai kemungkinan baru yang bukan hanya kritis-evaluatif tetapi juga kritis-emansipatoris. Dengan *qira'ah muntijah* diharapkan penafsiran keagamaan bukan hanya dapat mengubah kata-kata (*change of the word*) tetapi juga dapat melakukan perubahan pada dunia realitas (*change of the world*)

Dalam membaca dan menganalisa teks, seperti kitab kuning, *qira'ah muntijah* mempunyai asumsi bahwa sesungguhnya teks telah selesai (*al-*

nuṣuṣ mutanâhiyah), sedangkan realitas tidak pernah berhenti, bahkan terus berkembang (*al-waqa'i gairu mutanahiyah*). Karena itu dalam membaca dan mencari makna serta signifikansi teks dengan realita kekinian, *qira'ah muntijah* mengenalkan beberapa istilah kunci, yakni *the world of text, the world of author,* dan *the world of audience*.[267]

The world of text tidak dapat berdiri sendiri dan terlepas dari realitas yang lain. Oleh karena itu *the world of text* hanya dapat hidup, dimaknai, ditafsirkan, dibangun, dan ditafsirkan melalui *the world of author.* Jadi *the world of text* tidak pernah terlepas dan selalu terjebak, serta terbelenggu oleh pengetahuan, pemahaman dan konstruksi berfikir para kiai dan ustadz yang menjadi penulis, pensyarah atau penafsir sebuah karya berupa kitab kuning. Makna yang dimunculkan dalam kitab kuning tidak mungkin terlepas dari kiai dan ustadz yang mengkajinya. Sedangkan pemahaman pengarang, pensyarah atau para penafsir kitab-kitab kuning itu sangat dipengaruhi dan dibentuk oleh konteks zaman di mana ia hidup.

Pada gilirannya, pemahaman dan penafsiran sang pengarang pada era tertentu dapat saja membeku dan berubah menjadi begitu hegemonik dan dominatif. Hal demikian dapat terjadi secara alami dan karena adanya kepentingan-kepentingan lain yang melekat kemudian.

Maka kemudian muncul pertanyaan kritis dari *the world of audience* yang diajukan kepada *the world of author,* dan pada saatnya nanti, pemikiran yang dilontarkan dan dipopulerkan oleh *the world of audience*, cepat atau lambat, akan dapat menggeser dominasi dan hegemoni pemikiran yang selama ini dimonopoli oleh *the world of author*. Bahkan *the world of audience* akhirnya berpindah menjadi *the world of author* yang dapat memproduksi wacana keberagamaan sendiri.

Untuk melakukan revitalisasi nilai-nilai demokrasi di pesantren, gagasan

267 *The world of text* dalam konteks dunia pesantren adalah nilai-nilai ajaran keislaman klasik yang terdapat dalam kitab-kitab kuning (*al-kutub al-mu'tabarah*). *The world of author* adalah dunia pengarang, penafsir, penyusun konsep, perencana, pelaku atau aktor yang sesungguhnya berperan dalam masyarakat dan sejarah. Dalam konteks pesantren, *the world of text* adalah para penulis kitab, pensyarah, bahkan para kiai yang mencoba berijtihad sendiri dan hasil ijtihadnya disebar luaskan. *The world of audience* adalah dunia pendengar, pengguna, umat dan masyarakat secara luas, dan sekaligus juga dunia kritikus sosial-budaya dan kritikus sosial-keagamaan. *The world of audience* di samping punya akses dan dapat berdialog langsung dengan dunia pengarang (*the world of author*), ia juga punya akses langsung untuk dapat memahami dan menafsirkan *the word of text* secara mandiri. Lihat, Ali Mursyid, "Membangun Demokrasi Melalui Pesantren", dalam *Harian Mitra Dialog Cirebon,* 2003.

rekonstruksi pendidikan yang ditawarkan Amin Abdullah, tampaknya sangat relevan. Tawaran beliau memang tidak secara khusus ditujukan pada pendidikan pesantren, melainkan pendidikan Islam secara umum. Tetapi karena pesantren juga merupakan bagian dari lembaga pendidikan Islam, maka tidak salah jika tawaran tersebut dialamatkan pula pada pesantren.[268]

Revitalisasi nilai-nilai demokrasi di pesantren juga tidak bisa berlangsung dengan baik tanpa adanya sikap akomodatif atau keterbukaan kiai terhadap perubahan sosial. Perubahan sosial adalah sesuatu yang tidak bisa ditolak atau dihindarkan oleh masyarakat, lebih-lebih pesantren. Perubahan sosial dalam banyak kasus sering melebihi kecepatan perubahan yang terjadi dalam dunia pendidikan. Oleh sebab itu perubahan sosial perlu selalu diantisipasi agar kegiatan pendidikan tidak tertinggal jauh.

Di antara arus yang berkembang kuat dalam masyarakat untuk saat ini adalah arus demokrasi, yang salah satu wujud kongkretnya adalah berkembangnya budaya kritik. Menghadapi arus demikian, pesantren cepat atau lambat akan bersikap adaptif terhadap budaya kritik baik dalam kegiatan pembelajaran maupun lainnya. Kiai dituntut untuk siap menerima kritik.

Diakui, bahwa dalam tradisi santri, melakukan kritik terhadap kiai biasanya dianggap sebagai perbuatan melawan kiai. Dengan kata lain, melakukan kritik terhadap kiai berarti tidak menghormati guru, dan identik dengan melakukan pengkhianatan terhadap keikhlasan sang guru.

Sebagai sebuah komponen dalam kehidupan pesantren, kiai menempati posisi yang sangat sentral. Seorang kiai selain memiliki tugas-tugas dakwah dan pendidikan kepada masyarakat dan santri, juga menjadi penjaga moral mereka. Sedikit saja kiai berperilaku "melenceng" dari garis fungsinya akan berakibat pada pergeseran dalam kehidupan masyarakat. Dalam perspektif ini seorang kiai adalah sosok *"agent of social change"* bagi masyarakatnya, yang dengan kearifan, kewibawaan, dan kharismanya diharapkan bisa membawa perubahan bagi umat.

Maka ketika muncul kritik dari masyarakat atas perilaku kiai mestinya

---

268 Menurut Mochtar Buchori, dari sisi program dan praktek-praktek pendidikan yang ada, pendidikan Islam di Indonesia dapat dibagi menjadi empat jenis: (1) Pendidikan Madrasah, (2) Pendidikan Pondok Pesantren, (3) Pendidikan Umum yang bernafaskan Islam, dan (4) Pelajaran Agama Islam di lembaga pendidikan umum sebagai suatu mata pelajaran atau mata kuliah. Lihat, Muchtar Buchori, *Penelitian Pendidikan dan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: IKIP Muhammadiyah Jakarta Press, 1994), hlm. 50.

tindakan tersebut tidak dipahami sebagai tindakan amoral. Kritik seyogyanya dianggap sebagai bagian dari upaya membangun komunikasi yang lebih sejajar dan tanpa prasangka, sehingga dengan demikian kiai tidak bisa dengan serta-merta bertindak tanpa memandang komunitas di luar dirinya. Hal demikian layak diperhatikan para kiai, mengingat pergeseran pemikiran masyarakat telah sedemikian berjalan cepat dan kritisisme mereka seperti mendahului apa yang tengah dipertimbangkan kiai dalam berbagai aspek kehidupan sosial, politik dan agama.[269]

Revitalisasi nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren juga akan terus berlanjut manakala, secara internal, kiai dan para ustadz: (1) secara terus menerus melakukan sosialisasi nilai-nilai tersebut melalui *hidden curriculum* (kurikulum tersembunyi); (2) secara eksplisit mengajarkan nilai-nilai demokrasi, di mana nilai-nilai tersebut diberikan secara instruktif, searah, dan peserta didik menghafalkannya; (3) menanamkan nilai-nilai tersebut melalui pendidikan karakter, di mana peserta didik diharapkan dapat mengembangkan suatu paket keutamaan tertentu; atau (4) membantu peserta didik untuk mengklarifikasikan nilai-nilai demokrasi dan mengaktualkan nilai-nilai tersebut.[270]

Pertama, sosialisasi nilai-nilai demokrasi melalui *hidden curiculum* (kurikulum tersembunyi). *Hidden curiculum* memuat banyak aspek belajar yang berbarengan atau mungkin kontradiksi terhadap *curriculum official* (*intended curriculum*). *Hidden curiculum* merupakan kurikulum tidak tertulis. Kurikulum ini adalah hasil dari desakan lembaga pendidikan melalui tugas membaca buku yang memberikan efek tidak diinginkan, dan kebutuhan untuk mempengaruhi orang lain agar menyetujui sesuatu yang diharapkan. [271]

---

269 Akhmad Fikri .AF, "Ketika Santri Melawan Kiai" dalam *majalah Tilawah Edisi II Tahun VI 1997.*

270 Lihat, F. Budi Hardiman, "Pendidikan Moral sebagai Pendidikan Keadilan", hlm. 69-70. Strategi penanaman nilai dapat dilakukan dengan lima macam cara, yaitu: pertama, strategi indoktrinasi atau memberitahukan kepada peserta didik nilai mana yang baik dan mana yang buruk; kedua, strategi bebas, yakni peserta didik dibiarkan untuk memilih sendiri mana nilai yang akan dianut atau diyakini; ketiga, strategi keteladanan, di mana pendidik atau tenaga kependidikan lainnya menampilkan perilaku sesuai dengan nilai-nilai yang dianutnya; keempat, strategi klarifikasi, yakni pendidik membantu anak untuk memilih nilai-nilai yang diyakininya sebagai baik, bukan memberitahukan nilai mana yang baik; dan kelima, strategi transinternalisasi, di mana peserta didik diajak mengenal nilai-nilai yang digunakan dari zaman ke zaman oleh umat manusia, peserta didik dibawa untuk menghayatinya, selanjutnya menjadikan nilai itu miliknya melalui proses transinternalisasi. Lihat, Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 301-302.

