

CIVIC VALUES

DI INDONESIA

PENGALAMAN PEMBERDAYAAN PESANTREN

JAJAT BURHANUDIN
HENDRO PRASETYO
MUQOWIM
ASEP S. JAHAR
DIDIN SYAFRUDDIN
TASMAN
TESTRIONO
SETYADI SULAIMAN
DIDI AHMADI

Civic Values di Indonesia

PENGALAMAN PEMBERDAYAAN PESANTREN



Civic Values di Indonesia

PENGALAMAN PEMBERDAYAAN PESANTREN

Penulis

Jajat Burhanudin
Hendro Prasetyo
Muqowim
Asep S. Jaha
Didin Syafruddin
Tasman
Testriono
Setyadi Sulaiman
Didi Ahmadi

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM)
UIN Jakarta

2009

CIVIC VALUES DI INDONESIA
Pengalaman Pemberdayaan Pesantren

Penulis:
Jajat Burhanudin, Hendro Prasetyo
Muqowim, Asep S. Jahar
Didin Syafruddin, Tasman, Testriono
Setyadi Sulaiman, Didi Ahmadi

Cetakan I, Desember 2009

Alamat Penerbit:
Gedung Pusat Pengkajian Islam
dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta
Jl. Kertamukti no. 5, Pisangan Ciputat
Telp. (021) 742 3543, 7499272

Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Kata Pengantar

Salah satu isu krusial menyangkut Islam dan Muslim Indonesia adalah peran lembaga pendidikan pesantren dan madrasah dalam membangun nilai-nilai Islam dan religiusitas kaum Muslim. Institusi pendidikan Islam (pesantren dan madrasah) telah memberi berkontribusi sangat berarti dalam kaitan ini. Dalam institusi pendidikan ini berlangsung proses transmisi ajaran Islam dari generasi ke generasi, di mana kaum Muslim diperkenalkan dengan ajaran-ajaran Islam yang akan diimplementasikan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Selain itu, institusi pendidikan Islam tersebut juga berperan penting dalam memproduksi elit Muslim, ulama dan intelektual Muslim, yang akan melanjutkan diseminasi ajaran Islam, yang pada giliranya membentuk karakteristik Muslim Indonesia.

Peran penting pesantren dan madrasah bagi umat Islam Indonesia yang masih berlangsung hingga kini, yang meliputi: *pertama*, pesantren dan madrasah menjadi transmiter ajaran Islam dari generasi ke generasi. *Kedua*, menjadi lembaga pencetak ahli-ahli Islam atau para ulama yang paling kredibel dan representatif. *Ketiga*, dengan tetap mempertahankan praktik lokal

yang telah lama berkembang, pesantren berfungsi menjadi pemelihara budaya (*cultural maintenance*), terutama toleransi dan pluralisme yang telah berlangsung berabad-abad. *Keempat*, pesantren menjadi tempat berlangsungnya kontekstualisasi ajaran Islam melalui tradisi *syarh*—komentar dan penjelasan atas teks asli yang berasal dari ulama Timur Tengah—yang dikembangkan para ulama. *Syarh* menjadi media ulama pesantren untuk menyampaikan ajaran Islam kepada khalayak di lingkungannya sesuai pemikiran dan sistem budaya mereka. *Kelima*, pesantren dan madrasah menjadi basis lahirnya pemikiran Islam di Indonesia. Sejumlah tokoh terkemuka Muskim Indonesia—semisal Mukti Ali, Munawir Syadzali, Nurcholish Madjid, dan Abdurrahman Wahid, untuk hanya menyebut beberapa nama—pernah mengenyam pendidikan pesantren dan madrasah. Dengan basis keislaman yang kaya dari pesantren dan madrasah, mereka memiliki modal yang sangat kuat untuk bicara tentang Islam.

Dengan sejumlah peran penting sebagaimana dijelaskan di atas, sungguh sangat wajar jika pesantren dan madrasah juga diharapkan terlibat dalam proses demokratisasi di Indonesia era reformasi ini. Dan dalam konteks inilah PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) UIN Jakarta menjadikan pesantren sebagai basis penyemaian dan penguatan *civic values* di Indonesia. Dalam hal ini, sejumlah kegiatan dilakukan dalam rangka membawa komunitas pesantren akrab dengan isu-isu kontemporer guna mempertahankan moderatisme Islam Indonesia, serta memperkuat demokrasi dan nilai-nilai sipil di Indonesia.