271 Oemar Hamalik, *Manajemen Pengembangan Kurikulum* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006), hlm.

Titik tolak dari upaya ini bersumber pada kiai dan ustadz. Kiai dan ustadz perlu mengembangkan peranan yang selama ini hanya menitik beratkan pada aspek pengajaran, dengan segera merambah peran lain seperti sebagai pembimbing dan komunikator dengan masyarakat. Dengan peran tersebut diharapkan mampu mengembangkan pribadi santri secara totalitas, dalam arti membudayakan santri sebagai calon warga negara atau warga masyarakat.

Sebagaimana dikatakan Oemar Hamalik, bahwa perbaikan kurikulum harus bermula dari manusia yang membina kurikulum tersebut.[272] Kiai dan ustadz adalah orang yang paling mengetahui apakah subyek yang diajarkan relevan dengan tuntutan dan kebutuhan santri dan masyarakat.

Sebab di luar pendidikan, termasuk pesantren, ada kekuatan-kekuatan cukup potensial yang memberikan pengaruh kuat terhadap pesantren, yaitu pendidikan tinggi, masyarakat dan sistem nilai. [273] Sebagaimana telah disinggung pada uraian sebelumnya bahwa wacana pemikiran serta praktek pendidikan yang dikembangkan atau berkembang di perguruan tinggi ternyata memiliki andil dalam perubahan atau pengembangan kajian keilmuan di pesantren. Maka dengan adanya kedekatan pesantren dengan perguruan tinggi, baik secara formal maupun informal akan banyak mempengaruhi perubahan atau pengembangan kurikulum di pesantren.

Sebagai lembaga yang mempersiapkan lulusannya untuk kembali ke masyarakat, pesantren juga tidak bisa mengabaikan perubahan dan perkembangan yang terjadi di lingkungan masyarakat. Oleh karenanya, kajian keilmuan di pesantren tidak bisa menutup mata dari perkembangan yang terjadi di masyarakat.

Dalam kehidupan masyarakat ada sistem nilai, baik nilai moral, nilai sosial maupun nilai politis. Pesantren sebagai lembaga pendidikan yang berada di tengah masyarakat sudah tentu bertanggung jawab dalam pemeliharaan nilai-nilai yang berkembang. Sistem nilai yang akan dipelihara dan diteruskan tersebut harus terintegrasikan dalam kurikulum. Masyarakat juga memiliki kelompok-kelompok etnis, kelompok vokasional, kelompok intelek, kelompok sosial, spiritual dan sebagainya, yang masing-masing memiliki nilai yang mungkin berbeda. Maka hal yang perlu diperhatikan kiai dan

95.

272 *Ibid*., hlm. 68.

273 *Ibid*., hlm. 105. Lihat juga, Nana Syaodih Sukmadinata, *Pengembangan Kurikulum Teori dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2007), hlm. 158-159.

ustadz dalam mengajarkan nilai: (1) kiai dan ustadz hendaknya mengetahui dan memperhatikan nilai-nilai yang ada di masyarakat; (2) kiai dan ustadz hendaknya berprinsip pada nilai demokrasi, etis dan moral; (3) kiai dan ustadz berusaha menjadikan dirinya sebagai teladan yang patut ditiru; (4) kiai dan ustadz hendaknya menghargai nilai-nilai kelompok lain; dan (5) kiai dan ustadz hendaknya memahami dan menerima keragaman budaya.[274]

Kedua, secara eksplisit mengajarkan nilai-nilai demokrasi. Cara ini dimaksudkan agar para santri bisa memahami dan menerima konsep nilai-nilai demokrasi serta merubah nilai-nilai yang tidak sesuai dengan nilai-nilai demokrasi. Cara ini merupakan unsur penting dalam revitalisasi nilai-nilai demokrasi di pesantren adalah mengajarkan nilai-nilai tersebut sehingga para santri memiliki gagasan konseptual tentang nilai-nilai pemandu sikap dan perilaku yang mencerminkan nilai-nilai demokratis. Pemahaman konseptual ini mesti menjadi bagian dari pemahaman atas nilai-nilai demokrasi. Sebab para santri akan banyak belajar dari pemahaman dan pengertian tentang nilai-nilai demokrasi yang dipahami oleh para ustadz, kiai dan pengasuh pesantren dalam setiap perjumpaan mereka.

Proses diseminasi nilai ini tidak hanya dapat dilakukan secara langsung dalam proses pembelajaran yang terjadwal, melainkan melalui berbagai aktivitas lain yang dilaksanakan di pesantren, di mana melalui aktivitas tersebut santri semakin menyadari urgensi nilai-nilai demokrasi bagi kehidupan diri dan sosialnya.

Sarana lain dalam pesantren yang bisa digunakan untuk membantu menyebarluaskan gagasan nilai-nilai demokrasi, misalnya melalui proses perencanaan kurikulum. Dalam merencanakan kurikulum perlu dilihat apakah telah terdapat subyek kajian yang di dalamnya sarat dengan nilai-nilai demokrasi.

Cara lain untuk mempertajam pemahaman tentang nilai-nilai demokrasi adalah dengan cara mengundang pembicara tamu dalam sebuah seminar, diskusi, bedah buku (kitab), publikasi, dan sebagainya. Melalui forum tersebut secara khusus bisa diformat untuk membahas nilai-nilai demokrasi dalam kitab yang dikaji di pesantren atau buku lain yang terkait. Apalagi dalam materi keagamaan, sebagaimana dikatakan Jedida T. Posumah merupakan tempat belajar demokrasi yang pertama.

---

274 Oemar Hamalik, *Manajemen Pengembangan Kurikulum,* hlm. 105-107.

> "Tempat belajar demokrasi yang pertama seharusnya adalah kelas pelajaran agama, yang mengajarkan untuk menerima dan mengasih sesama manusia sebagai bukti menghargai karya Allah tertinggi. Dalam kelas, melalui pelajaran agama juga lah orang belajar mengenai hak dan tanggung jawab manusia terhadap Tuhan dan sesama makhluk karena kesalingtergantungan manusia. Juga di situlah individu belajar tentang kuasa untuk melayani dan bukan mengeksploitasi atau memanipulasi untuk kepentingan sendiri, belajar untuk menghargai orang lain dan perbedaan masing-masing sebagai anugerah khusus dari Allah kepada setiap orang, untuk menghargai dan merawat bumi serta seluruh kekayaannya agar dapat dinikmati secara merata oleh setiap orang dan zaman"[275]
>
> Namun demikian untuk mendukung realisasi dari apa yang dimaksudkan Jedida T. Posumah, maka pendidikan agama di pesantren perlu memberikan tekanan yang berimbang antara "keselamatan individu" (dan kelompoknya) dengan "keselamatan sosial" (termasuk di luar kelompoknya). Sebab selama ini, sebagaimana disinyalir M. Amin Abdullah, visi dan misi pendidikan agama masih banyak diwarnai dan didominasi oleh paradigma *klasik-skolastik* dari para perancang dan konseptornya yang selalu menggarisbawahi keyakinan dan anggapan bahwa "keselamatan sosial" dan "keselamatan kelompok" sangat ditentukan oleh dan tergantung pada "keselamatan individual".[276] Pendidikan agama juga kurang menekankan pada nilai-nilai moral seperti kasih sayang, cinta, tolong menolong, toleransi, tenggang rasa, menghormati perbedaan pendapat dan kepercayaan keagamaan, dan sikap-sikap lain yang mampu menciptakan dan mendukung hubungan harmonis antara sesama manusia, meskipun berbeda etnik, agama dan kebudayaan.[277]

Ketiga, menanamkan nilai-nilai tersebut melalui pendidikan karakter. Sebagaimana diketahui, bahwa situasi sosial dan kultural dalam masyarakat makin hari semakin mengkhawatirkan. Banyak peristiwa baik dalam dunia pendidikan maupun masyarakat di luar dunia pendidikan yang merendahkan harkat dan derajat manusia. Hancurnya nilai-nilai moral, hilangnya kejujuran,

---

275 Jedida T. Posumah Santoso, "Pluralisme dan Pendidikan Agama di Indonesia" dalam TH. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 282.

276 M. Amin Abdullah, "Pengajaran Kalam dan Teologi dalam Era Kemajemukan di Indonesia" dalam TH. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* hlm. 246-247.

277 Kautsar Azhari Noer, "Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Menggugat Ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama" dalam TH. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* hlm. 230.

merebaknya kekerasan, ketidakadilan dan kejahatan, tipisnya rasa solidaritas, dan lain sebagainya telah banyak terjadi di mana-mana.

Brooks dan Goble, sebagaimana dikutip Doni Koesoema, mengindikasikan bahwa:

> "...kejahatan dan bentuk-bentuk lain perilaku tidak bertanggung jawab telah meningkat dengan kecepatan yang sangat mengkhawatirkan dan merembes menembus berbagai aspek kehidupan sehari-hari dan telah menjadi proses reproduksi sosial. Masyarakat kita sedang berada dalam ancaman tindak kekerasan, vandalisme, kejahatan di jalan, adanya geng-geng jalanan, anak-anak yang kabur dari sekolah (membolos), korupsi para politisi, kehancuran dalam kehidupan rumah tangga, hilangnya rasa hormat pada orang lain, dan memupusnya etika profesi"[278]

Persoalan demikian tentu saja perlu mendapat perhatian lembaga pendidikan, termasuk pesantren untuk memberikan solusi. Pendidikan karakter menjadi semakin mendesak untuk dipertimbangkan atau bahkan diterapkan dalam lembaga pendidikan pesantren.

Pendidikan karakter termasuk dalam sebuah pedagogi yang memberikan penekanan pada nilai-nilai atau idealisme.[279] Pendidikan karakter bukan sekedar berurusan dengan proses pendidikan tunas muda yang sedang mengenyam masa pembentukan di dalam lembaga pendidikan, melainkan juga bagi setiap individu dalam setiap lembaga pendidikan. Sebab pada dasarnya untuk menjadi individu yang bertanggung jawab di dalam masyarakat, setiap individu mesti mengembangkan berbagai macam potensi dalam dirinya, terutama mengokohkan pemahaman moral yang akan menjadi pandu bagi praksis mereka di dalam lembaga.

Pendidikan karakter bukan semata memberikan penekanan pada individu, tetapi juga hubungan antar individu yang ada dalam lembaga pendidikan dan dengan lembaga lain yang ada di luar lembaga bersangkutan. Hal mana, menurut Doni A. Koesoema, dalam corak relasional yang sifatnya kelembagaan justru sering terjadi penindasan terhadap kebebasan individu, sehingga mereka tidak dapat tumbuh sebagai manusia yang bermoral secara maksimal.[280]

---

278 Doni Koesoema A., *Pendidikan Karakter, Strategi Mendidik Anak di Zaman Global* (Jakarta: Grasindo, 2007), hlm. 117.

279 *Ibid*., hlm. 140.

280 *Ibid*., hlm. 118.

Wujud dari pendidikan karakter dapat dipahami melalui dua cara, yaitu: pendidikan karakter dilihat dari cakupan pemahaman moral yang sifatnya lebih sempit, dan pendidikan karakter dilihat dari pemahaman isu-isu moral yang lebih luas.[281] Pendidikan karakter dengan cakupan pemahaman moral yang sifatnya lebih sempit lebih berkaitan dengan bagaimana menanamkan nilai-nilai tertentu dalam diri peserta didik. Nilai-nilai ini bisa memiliki bobot moral ataupun tidak, seperti nilai-nilai yang sifatnya individual personal (tanggung jawab personal, kemurahan hati, penghargaan diri, kejujuran, pengendalian diri, bela rasa, disiplin diri, daya tahan, pemberian diri, percaya diri, integritas, cinta, tepat waktu, berjiwa pengampun dan rasa terima kasih); nilai-nilai yang sifatnya sosial (tanggung jawab sosial, kewarganegaraan, kerjasama, menghargai orang lain, toleransi, sportivitas, apresiasi, rasa saling percaya, keadilan, pemecahan permasalahan atas perbedaan secara damai, dan kesediaan mendengarkan).

Sedangkan pendidikan karakter dengan pemahaman isu-isu moral yang lebih luas, lebih menekankan pada keseluruhan dalam peristiwa pendidikan. Di sini dibahas secara khusus bagaimana nilai kebebasan tampil dalam kerangka keputusan yang sifatnya tidak saja personal melainkan juga kelembagaan dan relasinya dengan unsur-unsur lain dalam lingkungan lembaga pendidikan, dan dalam kaitannya dengan lembaga lain. Isu yang dibahas antara lain apakah lembaga pendidikan memiliki kebebasan dalam menentukan kinerja pendidikan sesuai dengan visi-misi yang diyakininya.

Persoalan seputar menentukan kebebasan tujuan pendidikan merupakan persoalan yang secara jelas memiliki kandungan nilai moral. Maka pandangan ini lebih mempertanyakan apakah peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam dunia pendidikan memang telah dijiwai nilai-nilai moral yang mengembangkan kebebasan itu sendiri. Dengan kata lain pendekatan ini mempersoalkan, misalnya apakah pendidik mesti memberikan pembatasan-pembatasan tertentu bagi peserta didik mereka, berupa disiplin dan ketaatan agar mereka semakin mampu menghayati kebebasan.

Dengan demikian, ada tiga matra penting dalam pendidikan karakter, yaitu: individu, sosial dan moral. Melepaskan salah satu dari ketiganya akan berdampak pada ketimpangan dan ketidakefektifan dari pendidikan karakter. Matra individu menyiratkan dihargainya nilai-nilai kebebasan dan tanggungjawab. Nilai-nilai kebebasan merupakan prasyarat utama sebuah

281 *Ibid*., hlm. 124-125.

perilaku bermoral, karena yang menjadi subyek dan obyek moral adalah pribadi. Kebebasan diwujudkan melalui kemampuan dalam mengambil keputusan. Dari keputusan yang diambil dapat dilihat sejauh mana individu memiliki kebebasan dalam hidupnya. Dari keputusan bebasnya untuk bertindak, seseorang menegaskan keberadaan dirinya sebagai makhluk bermoral.

Matra sosial mengacu pada corak relasional antara individu dengan individu lain, atau dengan lembaga lain yang menjadi cerminan kebebasan individu dalam mengorganisir dirinya sendiri. Kehidupan sosial dalam masyarakat bisa berjalan dengan baik dan stabil karena ada relasi kekuasaan yang menjamin kebebasan individu yang menjadi anggotanya. Kekuasaan juga berpotensi membatasi dan membelenggu kebebasan individu. Maka pendidikan karakter juga menyentuh dimensi sosial, sebab sebuah kultur yang menindas kebebasan individu tidak akan dapat melahirkan pribadi yang berkarakter.

Matra moral menjadi jiwa yang menghidupi gerak dan dinamika masyarakat sehingga masyarakat tersebut menjadi semakin berbudaya dan bermartabat. Tanpa matra moral, masyarakat akan hidup dalam suatu tirani kekuasaan yang melecehkan individu dan menghalangi kebebasan. Tanpa norma moral, relasi yang ada dalam masyarakat akan menjadi liar dan menindas. [282]

Nilai-nilai yang bisa diadopsi dalam kerangka pendidikan karakter adalah nilai-nilai yang menunjang proses membudayakan manusia. Nilai-nilai tersebut di antaranya adalah nilai keutamaan, nilai keindahan, nilai kerja, nilai cinta tanah air, nilai demokrasi, nilai moral, dan nilai kemanusiaan. [283]

Pesantren dapat menjadi tempat yang strategis dalam membentuk, melatih dan mengembangkan semangat kewarganegaraan dalam diri para santri melalui penanaman nilai-nilai demokrasi, karena ia memiliki fungsi strategis dalam mengembangkan sebuah penciptaan lingkungan pendidikan yang menghargai kultur yang hormat terhadap nilai-nilai demokrasi. Pesantren juga bisa menjadi kesempatan yang baik bagi ustadz dan kiai untuk membuktikan kinerja dan integritas profesional mereka, sehingga mereka mampu memposisikan diri sebagai model bagi keteladanan para santri. Singkatnya pesantren benar-benar bisa menjadi wahana bagi praksis

282 *Ibid*., hlm. 146-147.

283 Lihat, Doni Koesoema A., *Pendidikan Karakter*, hlm. 208-211.

aktualisasi nilai-nilai demokrasi yang telah diterima para santri secara langsung.

Nilai-nilai tertentu yang semakin diterima sebagai memiliki validitas dan aplikasi universal yang dibawa oleh arus globalisasi, khususnya hak-hak asasi manusia (HAM) dan nilai-nilai demokrasi, yang sebagai suatu cita-cita menuntut persamaan dan keadilan bagi semua orang serta kebebasan individual, dapat menjadi problematik bagi pesantren. Hal tersebut memang tergantung pada nilai-nilai tradisi dan budaya yang selama ini diperlakukan seakan-akan sebagai sakral, sehingga nilai-nilai demokrasi dan HAM dianggap "tidak sesuai dengan budaya atau tradisi pesantren". Adapun terkait dengan metodologi yang bisa diterapkan dalam pendidikan karakter, menurut Doni Koesoema, ada lima cara yang bisa dipertimbangkan, yaitu: mengajarkan, keteladanan, menentukan prioritas, praksis prioritas, dan refleksi. [284]

Keempat, membantu peserta didik untuk mengklarifikasikan nilai-nilai demokrasi dan mengaktualisasikannya. Klarifikasi nilai berarti mengkaji perasaan dan perbuatan sendiri untuk meningkatkan kesadaran tentang nilai-nilai. Melalui klarifikasi nilai diharapkan para santri: (1) semakin menyadari dan mau mengidentifikasi nilai-nilai yang telah dimiliki dan nilai-nilai yang dimiliki orang lain, (2) semakin mampu berkomunikasi secara terbuka dan jujur dengan orang lain, terkait dengan nilai-nilainya sendiri, dan (3) semakin mampu menggunakan secara bersama-sama kemampuan berpikir rasional dan kesadaran emosional untuk memahami perasaan, nilai-nilai, dan pola tingkah laku sendiri.[285]

Klarifikasi nilai-nilai demokrasi di pesantren bisa dilakukan dengan memberikan kesempatan kepada para santri untuk mengembangkan ketrampilan dalam melakukan proses menilai. Dengan cara ini, maka dalam porsi tertentu dari pertemuan pembelajaran yang ada ustadz dan kiai memposisikan diri sebagai *role model* dan pendorong. Para santri didorong dengan pertanyaan-pertanyaan yang relevan.

Klarifikasi nilai-nilai demokrasi juga bisa dilakukan dalam kegiatan ekstrakurikuler di pesantren. Misal melalui acara dialog secara terbuka dalam forum diskusi mengenai nilai-nilai demokrasi yang telah diketahui dan dimiliki para santri. Target klarifikasi nilai ini adalah agar santri memiliki konsistensi

284 *Ibid*., hlm. 212-217.

285 Lihat, Zaim Elmubarok, *Membumikan Pendidikan Nilai: Mengumpulkan yang Terserak Menyambung yang Terputus dan Menyatukan yang Tercerai* (Bandung: Alfabeta, 2008), hlm. 70.

nilai, serta tidak mengalami kebingungan terhadap nilai-nilai yang selama ini diketahui dari berbagai informasi. Louis E. Raths dalam bukunya *Values and Teaching*, sebagaimana dikutip Suyanto dan Djihad Hisyam, mengemukakan bahwa orang-orang saat ini kesulitan menentukan sistem nilai secara tepat untuk dirinya. Oleh karena itu perlu dilakukan klarifikasi nilai.[286]

Klarifikasi nilai-nilai demokrasi terhadap para santri penting karena dalam era globalisasi para santri semakin mudah mengakses informasi mutakhir yang diperlukan, yang di dalamnya juga ada berbagai konflik nilai. Dalam kondisi demikian pendidikan di pesantren perlu memberikan klarifikasi nilai demokrasi pada para santri agar kondisi tersebut dapat dipahami sesuai dengan konteks sosial yang ada.