Buku ini lahir dari pergumulan panjang PPIM dalam program penguatan *civic values* melalui pesantren dan madrasah sejak tahun 2004, dengan Kedutaan Besar Denmark dan selanjutnya

di bawah koordinasi The Asia Foundation. Buku ini merupakan catatan akademik terhadap pengalaman yang berlangsung dalam program training untuk komunitas pesantren—mereka yang terlibat dalam pembelajaran Islam di pesantren, kiai, ustaz, guru agama di madrasah, santri dan elit agama di sekitar pesantren. Pengalaman itulah yang dituangkan buku ini, setelah sebelumnya dibahas lebih dahulu *civic values* dan perkembangannya di Indonesia, serta alasan menjadikan pesantren sebagai basis pelaksanaan program ini. Kemudian, buku ini juga melihat pengaruh yang dihasilkan dari program ini.

Akhirnya, ucapan terima kasih perlu disampaikan kepada sejumlah pihak yang terlibat dalam program ini. Tanpa menyebut perorangan, terima kasih disampaikan kepada pihak Kedutaan Besar Denmark di Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, The Asia Foundation, dan tentu saja pihak PPIM sendiri.

Jakarta, Nopember 2009.



DAFTAR ISI

- 1 BAB I
Mengapa *Civic Values*?
- 17 Bab 2
Civic Values di Indonesia:
Suatu Penjelasan Umum
- 53 BAB 3
Mengapa Pesantren?
- * 89 BAB 4
Memperkenalkan *Civic values*
di Pesantren dan Madrasah
- 127 BAB 5
Mereka Berbicara untuk Perubahan
- 157 BAB 6
Kisah Pemberdayaan:
Pengalaman Pesantren Tarbiyatun
Nasyi'in Jombang
- 191 BAB 7
Pesantren untuk Penguatan
Civic Values di Indonesia

BAB I

Mengapa *Civic Values*?

Terutama pada dekade 1990an, kalangan akademis-aktivis banyak bergelet dengan konsep masyarakat madani (*civil society*). Kecenderungan ini bukanlah kebetulan, karena gelombang demokratisasi di Eropa Timur telah mendorong ilmuwan untuk mengkaji ulang mekanisme perubahan politik yang selama itu bertumpu pada pengalaman negara-negara liberal Eropa Barat. Diinspirasikan oleh kuatnya peran asosiasi-asosiasi masyarakat di wilayah tersebut, mereka menulusri khazanah lama untuk menemukan faktor tertentu yang mampu menekan negara untuk membuka akses bagi rakyat. Ternyata posisi asosiasi sosial sukarela tidak kalah penting dibandingkan partai politik, seperti yang sudah jauh hari dituturkan oleh Tocqueville mengenai perjalanan panjang demokrasi di Amerika Serikat. Menurutnya, asosiasi-asosiasi sukarela di Amerika telah mendorong individu anggotanya untuk bersama-sama mengontrol negara dan bergotong

royong menciptakan harta bersama (*public goods*). Lebih dari itu, asosiasi sukarela juga mampu menjadi penghubung bagi negara untuk berkomunikasi dengan rakyatnya.

Apa yang menarik dari konsep *civil society* adalah fungsi interaksi individu dan kelompok dalam menciptakan keuntungan bagi keduanya. Di satu sisi, kelompok yang sehat hanya akan muncul jika individu memiliki kesempatan partisipasi secara sukarela; tetapi partisipasi individu tersebut juga hanya dimungkinkan jika masyarakatnya terbuka. Meski argument ini kedengarannya berputar-putar dan tidak jelas mana yang harus dilakukan, konsep *civil society* mengandaikan ketidakterpisahan antara kebebasan individu dan keniscayaan nilai-nilai kebersamaan. Tanpa partisipasi individu masyarakat tidak akan tumbuh dan berkembang dengan kuat, dan sebaliknya partisipasi individu tidak akan terealisasi jika institusi sosial tidak mewadahinya.