Menurut Raths, sebagaimana dikutip Zaim Elmubarok, ada tiga proses klarifikasi nilai, yang padanya terdapat tujuh sub proses, sebagaimana tabel berikut: [287]

Pertama, memilih	dengan bebas
	dari berbagai alternatif
	setelah mengadakan pertimbangan tentang berbagai akibatnya
Kedua, menghargai	merasa bahagia atau gembira dengan pilihannya
	mau mengakui pilihannya itu di depan umum
Ketiga, bertindak	berbuat sesuatu sesuai dengan pilihannya
	diulang-ulang sebagai suatu pola tingkah laku dalam hidup

Untuk mengembangkan ketrampilan santri dalam proses menilai ada empat pedoman kunci: (1) tumpuan perhatian diberikan pada kehidupan, dengan cara mengarahkan tumpuan perhatian santri pada berbagai aspek kehidupan mereka sendiri, supaya mereka dapat mengidentifikasi hal-hal yang mereka nilai; (2) penerimaan sesuai dengan apa adanya, yakni dalam memberi perhatian pada klarifikasi nilai, perlu menerima posisi orang lain tanpa pertimbangan, sesuai dengan apa adanya; (3) stimulus untuk bertindak lebih lanjut, dengan cara lebih banyak berbuat sebagai refleksi nilai, daripada

286 Suyanto dan Djihad Hisyam, *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Milenium III* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2000), hlm. 181.

287 Lihat, Zaim Elmubarok, *Membumikan Pendidikan Nilai,* hlm. 72.

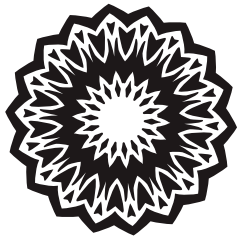
sekedar menerima; (4) pengembangan kemampuan perseorangan, yakni selain mengembangkan ketrampilan klarifikasi nilai, juga mendapat tuntunan untuk berpikir dan berbuat lebih lanjut. [288]

Berbagai gagasan yang dimaksudkan untuk mendukung revitalisasi nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren, pada akhirnya memang kembali kepada kiai pengasuh dan para ustadz pendukungnya. Sebab jika upaya-upaya tersebut diterapkan, kiai pengasuh harus siap menanggung berbagai kemungkinan yang akan muncul sebagai dampak dari perubahan sikap dan perilaku para santri. Misal, sikap dan perilaku santri yang kurang begitu respek terhadap kiai ketika penjelasan-penjelasan atau ulasan yang disampaikannya dianggap kurang relevan dengan kenyataan. Kiai pengasuh juga harus siap menerima kritik, karena kritik adalah bagian dari ekspresi kebebasan untuk menyampaikan gagasan dan memberikan evaluasi atau kontrol atas kebijakan yang diterapkan. Selain itu, kiai pengasuh harus membekali diri dengan berbagai disiplin keilmuan agar bisa menjelaskan atau menjawab pertanyaan para santri secara komprehensif, bukan hanya dari sisi disiplin ilmu keagamaan *an sich*.

288 *Ibid*., hlm. 73-74.

BAGIAN KEENAM

MASA DEPAN DEMOKRASI DI PESANTREN



BAGIAN KEENAM
MASA DEPAN DEMOKRASI DI PESANTREN

Nilai-nilai demokrasi yang hidup dan operasional dalam pendidikan pada pesantren As-Sa'du, As-Salafiyyah, Nurul Ummah dan Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah meliputi nilai kebebasan (berpendapat, berkelompok, berpartisipasi), menghormati orang/kelompok lain, kesetaraan, kerjasama, persaingan, dan kepercayaan.

Kondisi atau suasana yang mencerminkan adanya nilai-nilai tersebut dapat dicermati dalam pendidikan di pesantren, baik dalam proses pembelajaran di kelas maupun kegiatan santri di luar kelas. Dalam kegiatan pembelajaran di kelas, tercermin dari proses pembelajaran yang mengaktifkan atau memberdayakan santri untuk bertanya, presentasi, belajar bersama, dan diskusi kelompok. Dalam kegiatan di luar pembelajaran kelas, tercermin dari dalam kegiatan *baḥṡul masâ'il* dan berbagai kegiatan yang diselenggarakan di lingkungan pesantren, seperti: media milik pesantren (majalah, buletin, majalah dinding, dan koran), badan usaha milik pesantren, organisasi santri, lembaga pengabdian masyarakat, dan kesenian yang ada di pesantren.

Nilai-nilai demokrasi tersebut hidup dan operasional dalam pendidikan di pesantren karena benih-benihnya telah ada dalam beberapa kitab yang dijadikan referensi di pesantren. Benih nilai-nilai demokrasi di pesantren tumbuh seiring dengan arus perubahan yang terjadi di luar pesantren, yang kemudian mempengaruhi pemahaman kiai dan ustadz dalam membaca dan memahami isi kitab. Kontak pergaulan atau hubungan interaksi kiai, ustadz, dan santri dengan dunia luar pesantren, baik Lembaga Swadaya Masyarakat

(LSM), Ormas Islam, Orsospol, dan perguruan tinggi juga menjadi faktor yang mendukung tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren. Selain itu kedekatan pesantren dengan tarekat, adanya prinsip "*al* muhâ*faḍatu 'ala qadîmi al-ṣâliḥ wa al-akhdu bi al-jadîd al aṣlah*" serta "*ikhtilâfu ummah raḥmatun*" dalam kehidupan di pesantren, arus globalisasi yang masuk ke pesantren melalui media cetak dan elektronik juga ikut andil dalam menumbuhkembangkannya.

Pada dasarnya semua nilai-nilai demokrasi tersebut dapat berkembang pada empat pesantren obyek penelitian, meski dengan kadar kerelatifan tertentu. Artinya, pada keempat pondok pesantren obyek penelitian kualitatif, perwujudan nilai-nilai demokrasi menunjukkan intensitas yang berbeda. Pada pesantren Nurul Ummah perwujudan nilai-nilai demokrasi menunjukkan intensitas yang tinggi. Namun demikian secara umum, nilai kebebasan untuk memilih pimpinan pesantren, khususnya untuk posisi pengasuh pesantren, pada pesantren Nurul Ummah juga tidak bisa hidup, sama dengan dua pesantren lainnya, yaitu As-Sa'du dan As-Salafiyyah, karena status kepemilikan pesantren adalah kepunyaan kiai pengasuh pesantren. Berbeda halnya dengan pesantren PUTM, karena kepemilikan pesantren ada pada persyarikatan, maka posisi pengasuh tidak bisa seumur hidup. Secara periodik selalu dilakukan pergantian pengasuh pesantren.

Kesan bahwa nilai-nilai demokrasi di pesantren seolah beku disebabkan jarangnya komunitas pesantren muncul di permukaan akibat faktor media, sehingga perkembangan pendidikan pada beberapa pesantren yang sebenarnya menunjukkan gejala cukup pesat luput dari pemberitaan. Dampaknya, pesantren saat kini masih dipandang sama dengan pesantren pada era dulu, yang digambarkan konservatif dan fatalistis. Meski nilai-nilai demokrasi muncul di pesantren tetapi perkembangannya sangat tergantung kepada civitas pesantren dalam mengeliminir beberapa faktor yang bisa menghambat, seperti pemahaman doktrinal, kultur kepatuhan pasif, dan sikap eksklusif pesantren terhadap perubahan sosial, dengan melakukan penguatan atau revitalisasi nilai-nilai demokrasi.

Secara umum, upaya-upaya yang bisa dilakukan untuk merevitalisasi nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pada empat pesantren obyek penelitian adalah perlunya kontekstualisasi pemahaman kitab serta pemberdayaan santri melalui kegiatan pembelajaran aktif, kooperatif, kritis dan partisipatif. Selain itu civitas pesantren perlu memperbanyak keterlibatannya dalam

kegiatan-kegiatan di luar pesantren, seperti keterlibatan dalam LSM, aktivitas dialog antaragama, dan wacana intelektual di media massa, partisipasi dalam forum ilmiah yang membicarakan tentang hak azasi manusia, demokrasi, hubungan antar agama, gender, dan lain-lain. Revitalisasi nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren juga bisa dilakukan melalui penambahan media penyalur aspirasi santri (majalah, buletin, mading, dan koran), melalui *hidden* kurikulum, penanaman nilai-nilai demokrasi melalui kajian akhlak, dan klarifikasi nilai-nilai demokrasi melalui kajian kitab.

Adapun secara khusus, revitalisasi nilai-nilai demokrasi pada empat pesantren akan berbeda penekanan satu sama lain. Pada pesantren As-Sa'du, karena suasana pembelajarannya belum mengaktifkan atau memberdayakan santri maka revitalisasi bisa dilakukan dengan merubah *mind set* kiai pengasuh dan ustadz melalui kegiatan yang terkait. Kiai pengasuh dan para ustadz juga perlu dikenalkan dengan informasi dari pondok pesantren lain yang sejenis dan seinduk, agar termotivasi untuk melakukan perubahan ke arah yang menunjang pengembangan dan penguatan nilai-nilai demokrasi, seperti penyediaan sarana (media) curah pendapat bagi santri baik dalam bentuk mading maupun buletin. Kebijakan yang membatasi atau melarang santri merangkap belajar di lembaga pendidikan formal di luar pesantren juga perlu dipikirkan ulang, bahkan jika memungkinkan dihilangkan. Selain itu, pembentukan lembaga khusus yang menangani pengabdian santri di masyarakat sebagai wujud dari pemberian kepercayaan perlu dilakukan, agar kegiatan tersebut bisa terkoordinir dan terprogram dengan baik.

Pada pesantren As-Salafiyyah perlu melakukan kegiatan evaluasi bersama antar *qari'/qari'ah* melalui koordinasi *dewan qari'in* untuk menyamakan persepsi di antara *qari'/qari'ah* akan pentingnya mengaktifkan dan memberdayakan santri dalam kegiatan pembelajaran. Kegiatan pengabdian masyarakat yang sudah dirintis pada masa lalu dan terkesan kurang tertangani secara baik, perlu ditata melalui pembentukan lembaga pengabdian masyarakat yang dikelola para santri.

Pada pesantren Nurul Ummah, meski dilihat dari sisi aktivitas santri sudah memiliki banyak media yang menunjang penguatan dan pengembangan nilai-nilai demokrasi, namun sebagai pesantren yang berada di bawah yayasan, perlu memberikan peran yang lebih besar kepada yayasan untuk menjaga kemungkinan perubahan kultur pesantren yang sudah kondusif sebagai akibat penggantian kepemimpinan pesantren. Tradisi *baḥṡul masâ'il* yang belum

berjalan dengan baik perlu mendapatkan penguatan melalui penjadwalan secara rutin dan pengayaan topik yang aktual dan kontekstual.

Pada pesantren PUTM, revitalisasi nilai-nilai demokrasi perlu dilakukan dengan memunculkan media massa milik pesantren, baik dalam bentuk majalah, mading, dan buletin, sebagai media berekspresi secara tertulis bagi para santri. Pesantren juga perlu memikirkan media seni budaya bagi para santri untuk menghaluskan perasaan dan membekali santri jika terjun ke masyarakat binaan. Sebab melalui media seni budaya, santri tidak hanya sekedar mampu dalam penguasaan fiqh yang terkadang cenderung kaku, tetapi juga dapat melakukan dakwah kultural dalam masyarakat binaan secara lebih arif.

Kajian tentang nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren merupakan kajian yang menarik, karena pesantren ternyata telah banyak melahirkan tokoh-tokoh nasional baik yang duduk dalam lembaga pemerintahan, legislatif, maupun yang lain.

Oleh karenanya kajian nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan di pesantren di Yogyakarta ataupun di tempat lain dengan jangkauan yang lebih luas melalui penelitian kuantitatif atau dengan memperbandingkan beberapa pesantren yang ada yang diindikasi memiliki dan mewakili pemahaman keislaman yang berbeda, dari yang fundamental, konservatif, moderat, sampai yang liberal. Sebab dengan jangkauan obyek yang lebih beragam dari sisi ideologi sangat mungkin didapatkan hasil yang menguatkan temuan dalam penelitian ini, atau bahkan sebaliknya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdalla, Ulil Abshor, "Agama, Akal, dan Kebebasan: Tentang Makna Liberal" dalam *Buletin Krekes Edisi 10/Maret/2006.*

_____, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006.

_____, "Humanisasi Kitab Kuning: Refleksi dan Kritik atas Tradisi Intelektual Pesantren" dalam *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993),* terj. Drs. Wahid Wahab, MA, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Abdullah, M. Amin, "Kata Pengantar" dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (Ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

_____, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius,* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban/PSAP Muhammadiyah, 2005.

_____, "Pengajaran Kalam dan Teologi dalam Era Kemajemukan di Indonesia: Sebuah Tinjauan Materi dan Metode" dalam Elga Sarapung dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/Interfedei, 2005.

_____, "Sambutan Rektor pada Rapat Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Rangka Penganugerahan Doktor Honoris Causa bagi KH. Ahmad Mustofa Bisri", dalam UIN Suka, *Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan,* Yogyakarta: UIN Suka, 2009.

Ahmadi, *Ideologi Pendidikan Islam, Paradigma Humanisme Teosentris* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Ali, Muhammad, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.

Ali, Mukti, "Meninjau Kembali Pesantren sebagai Lembaga Pendidikan Ulama", dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. IV/1987.

Anwar, Aziz F., "Menyoal Kapabilitas MDNU Menggembleng Santri", dalam *Buletin Mascott* PP. Nurul Ummah.

Anwar, M. Syafii, "Menggali Kearifan Pesantren untuk Multikulturalisme", dalam *Al-Wasathiyyah Vol. 01, No. 01 Februari 2006.*

Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008.

Asmawi, Jamal Ma'mur, "Dialektika Pesantren dengan Tuntutan Zaman", dalam, M. Affan Hasyim, et. al., *Menggagas Pesantren Masa Depan: Geliat Suara Santri Untuk Indonesia Baru*, Yogyakarta; Qirtas, 2003.

Assegaf, Abd. Rachman, "Kondisi dan Pemicu Kekerasan dalam Pendidikan" dalam *Jurnal Perta Edisi 2,* Direktorat PTAI: www.ditpertais.net/jurnal).

Asy'arie, Musa, "Desentralisasi Pemikiran Keagamaan Muhammadiyah dalam Konteks Budaya Lokal" dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (Ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

Asy-Syawi, Taufiq Muhammad, S*yura Bukan Demokrasi,* terj. Djamaluddin Z.S. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Azhary, Muhammad Tahir, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini,* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos, 1999.

Badudu, J.S. dan Sutan Muhammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Baidhawy, Zakiyudin dan Mutahharun Jinan (Ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas

Muhammadiyah Surakarta, 2003.

Banna, Hasan al, *Risalah-risalah Hasan al Banna Menuju Sinar Terang*, terj. Abdullah Salim dan Asyhari Marzuqi, Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2004.

Basyaib, Hamid (ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006.

Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern: Menemukan Kembali Agama,* terj. Rudy Harisyah Alam, Jakarta: Paramadina, 2000.

Benhadj, Syaikh Ali, *Menghancurkan Demokrasi,* terj. Muhammad Shiddiq Al-Jawi, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002.

Bertens, K., *Etika,* Jakarta: Gramedia, 1993.

Bilgram, H.H., *Iqbal: Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya,* Jakarta: Bulan Bintang, 1982.

Booklet "Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta: Dinamika Menatap Masa Depan".

Bruinessen, Martin Van, "Kembali ke Situbondo? Sikap NU Terhadap Kepresidenan Gus Dur" dalam *Jurnal Gerbang Nomor 12 Volume V 2002.*

_____, "Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU Paska Khithah 26: Pergulatan NU Dekade 90-an" dalam KH. Darwis Ellyasa, *Gus Dur dan Masyarakat Sipil,* Yogyakarta: LKiS, 1990.

_____, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* Jakarta: Gramedia, 2000.

Buchori, Muchtar, *Penelitian Pendidikan dan Pendidikan Islam di Indonesia,* Jakarta: IKIP Muhammadiyah Jakarta Press, 1994.

*Buletin Mascott PPNU Edisi Juni 200*5, Yogyakarta: PPNU.

Burn, Edward Mc Nall, *Western Civilization,* edisi ke-4, New York: WW Norton & Company Inc. , 1955.

Chamim, Asykuri Ibn dkk., *Pendidikan Kewarganegaraan, Menuju Kehidupan yang Demokratis dan Berkeadaban,* Yogyakarta: Majelis Pendidikan Tinggi, Penelitian dan Pengembangan (Diktilitbang) Pimpinan Pusat Muhammadiyah, The Asia Foundation, Lembaga Penelitian

dan Pengembangan Pendidikan (LP3) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2003.

Chasanah, Uswatun, *Kehidupan dan Perjuangan Ayahku, Riwayat Hidup KHR. Hadjid*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005.

Culla, Adi Suryadi, *Masyarakat Madani: Pemikiran, Teori, dan Relevansinya dengan Cita-cita Reformasi,* Jakarta: Rajawali Pers, 2002.

Dahl, Robert A, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya,* terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992.

_____, *Dilema Demokrasi Pluralis: Antara Otonomi dan Kontrol,* terj. Sahat Simamora, Jakarta: Rajawali Pers, 1985.

_____, *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi secara Singkat,* terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.

Dahlan, Abd al-Aziz, (et al.), 1996, *Ensiklopedi Islam,* jilid 3, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.

David Held, *Demokrasi dan Tatanan Global: Dari Negara Modern hingga Pemerintahan Kosmopolitan*, terj. Damanhuri, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Den Doel, T. van, *Demokrasi dan Teori Kemakmuran,* terj. R.L.L. Tobing, Jakarta: Erlangga, 1988.

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* Depag RI: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 1984.

_____, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, Jakarta: Dirjen Bagais Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Proyek Peningkatan Pendidikan Luar Sekolah pada Pondok Pesantren, 2003.

Dewanto, Nirwan, "Kebebasan Berekspresi dan Pornografi", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan Tentang Demokrasi Liberal,* Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006.

Dewey, John, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education,* New York: The Macmillan Company, 1964.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1994.

Diantha, I Made Pasek, *Tiga Tipe Pokok Sistem Pemerintahan dalam Demokrasi Modern*,

Bandung: Abardin, 1990.

Djohar, "Praksis Pendidikan Berwawasan Ekologi" dalam Sindhunata (ed.), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan: Demokratisasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi,* Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Dokumen "Program Pengajian PP. As-Salafiyyah Sanatud Dirosah 1426/1427 H", Maret 2007.

Dokumen Data Ustadz Madrasah Diniyah Nurul Ummah Putra, tanggal 23 Maret 2007.

Dokumen Dinding PP. As-Sa'du Gunungcilik, Juli 2007.

Dokumen Distribusi Mata Kuliah PP. PUTM Tahun Akademik 2005-2009, Juli 2007.

Dokumen Kurikulum Madrasah Diniyah Nurul Ummah Pondok Pesantren Nurul Ummah Kotagede Tahun Ajaran 1427-1428 Hijriah/2006-2007 Masehi.

Dokumen lampiran Keputusan PP Muhammadiyah Nomor: A-2/SKM/12/9195, tanggal 21 Juli 1991 tentang "Daftar Susunan Anggota PWM D.I. Yogyakarta masa Jabatan 1991-1995.

Dokumen Lampiran SK. PP. Muhammadiyah Nomor. 387/I.0/A/2006, tertanggal 1 Juli 2006, tentang Penunjukan Pimpinan Badan Pelaksana Harian PUTM PP. Muhammadiyah.