Konsep ini mengatasi perdebatan panjang dalam perbincangan demokrasi dan kewarganegaraan (*citizenship*). Sebelumnya, perspektif liberal yang menuntut hak sipil dan politik individu bersaing ketat dengan perspektif komunal yg lebih mempercayai kekuatan sosial bagi pemenuhan kepentingan individu. Selain Perang Dingin, wujud kongkrit pertarungan dua perspektif ini adalah ketidaksedian Dunia Ketiga era 1970 and 1980an untuk mengadopsi demokrasi liberal. Sebaliknya, keengganan Barat menerima hak sosial dan pembangunan juga menjadi indikasi kuat pengaruh demokrasi liberal di negara-negara demokratis. Runtuhnya Uni Soviet tampaknya tidak hanya membuat negara sosialis berpikir ulang tentang peran individu, tetapi juga mendorong sarjana Barat menelaah khazanah lama tentang pentingnya peran sosial dalam menumbuhkan kehidupan individu.

Masalahnya, apakah dengan memperbanyak dan memperkuat asosiasi sosial sukarela bisa menjamin stabilitas demokratisasi? Tidak dipungkiri bahwa asosiasi sosial sukarela telah berhasil memaksa penguasa otoriter untuk bersikap demokratis. Akan tetapi, apakah setelah demokrasi diterapkan asosiasi sosial sukarela juga mampu menjamin terselenggaranya transisi yang mulus?

MENSTABILKAN DEMOKRATISASI

Gelombang demokratisasi yang berlansung sejak runtuhnya Uni Soviet seakan tidak terbendung. Meski tidak sedrastis Eropa Timur, kawasan lainnya juga tidak luput dari arus ini. Seakan ideologi liberal menjadi keniscayaan, negara-negara Barat semakin kuat menekan negara-negara non-demokratis untuk melonggarkan kehidupan politik. Hasilnya adalah gelombang demokratisasi yang belum pernah disaksikan sejarah sebelumnya. Kalaupun tidak serta merta berubah, kebanyakan negara otoriter mulai membuka keran partisipasi politik bagi rakyatnya. Tidak sedikit dari negara-negara ini, seperti juga halnya Indonesia, kemudian meningkat menuju demokrasi.

Arus perubahan politik yang sering disebut sebagai demokratisasi gelombang ketiga ini termasuk spektakular. Tidak saja karena jangkauannya luas, tetapi juga disebabkan kemampuannya mengalahkan ideologi sosialis yang menjadi pesaing utama. Runtuhnya Uni Soviet dan satelitnya dipandang sebagai simbol kebangkrutan ideologi sosialis dan sekaligus dijadikan bukti keunggulan ideologi liberal. Anggapan seperti ini tidaklah berlebihan, karena negara-negara sosialis utama seperti Cina dan Russia sekalipun terpaksa mengubah haluan dengan mengadopsi

CIVIC VALUES DI INDONESIA

sistem pasar. Hanya segelintir negara yang mampu bertahan dengan sistem lama, semisal Korea Utara atau Kuba.

Sayangnya, kebangkrutan sosialisme atau otoritarianisme tidak serta-merta berbanding lurus dengan tegaknya demokrasi. Lepas dari kemenangan sistem liberal, proses demokratisasi bukanlah evolusi sederhana dari suasana politik tertutup menuju sistem partisipatif. Ternyata lebih banyak negara yang mengalami guncangan hebat dibandingkan yang mampu mentransformasikan diri dengan mulus. Di antara yang sedikit itu adalah Korea Selatan, Taiwan, Ceko, Slovakia, Polandia. Sedangkan yang lain harus menjalani transisi yang sulit dan berdarah-darah; dan bahkan tidak sedikit yang kemudian melahirkan perang saudara, separatisme, atau kebangkrutan negara seperti yang dialami Irak dan Afghanistan.

Beberapa sarjana sosial menemukan bahwa transisi demokrasi akan berjalan lebih mulus jika masyarakat yang bersangkutan telah berada dalam tahap industrialisasi. Pengalaman Taiwan, Korea Selatan serta Brazil merupakan contoh dimana industrialisasi telah mendorong lahirnya demokrasi. Melalui industrialisasi kelas pekerja berpeluang memobilisasi diri karena didukung oleh intensitas hubungan individual yang mereka miliki. Kekuatan yang lahir dari gerakan yang intensif dan berkesinambungan inilah yang membuat negara dan pemilik model bersedia kompromi. Bagi pemodal, memberikan sebagian tuntutan pekerja adalah pilihan terbaik untuk menghindari kebuntuan produksi. Sedangkan bagi negara, akomodasi terhadap tuntutan publik dapat menghindari efek instabilitas politik.