Dokumen Laporan Syahriah PP Nurul Ummah 2005.

Dokumen Pengembangan PUTM 2006.

Dokumen Sejarah Pondok Pesantren As-Salafiyah Mlangi.

Dokumen Tata Tertib Pondok Pesantren As-Sa'du Gunungcilik Piyungan, pada tanggal 4 April 2007.

Dokumen Tata Tertib Pondok Pesantren As-Salafiyyah Mlangi.

Dunn, John (ed.), *Democracy the Unfinished Journey 508 BC to AB 1933,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Ebestein, William, "Democracy", dalam William D. Halsey & Bernard Johnston (eds.), *Collier's Encylopedia VIII,* New York: Macmillan Educational Company, 1988.

Efendi, Bachtiar, "Nilai Kaum Santri", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun Dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985.

_____, "Islam, Demokrasi dan Modal Sosial" dalam Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi: Pengalaman Baru Muslim dalam Transisi Indonesia*, Jakarta: Gugus Press, 2002.

Elmubarok, Zaim, *Membumikan Pendidikan Nilai: Mengumpulkan yang Terserak Menyambung yang Terputus dan Menyatukan yang Tercerai,* Bandung: Alfabeta, 2008.

Enginer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Esposito, John L. dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek,* terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1999.

_____ dan James P. Piscatory, "Islam dan Demokrasi", dalam *Islamika, Jurnal Dialog Pemikiran Islam,* no. 4, April-Juni 1994.

Fadl, Khaled Abou el, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gita Ayu Rahmani dan Ruslani, Jakarta: Ufuk, 2004.

Faisal, Amir, "Tradisi Keilmuan Pesantren: Studi Banding Antara Nurul *Iman* dan as-Salam", *Disertasi,* Yogyakarta: Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

Farchan, Hamdan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Fariz, Muhammad Abdul Qadir Abu, *Sistem Politik Islam,* terj. Musthalah Maufur, MA., Jakarta: Robbani Press, 2000.

Fatah, Eep Saefullah, *Prospek Demokrasi di Indonesia,* Jakarta: Dahlia, 1993.

Fikri, Akhmad AF, "Ketika Santri Melawan Kyai" dalam Majalah *Tilawah* edisi II Tahun VI 1997.

_____, "Narasi Ringan Tentang Pesantren" dalam Majalah *Tilawah* edisi I/ Tahun V/1996.

Freire, Paulo, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro dan Fuad Arif Fudyartanto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Furchan, Arief, *Transformasi Pendidikan Islam di Indonesia Anatomi Keberadaan Madrasah dan PTAI*, Yogyakarta: Gama Media, 2004.

Gaffar, Afan, "Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empirik yang Terbatas" dalam Mun'im A. Sirry, *Islam Liberalisme Demokrasi: Membangun Sinergi Warisan Sejarah, Doktrin dan Konteks Global,* Jakarta: Paramadina, 2002.

Gaffar, Afan, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Ghofur, Abdul, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Habibi, Aziz, "Sisi Lain Kehidupan Pesantren" dalam Buletin *Krekes* Edisi II, 22 Mei 2005.

Haedar, M. Amin dan Abdullah Hanif (ed.), *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* Jakarta: IRD Press, 2004.

Hamalik, Oemar, *Manajemen Pengembangan Kurikulum,* Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006.

Hardiman, F. Budi, "Pendidikan Moral sebagai Pendidikan Keadilan", dalam Sindhunata (ed.), *Pendidikan: Kegelisahan Sepanjang Zaman,* Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Hasbi, Artani, *Musyawarah & Demokrasi: Analisis Konseptual Aplikatif dalam Lintas Sejarah Pemikiran Politik Islam,* Jakarta: Gaya Media Pratama.

Hawwa, Sa'id, *Jundu Allahi Takhtitan,* Beirut: Dar Ammar, 1988.

Haydar, Hamid Hadji, "Filsafat Politik Imam Khomeini", dalam Jurnal *Kajian Ilmu-ilmu Islam Al-Huda vol. II, no. 4 tahun 2001,* Jakarta: Islamic Center Jakarta Al Huda.

Heywood, Andrew, *Political Theory an Introduction,* New York: Palgrave, 1999.

Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF. (ed.), *Passing Over, Melintasi Batas Agama,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998.

Hikam, Muhammad AS, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES, 1999.

Hofmann, Murad W., *Menengok Kembali Islam Kita*, terj. Rahmani Astuti, Bandung:

Pustaka Hidayah, 2002.

Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, Jakarta: P3M, 1987.

Huntington, Samuel P., *Gelombang Demokratisasi Ketiga,* terj. Asril Marjohan, Jakarta: Pustaka Grafiti Utama, 1995.

Huwaydi, Fahmi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam,* terj. Muhammad Abdul Ghofaar E.M., Bandung: Mizan, 2003.

Ilyas, Hamim, "Dialektika Muhammadiyah dan Budaya Lokal: Perspektif Bayani" dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

Imawan, Riswandha, *Membelah Politik Orde Baru: Catatan dari Kaki Merapi,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

IRE, *Annual Report 2001-2002 Desentralisasi dan Demokrasi Lokal* Yogyakarta: IRE, 2002.

Jabali, Fuad dan Jamhari (peny.), *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

Jabiri, Muhammad Abed al, *al-Dimuqraṭiyah wa Ḥuquq al-Insân,* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.

_____, *Syura: Tradisi-Partikularitas-Universalitas,* terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Janesick, Valerie J., "The Dance of Qualitative Research Design: Metaphor, Methodolatry, and Meaning" dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research,* London: Sage Publications Ltd., 1994.

Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terjemah. Robert M.Z. Lawang , Jakarta: PT Gramedia, 1988.

Kamdani (peny.), *Islam dan Humanisme Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007.

Kamil, Sukron, *Islam & Demokrasi: Telaah Konseptual & Historis,* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

Kanwil Depag DIY, *Data Pondok Pesantren di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 2004*.

Kartawisastra, Una, dkk., *Strategi Klarifikasi Nilai,* Jakarta: Proyek Pengembangan Pendidikan Guru (P3G) Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1980.

Khalidi, Mahmud al, *AI-Bay'ah fi Fikr Al-Siyasi Al-Islami,* (Yordania: Maktabah Al-Risalah Al-Haditsah, 1985.

Koentjaraningrat dan Donald K. Emerson (ed.), *Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat,* Jakarta: Gramedia, 1982.

Koesoema A., Doni, *Pendidikan Karakter, Strategi Mendidik Anak di Zaman Global,* Jakarta: Grasindo, 2007.

Koirudin, *Politik Kiai Polemik Keterlibatan Kiai dalam Politik Praktis*, Malang: Averroes Press, 2005.

Koran Nurul Ummah Edisi 37 Th 1, 15 Februari 2008.

Koran Nurul Ummah, Jum'at 25 Januari 2008.

Koran Nurul Ummah, Rabu 13 Februari 2008.

Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Salahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994.

_____, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.

Laporan Khusus "Pesantren dan Inklusifitas Keberagamaan" dalam *Majalah Tilawah PPNU Edisi 10/Tahun XIV/2005.*

Laporan Utama "Menggagas Pesan Inklusif Pesantren" dalam *Majalah Tilawah PPNU Edisi 10/Tahun XIV/2005.*

Lewis, Bernard, *Bahasa Politik Islam,* terj. Ihsan Ali-Fauzi, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.

Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration,* New Haven and London: Yale University Press, 1980.

_____, *Democraties: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries,* New Haven and London: Yale University Press, tt.

Maarif, Ahmad Syafií, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan:*

Sebuah Refleksi Sejarah, Bandung: Mizan, 2009.

Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi Al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, "Respon Pesantren terhadap Civic Values" *Makalah* Public Hearing Pengembangan Pesantren di Hotel Sahid Yogyakarta yang diselenggarakan oleh PPIM UIN Jakarta, Puskadiabuma UIN Yogyakarta dan Danida pada tanggal 31 Mei-1 Juni 2005.

_____, "Pluralisme Dalam Semangat Kesatuan Transendental" dalam TH. Sumartana dkk, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005.

Madjid, Nurcholish, *Bilik-bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* Jakarta: Paramadina, 1992

_____, *Cita-cita Politik Islam Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.

Ma'shum, Saefullah, "Transformasi Pendidikan Pesantren" dalam Saifullah Ma'shum (ed.), *Dinamika Pendidikan Pesantren: Telaah Kritis Keberadaan Pesantren Saat Ini,* Jakarta: Yayasan Islam Al-Hamidiyah dan Yayasan Saifuddin Zuhri, 1998.

Mahfud MD., Moh., "Perspektif Politik dan Hukum Tentang Kebebasan Akademik dan Kritik Sosial" dalam Moh. Mahfud MD, dkk. (ed.), *Kritik Sosial Wacana Pembangunan,* Yogyakarta: UII Press, 1997.

_____, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, Yogyakarta: Gama Media, 1999.

Mahfud, Choirul, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Majalah Tilawah Edisi 10/Tahun XIV/2005.

Majalah Tilawah Edisi 10/Tahun XIV/2005.

Majalah Tilawah Edisi III/Tahun VI/1997.

Majalah Tilawah Edisi IV/Tahun VIII/Januari/1999.

Majalah Tilawah Edisi VI/Tahun IX/Juli-September 2000.

Makruf, Jamhari, "Pengalaman Pondok Pabelan: Demokrasi Kecil di Tengah-tengah Lingkungan Pesantren", *Makalah* seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren 20-22 April 2005 di Cipayung Bogor .

Mallarangeng, Rizal, "Freedom: Sebuah Kerangka Umum" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan Tentang Demokrasi Liberal* Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Manzhur, Ibn, *Lisan Al-'Arab,* Jilid 4, Beirut: Dar Al-Shadir, 1968.

Marzuqi, KH. Ahmad, *Buku Tanda Anampi Ijazah Thariqah Syathariyyah*.

_____, "Toleransi (Tasamuh) Beragama Dalam Perspektif Islam" dalam *Majalah Tilawah, Edisi II tahun VI 1997.*

_____, *Wawasan Islam Menggapai Kehidupan Qur'ani*, Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2003.

Mas'ud, Abdurrahman, *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik (Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam)*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Mas'udi, Masdar F., dkk., *Direktori Pesantren I,* Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat/P3M, 1986.

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

_____, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam Strategi Budaya Menuju Masyarakat Akademik,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Masyhud, M. Sulthon dan Moh. Khusnurdilo, *Manajemen Pondok Pesantren,* Jakarta: Diva Pustaka, 2004.

Maududi, Abul a'la, *Islamic Law and Constitutio,* Lahore: Islamic Publication Ltd., 1960.

Miles, Mattew B. dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, Jakarta: UI Press, 1992.

Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* Jakarta: Fitrah, 2008.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2004.

Mudzhar, M. Atho, "Pendidikan Demokrasi di Pondok Pesantren" *Makalah,* Seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren 20-22 April 2005 di

Cipayung Bogor.

Mughni, Syafiq A., "Pendidikan Agama Berbasis Multikulturalisme", Kata Pengantar dalam Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Muhadjir, Noeng , *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1988.

Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Muhtarom HM., "Pondok pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Kabupaten Pati Jawa Tengah", *Disertasi*, Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.

_____, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi Resistansi Tradisional Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Mujani, Saiful, "Demokrasi" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan, Percakapan Tentang Demokrasi Liberal,* Jakarta: Pustaka Alfabet, 2006

Mulkhan, Abdul Munir, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Jakarta-Yogyakarta: Ford Foundation-Bendang Budaya, 2000.

_____, "Muhammadiyah dalam Keragaman Budaya Lokal" dalam Zakiyudin Baidhawy dan Mutahharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

_____, "Pendidikan Agama Berbasis Budaya", Epilog dalam Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008

Mulyana, Rohmat, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai,* Bandung: Alfabeta, 2004.

Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia,* Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Munir, Ahmad, dkk., *Mata Air Keikhlasan Biografi KH. Asyhari Marzuki*, Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2009.

Mun'im DZ, Abdul., "Baḥṣul Masâ'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis", dalam *Jurnal Gerbang, No.12, Vol.V Juli-September 2002.*

Muslim, Muhammad, "Demokrasi", dalam John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern,* Jilid 1, terj. Eva Y.N, dkk., Bandung: Mizan, 2001.

Mustafid, "Pesantren Perlu Spesialisasi Keilmuan" Wawancara Utama, dalam *Majalah Tilawah Edisi 8/Th. XI/2002.*

Muzadi, A. Hasyim, "Fiqih Kontemporer" Pengantar dalam Ahmad Munjin Nasih, *Kaum Santri Menjawab Problem Sosial Fenomena Bahsul Masa'il Pesantren Lirboyo Kediri*, Malang: UM Press, 2005.

Muzakki, Moh., "Kapitalisasi Media dan Demokrasi" dalam Tim Simpul Demokrasi, *Membangun Aksi Demokrasi Pengalaman dan Harapan Demokrasi di Kabupaten Malang*, Malang: Averroes, 2007.

Nasih, Ahmad Munjin, *Kaum Santri Menjawab Problematika Sosial Fenomena Bahtsul Masail Pesantren Lirboyo Kediri*, Malang: UM Press, 2005.

Nasution, S., *Metodologi Penelitian Naturalistik Kualitatif*, Bandung: Tarsito, 2003.

Nganggung, P. Paul, "Pendidikan Agama dalam Masyarakat Pluralistik" dalam TH. Sumartana, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005.

Noer, Deliar, *Pemikiran Politik di Negeri Barat,* Bandung: Mizan, 1997.

Noer, Kautsar Azhari, "Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Menggugat Ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama" dalam TH. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Nurhadi, Rofiq, "Demokratisasi Sistem Pendidikan Pesantren: Studi Kasus di PP Al-Husein Dusun Krakitan Kecamatan Salam Kabupaten Magelang", *Tesis,* Yogyakarta: Pasca Sarjana, 2003.

Nurtjahyo, Hendra, *Filsafat Demokrasi,* Jakarta: Bumi Aksara, 2006.

OSA PP. As-Salafiyah, *Pokok-pokok Program Kerja OSA 2004-2005.*

Panggabean, Samsu Rizal, "Sumber Daya Keagamaan dan Kemungkinan Pluralisme" dalam Elga Sarapung dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/ Interfedei, 2005.

Panitia Muktamar Muhammadiyah ke 42, *Buku Panduan Muktamar Muhammadiyah ke 42, 15-19 Desember 1990 di Yogyakarta.*

Paul Treanor, *Kebohongan Demokrasi,* terj. Imron Rosyadi dan Mohammad Nastain, Yogyakarta: Istawa-Wacana, 2001.

PP. As-Salafiyyah Mlangi, *Kumpulan Laporan Syahriah Dewan Qari'at Tahun 2005/2006.*

PP. Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Himpunan Putusan Tarjih*, Yogyakarta: PP. Muhammadiyah, 1967.

PP. Muhammadiyah, *Berita resmi Muhammadiyah Edisi Khusus "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 41 di Surakarta tanggal 7-11 Desember 1985 Masehi/24-28 Rabi'ul Awal 1406 Hijriah".*

PP. Muhammadiyah, Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 04 / 2003 "Surat Keputusan PP Muhammadiyah Nomor: 58/Kep/I.0/B/2003, tentang Tanfidz Tanwir Muhammadiyah Tahun 1424 H/2003 M di Makassar".

PP. Muhammadiyah, Berita Resmi Muhammadiyah Nomor: 01/2005, Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang.

Qaradhawy, Yusuf, *Fiqih Negara: Ijtihad Baru Seputar Sistem Demokrasi Multipartai, Keterlibatan Wanita di Dewan Perwakilan, Partisipasi dalam Pemerintahan Sekular,* terj. Syafril Halim, Jakarta: Robbani Press, 1999.

Qomar, Mujamil, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

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

_____, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1995.

_____, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur, "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistan Millieu", dalam *Islamic Studies 6,* 1967.

_____, "Prinsip Syura dan Peranan Umat dalam Islam", dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam,* Bandung, Mizan, t.th.

Rakhmat, Jalaluddin, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan,* Bandung: Rosdakarya, 1997.

Ramadan, Tariq, *Islam, the West and the Challenger of Modernity,* Kenya: The Islamic

Foundation, 2001.

Romas, Chumaidi Syarief, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi: Gagasan Kekuasaan Kyai, Mitos Wali hingga Broker Budaya*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.

Rosyada, Dede, dkk., *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani,* Jakarta: Tim ICCE UIN Syarief Hidayatullah Jakarta bekerjasama dengan The Asia Foundation dan Prenada Media, 2003.

_____, *Paradigma Pendidikan Demokratis Sebuah Model Pelibatan Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pendidikan,* Jakarta: Prenada Media, 2004.

Sadiyah, Halimatus, "Handphone: Antara Aturan dan Kebutuhan" dalam *Koran Nurma Edisi 17 Th 1, 26 Januari 2008.*

Santoso, Jedida T. Posumah, "Pluralisme dan Pendidikan Agama di Indonesia" dalam TH. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Sarapung, Elga dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/Interfedei, 2005.

Scheler, Max, "Der Formalismus inder Ethik und die Materiale Wertethik", dalam Al Purwo Hadiwardoyo, *Pendidikan Nilai Memasuki Tahun 2000,* Jakarta: Gramedia, 1993.

Schmandt, Henry J., *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern,* terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Shihab, M. Quraisy, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan, 1996.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran,* Jakarta UI-Press, 1990.

Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* terj. Abdullah Ali, Bandung: Mizan, 2002.

Suaedy, Ahmad (ed.), *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi*, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Subchan Z.E., "Partai Politik dan Demokrasi", dalam Arief Mudatsir Mandan (ed.), *Subchan Z.E. Sang Maestro: Politisi Intelektual dari Kalangan NU*

Modern, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2001.

Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan,* Jakarta: Darul Falah, 1999.

Sukmadinata, Nana Syaodih *Pengembangan Kurikulum Teori dan Praktek,* Bandung: Remaja Rosda Karya, 2007.

Sulaiman, Sadek Jawad, "Demokrasi dan Syura", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2001.

Sulastomo, *Demokrasi atau Democrazy,* Jakarta: Rajawali Pers, Juli 2001.

Sumartana, TH, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005.

Suseno, Frans Magnis, *Etika Dasar,* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

_____, *Mencari Sosok Demokrasi, Sebuah Telaah Filosofis,* Jakarta: Gramedia, 1995.

_____, *Pluralisme Agama, Dialog dan Konflik di Indonesia*, dalam Elga Sarapung dan Tri Widianto, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia,* Yogyakarta: Institut DIAN/Interfedei, 2005.

Sutejo, "Pola Pemikiran Kaum Santri: Mengacu Budaya Wali Jawa", dalam Marzuki Wahid, dkk. (peny.), *Pesantren Masa Depan Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren,* Bandung: Pustaka Hikmah, 1999.

Sutomo, "Institusi Lokal sebagai Wahana Demokratisasi Pembangunan" dalam Tim Simpul Demokrasi (peny.), *Membangun Aksi Demokrasi Pengalaman dan Harapan Demokrasi di Kabupaten Malang,* Malang: Averroes Press, 2007.

Suyanto dan Djihad Hisyam, *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Milenium III,* Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2000.

_____ dan M.S. Abbas, *Wajah dan Dinamika Pendidikan Anak Bangsa* Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2001.

Suyanto, "Upacara-upacara Tradisional di Mlangi", dalam Puslit IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Eksploria Jurnal Mini Riset Agama dan Sosial Budaya Volume 1, No. 2, 2003.*

Syahrur, Muhammad, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'asirah fi Al-Daulah wa AlMujtama'*, Dimasyq: al-Ahali li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1994.