Di samping tekanan kolektif, industrialisasi juga mengandai-kan keterpelajaran penduduknya. Lebih dari itu, dengan industrialisasi masyarakat memiliki akses yang lebar untuk memonitor dan mendapatkan informasi yang lebih beragam. Didukung oleh

infrastruktur yang memadai, manipulasi politik yang sering muncul di negara berkembang menyusul runtuhnya sistem otoriter dapat dihindari. Partisipasi langsung dalam pemilihan umum, misalnya, akan lebih didasarkan pada pertimbangan pragmatik-rasional daripada ideologis. Akibatnya, benturan ekstrem antarkelompok menjadi mudah dihindari dan proses transisi bisa berjalan lebih mulus.

Tesis ini mampu menjelaskan fenomena transisi demokrasi di berbagai belahan dunia dengan cukup baik. Namun demikian, industrialisasi tampaknya tidak bisa dijadikan variabel tunggal untuk menjelaskan keterpurukan proses demokratisasi. Lagi-lagi pengalaman Eropa Timur dan Uni Soviet menunjukkan kecenderungan tersebut. Rata-rata negara di kawasan ini telah cukup lama menjalani industrialisasi, meskipun inisiatifnya selalu berasal dari atas (negara). Memang benar industrialisasi di kawasan ini telah memfasilitasi munculnya mobilitas kelas pekerja, seperti yang terlihat di Polandia era Lech Walesa. Akan tetapi, tidak seperti Polandia atau Taiwan dan Korea Selatan, negara-negara di kawasan ini banyak yang mengalami gonjang-ganjang politik (*political turbulence*) menyusul runtuhnya rejim lama. Tidak selalu muncul dalam bentuk perpecahan negara (Uni Soviet, Yugoslavia, Cekoslovakia), tetapi bisa juga dalam bentuk separatisme (Chechnya) atau konflik antara kekuatan baru dan lama (Ukraina, Georgia).

Fenomena ini mendorong para sarjana ilmu sosial untuk melihat lebih dekat faktor-faktor di luar industrialisasi yang membuat transisi politik berdarah-darah. Salah satu faktor yang sering dipandang bertanggungjawab adalah perubahan drastis dari sistem ekonomi negara menuju pasar. Menyusul diterimanya demokrasi, negara tidak lagi bisa mengintervensi pasar untuk menentukan arus harga dan barang. Sayangnya, di tengah suasana

CIVIC VALUES DI INDONESIA

yang serba tidak siap, mekanisme pasar berjalan tanpa regulasi yang jelas. Hanya mereka yang memiliki modal besar dan informasi lengkap yang dapat meraih keuntungan, sementara sebagian besar rakyat dipaksa menjadi penonton dengan segala konsekuensinya.

Sebenarnya, lepas dari kenyataan sistem yang korup, redistribusi ekonomi di era sosialis berjalan cukup baik. Harus diakui bahwa sistem ini banyak menyembunyikan kelemahan mendasar dalam pengelolaan ekonomi. Menjelang keruntuhan Yugoslavia dan Uni Soviet, sistem ini sedang mengalami kebangkrutan hebat yang ditandai dengan macetnya pertumbuhan ekonomi. Namun sayangnya, perubahan radikal menuju sistem pasar tidak hanya membuka peluang untuk mengoreksi distorsi lama, tetapi juga membiarkan masyarakat untuk membayar distorsi baru akibat minimnya informasi dan regulasi negara. Ketidakpuasan terhadap suasana baru inilah yang meningkatkan ketidakpastian massa terhadap suasana transisi demokrasi. Akibatnya, sebagian kelompok mulai berpaling pada sistem lama dan sebagian lagi terus berusaha maju sekalipun tanda jaminan yang pasti.

Dalam konteks transisi, problema ekonomi menyediakan lahan subur bagi mobilisasi politik untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan kelompok. Negara tidak lagi mampu mencegah karena tidak memiliki legitimasi yang cukup. Hukum formal juga tidak bisa berbuat banyak karena efektivitasnya sepenuhnya bergantung pada dukungan negara. Oleh karena itu, para ilmuwan menemukan faktor lain di luar ekonomi yang menentukan stabil-tidaknya transisi menuju demokrasi. Dalam kasus separatisme di Eropa Timur, misalnya, para sarjana berpendapat bahwa hal itu didorong oleh kegagalan sistem sosialis mengembangkan identitas bersama sebagai bangsa. Seperti

diketahui, ideologi sosialis tidak hanya berupaya menghapuskan kelas sosial dan ekonomi, tetapi juga sistem solidaritas lain selain sosialisme. Akibatnya, begitu bangunan negara runtuh maka masyarakat kembali pada model ikatan lama untuk menciptakan tatanan politik baru.

Di samping separatisme, kekacauan politik yang banyak muncul pasca runtuhnya otoritarianisme bisa berupa konflik horizontal antarkelompok. Dalam kasus seperti ini, perpecahan tidak selalu mengarah pada pendirian negara baru, tetapi lebih pada kontestasi politik antara kekuatan lama dan baru untuk mendominasi negara. Pola lain adalah upaya kelompok kepentingan tertentu untuk menguasai negara tanpa adanya keinginan untuk kompromi dengan kelompok lain. Pada tingkat yang lebih kecil lagi, kekacauan bisa juga timbul dalam bentuk tindakan anarki yang dilakukan individu atau kelompok akibat lemahnya kontrol negara. Meskipun berbeda, faktor penyebab kekacauan seperti ini bisa juga dirujuk pada lemahnya identitas bersama yang berfungsi mengontrol dan menyalurkan aspirasi anggota secara lebih terukur. Apa yang dimaksud sebagai identitas bersama bukanlah sekadar simbol abstrak suatu ikatan sosial-politik, tetapi seperangkat nilai, aturan dan lembaga yang mampu mengarahkan individu dan kelompok untuk bertindak menurut pola tertentu. Dalam konteks Eropa Timur, identitas bersama muncul dalam bentuk tatanan sosial-politik sosialis beserta norma dan hukum yang diadopsi oleh anggota masyarakatnya.

Tampak sekali, persoalan melemahnya identitas bersama ini tidak hanya monopoli negara-negara eks-sosialis. Masalah yang sama juga menimpa negara-negara lain yang sedang mengalami transisi politik. Tidak terkecuali di Asia Tenggara, transisi demokrasi hampir selalu disertai peningkatan kerusuhan sosial dan instabilitas politik. Lebih parah lagi, dalam beberapa kasus

CIVIC VALUES DI INDONESIA

demokratisasi juga disertai munculnya de-legitimasi terhadap negara. Faksi-faksi yang berseteru bisa menggunakan berbagai simbol, seperti etnisitas, agama, ideologi, kedaerahan, untuk tujuan mobilisasi politik. Kecenderungan yang sama juga terjadi di banyak negara Amerika Latin dan Afrika. Kawasan Timur Tengah memang relatif stabil, tapi lebih dikarenakan gelombang demokratisasi yang belum mampu menggoyah otoritarianisme di negara-negara Arab.

Banyak kalangan menilai, identitas bersama yang mampu melampaui politik sehari-hari sangat diperlukan untuk meredam gejolak antarkelompok pada masa transisi. Di saat tatanan politik formal runtuh, kebersamaan masyarakat hanya mungkin bertahan jika terdapat identitas dan norma yang mampu mengikat perbedaan pada tingkat masyarakat. Jika tatanan formal tidak didukung oleh seperangkat identitas bersama, keruntuhan negara bisa sekaligus menjadi kehancuran masyarakat. Sebaliknya, keruntuhan negara bisa dieliminasi menjadi persoalan politik ketika masyarakatnya disatukan oleh identitas kebersamaan yang lebih dalam dan luas. Ikatan seperti ini bisa muncul dalam bentuk solidaritas keagamaan, nasionalisme atau kesukuan.