Taher, Tarmizi, "Membaca Kembali Pluralisme di Indonesia", dalam Harian Republika, April 2008.

Tamimi, Azzam S., "Demokrasi dalam Pemikiran Politik Islam", dalam Bernard Lewis, et. al., *Islam Liberalisme Demokrasi: Membangun Sinerji Warisan Sejarah, Doktrin, dan Konteks Global,* terj. Mun'im A. Sirry, Jakarta: Paramadina, 2002.

Thoha, Anis Malik, *Trend Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*, penyunting: Wisnu Pramudya dan Nu'am Hidayat, Jakarta: Perspektif, 2005.

Tilaar, H.A.R., *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia, Strategi Reformasi Pendidikan Nasional*, Bandung: Rosdakarya, 1999

Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah bekerja sama dengan The Asia Foundation dan Prenada Media, 2003

Tim Mlangi Press PP. As-Salafiyah Mlangi, "Fiqh Wanita: 60 Tanya Jawab Masalah Haid dan Nifas", Yogyakarta: Mlangi Press, 2007.

Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam,* jilid 4, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.

Revisi, *Panduan Pondok Pesantren Nurul Ummah*, Yogyakarta: Sekretariat PPNU bekerjasama dengan Nurma Media Idea, 2005.

Tim Simpul Demokrasi (peny.), *Membangun Aksi Demokrasi Pengalaman dan Harapan Demokrasi di Kabupaten Malang*, Malang: Program Penguatan Simpul Demokrasi bekerjasama dengan Averroes Press, 2007.

Turabi, Hasan al, *Qadaya al-Huriyyah wa al-Wahdah wa al-Syura wa al Dimuqratiyyah*, Jeddah, 1987.

Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Suprianto Abdi, Yogyakarta: LKiS, 2004.

_____, "Demokrasi dalam Pendidikan di Pesantren", *Makalah,* Seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren 20-22 April 2005 di Cipayung Bogor.

Uhlin, Anders, *Oposisi Berserak: Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di*

Indonesia, terj. Rofik Suhud, Bandung: Mizan, Agustus 1998

Wahid, Abdul dan Kamaruddin "Cara Penyampaian Wahyu Kepada Rasul" Makalah persyaratan mengikuti pelajaran ulumul Qur'an Madrasah Diniyah Nurul Ummah PPNU Kotagede Yogyakarta 2006.

Wahid, Abdurrahman, "Bagaimana Mengantisipasi Perubahan?" dalam P3M, *Majalah Pesantren No.2/Vol. IV/1987*, Jakarta: P3M, 1987.

_____, "Kurikulum Pesantren dan Penyediaan Angkatan Kerja" dalam Abdurrahman Wahid, Menggerakkan Tradisi Esai-Esai Pesantren Yogyakarta: LKiS, 2003.

_____, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan,* Jakarta: LP3ES, 1974.

Bunga Rampai Pesantren, t.p: CV. Dharma Bhakti, t.th.

Widodo, Sembodo Ardi, "Pendidikan Islam Pesantren: Studi Komparatif Struktur Keilmuan Kitab-kitab Kuning dan Implementasinya di Pondok Pesantren tebuireng Jombang dan Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta", *Tesis*, Yogyakarta: Pasca Sarjana, 2005.

Zaini Akbar, Ahmad, "Kritik Sosial, Pers dan Politik Indonesia" dalam Moh. Mahfud MD, dkk. (ed.), *Kritik Sosial Dalam Wacana Pembangunan* Yogyakarta: UII Press, 1997.

Zainuddin, A. Rahman, "Kata Pengantar" dalam Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya,* terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992.

Zallum, Abdul Qadim, *Demokrasi: Sistem Kufur, Haram Mengambilnya, Menerapkannya, dan Menyebarluaskannya,* terj. M. Shiddiq Al-Jawi, Bogor: Pustaka Thariqul'Izzah, 2001.

Zamroni, *Pendidikan Untuk Demokrasi Tantangan Menuju Civil Society*, Yogyakarta: Bigraf Publishing, 2001.

_____, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi (Prakondisi Menuju Era Globalisasi)*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2007.

Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Butche B. Soendjojo, Jakarta: P3M, 1983.

Zubaedah, Djudju, "Kyai dan Demokratisasi di Kalangan Santri Perempuan:

Sebuah Refleksi atas Pengalaman sebagai Pengajar di Pesantren" *Makalah,* Seminar Pendidikan Demokrasi di Pesantren 20-22 April 2005 di Cipayung Bogor.

BIOGRAFI PENULIS

Dr. Sabarudin, M.Si. Lahir di Pemalang pada tanggal 5 April 1968. Pendidikan dasar ditempuh di SD Negeri Ampelgading, Pemalang lulus tahun 1981. Pendidikan menengah ditempuh di SMP Negeri Ampelgading Pemalang lulus pada tahun 1984. Kemudian melanjutkan pendidikan di PGA Negeri Pekalongan lulus tahun 1987. Selanjutnya mengambil S1 jurusan Pendidikan Agama Islam di fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta lulus pada tahun 1993. S2 sosiologi diraih dari program pascasarjana (PPs) UGM tahun 1999, dan S3 *Islamic Studies* diraih dari program doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sejak tahun 1994 menjadi dosen pada Fakultas Ilmu Tarbiyah dan keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pernah menjadi Wakil Dekan bidang kemahasiswaan pada Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (2011-2015). Saat ini (2016-2020) menjabat sebagai Wakil Dekan 2 Bidang Administrasi Umum, Perencanaan dan Keuangan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pernah menjadi sekretaris penyunting jurnal Penelitian Agama Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2000 sampai 2002, dan menjadi anggota penyunting pelaksana jurnal Penelitian Agama Puslit IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2003. Menjadi anggota tim redaksi jurnal Aplikasia PPM (LPM) IAIN (UIN) dari tahun 2003 sampai 2009. Menjadi koordinator Pengembang Kegiatan Mahasiswa (PKM) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2008-2010.

Sejak mahasiswa aktif di berbagai organisasi. Pernah menjadi ketua Keluarga Alumni Pendidikan Guru Agama Negeri Pekalongan (KAPPE) di Yogyakarta tahun 1989-1990. Menjadi sekretaris Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Rayon Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1989 sampai 1990. Menjadi ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan Pendidikan Agama Islam (HMJ PAI) tahun 1990-1991. Menjadi pendiri dan

koordinator bidang pendidikan Yayasan Amal Usaha Masjid (YAUMAS) Yogyakarta tahun 2001 sampai 2007.

Sebagai seorang ilmuwan yang produktif, Beliau memiliki banyak sekali karya ilmiah berupa artikel maupun penelitian yang tersebar di berbagai jurnal. Beberapa karya ilmiah yang pernah ditulis seperti "Gerakan Salafiyah At-Turats al-Islami Di Yogyakarta" tahun 1999, "Relasi Gender dalam Keluarga Muslim Pembuat Batu Bata (Kasus di Dusun Gandu Sendangtirto Berbah Sleman)," tahun 2002, "Islam Kampus: Dari Varian, Perilaku Mahasiswa Hingga Kebijakan Revitalisasi Peran Perguruan Tinggi" tahun 2007, "Dampak Globalisasi Terhadap Kultur dan Profesionalisme Pendidik di Pesantren Salaf di Yogyakarta (Studi Kasus PP. As-Salafiyah Mlangi dan Nurul Ummah Kotagede)" tahun 2006, dan masih banyak karya-karya lainnya. Untuk korespondensi dapat dihubungi melalui email: sabarudinazkia@yahoo.co.id

Kegelisahan muncul seiring dengan maraknya isu yang mendiskreditkan pondok pesantren, terutama pasca tragedi sebelas September di Amerika Serikat, bom Bali, dan kasus-kasus lain yang disinyalir dilakukan oleh beberapa oknum yang terkait dengan pondok pesantren, sehingga pesantren dikesankan eksklusif dan tidak toleran. Hal tersebut akhirnya mendorong penulis untuk menulis tentang nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren, terutama setelah melakukan kajian terhadap berbagai literatur, yang menunjukkan adanya keragaman corak pesantren, serta literatur di pesantren yang membantah pandangan-pandangan negatif tentang pesantren.

Buku ini ditujukan untuk mengidentifikasi nilai-nilai demokrasi yang hidup dalam pendidikan pesantren di Yogyakarta; selain itu juga mengidentifikasi alasan dan faktor-faktor yang mendasari hidup dan operasionalnya nilai-nilai tersebut. Serta mencari dan memberikan solusi alternatifyang bisa dilakukan untuk merevitalisasi nilai-nilai demokrasi yang telah tumbuh dan berkembang dalam pendidikan pesantren di Yogyakarta.

Nilai-nilai demokrasi tersebut hidup dan operasional dalam pendidikan di pesantren karena benih-benihnya telah ada dalam beberapa kitab yang dijadikan referensi di pesantren. Benih nilai-nilai demokrasi di pesantren tumbuh seiring dengan arus perubahan yang terjadi di luar pesantren, yang kemudian mempengaruhi pemahaman kiai dan ustadz dalam membaca dan memahami isi kitab. Kontak pergaulan atau hubungan interaksi kiai, ustadz, dan santri dengan dunia luar pesantren, baik LSM, Ormas Islam, Orsospol, dan perguruan tinggi juga menjadi faktor yang mendukung tumbuh kembangnya nilai-nilai demokrasi dalam pendidikan pesantren. Selain itu kedekatan pesantren dengan tarekat, adanya prinsip "*al muhâfadatu 'ala qadîmi al-sâlih wa al-akhdu bi al-jadîd al aslah*" serta *"ikhtilafu ummah rahmatun"* dalam kehidupan di pesantren, arus globalisasi yang masuk ke pesantren melalui media cetak dan elektronik juga ikut andil dalam menumbuhkembangkannya.

FAKULTAS ILMU TARBIYAH DAN KEGURUAN
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

SERI KARYA PENELITIAN
ISBN: 978-602-51969-3-5