Kisah Uni Soviet dan Yugoslavia menghadirkan contoh gamblang dimana keruntuhan negara sekaligus menjadi keruntuhan masyarakat. Baik Uni Soviet maupun Yugoslavia tidak pernah memproyeksikan diri menjadi tatanan politik yang berdiri di atas kesatuan identitas sosial-kultural. Keduanya lebih merupakan simbol penyatuan tatanan politik dengan tetap membiarkan identitas kesukuan dan kebangsaan anggotanya berjalan secara otonom. Tidak mengherankan jika perpecahan politik pada tingkat negara kemudian mendorong anggotanya untuk kembali pada ikatan primordial yang dipandang lebih mendalam.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Memang Uni Soviet dan Yugoslavia merupakan kasus ekstrem runtuhnya tananannya negara akibat keterbukaan politik (demokrasi). Namun demikian, negara-negara lain yang mengalami transisi serupa bukan tidak menghadapi kendala serius. Sekalipun mampu mempertahankan keutuhan teritorial lama, tidak sedikit negara yang menghadapi berbagai macam gelajak dan konflik. Selain separatisme, konflik antarsuku, golongan, dan faksi politik merupakan fenomena umum yang mengiringi keterbukaan politik. Oleh karenanya, kebutuhan keberadaan identitas bersama tidak saja penting untuk mempertahankan keutuhan teritorial, tetapi juga untuk meredam gejolah internal. Dalam konteks Uni Soviet, melemahnya identitas bersama telah menghancurkan persekutuan negara-negara anggotanya. Tetapi di wilayah lain, meskipun tidak mengalami separatisme, melemahnya identitas bersama telah memicu gejolak politik internal yang parah seperti yang terlihat di Irak, Afghanistan, Pakistan dan Ukraina.

CIVIL SOCIETY DENGAN CIVIC VALUES

Melihat rentannya transisi politik menuju demokrasi, beberapa analis politik mulai menilik kembali khazanah lama untuk menemukan institusi yang bisa mereduksi ketidakpastian sosial. Lagi-lagi ditemukan bahwa prosedur formal demokrasi tidak cukup menjamin mulusnya transisi. Pemilihan umum yang terbuka dan partisipatif tentu bermanfaat, begitu juga sistem multi-partai. Rakyat bisa turut menentukan calon pemimpin atau partai yang dipandang sesuai dengan aspirasi mereka. Namun, prosedur seperti ini sangat rentan manipulasi politik bagi masyarakat yang belum mencapai kedewasaan berbangsa. Lebih parah lagi, tanpa dibarengi kesediaan menerima aturan bersama,

CIVIC VALUES DI INDONESIA

prosedur seperti ini bisa menjadi cara empuk bagi kelompok-kelompok kepentingan tertentu untuk hanya mengedepankan kepentingan golongan.

Pada tataran seperti ini, bukan hanya prosedur demokrasi yang tidak mencukupi, tetapi asosiasi-asosiasi sukarela (*civil society*) juga tidak mampu membendung konflik sosial. Dalam banyak kasus, asosiasi-asosiasi sosial justru dapat berubah menjadi pilar-pilar utama pendukung kelompok kepentingan untuk menyingkirkan saingan. Di Yugoslavia, misalnya, persatuan olah raga menjadi mesin yang efektif untuk operasi pembasmian etnis. Sama seperti jaman Nazi, asosiasi sosial seperti persatuan guru juga menyediakan jaringan untuk melancarkan program penghancuran kelompok yang tidak disukai. Bukan berarti asosiasi sosial selalu menghambat konsolidasi demokrasi, tetapi—seperti juga partai politik—keberadaan asosiasi sosial harus pula diikat oleh identitas dan seperangkat nilai yang melandasi aturan-aturan persaingan bersama.

Selama ini, asosiasi sosial sukarela cenderung dilihat dari sisi positifnya semata-mata. Lembaga ini dipandang sebagai penjembatan kepentingan individu dalam menyalurkan aspirasi terhadap negara. Selain itu, asosiasi sosial juga diyakini berfungsi sebagai alat kontrol untuk menghindari kesewenang-wenangan penguasa. Pada tataran horizontal, asosiasi sosial dipandang sebagai institusi yang mampu menyediakan ruang bagi individu untuk saling mengkomunikasikan kepentingan. Dengan cara itu individu dan kelompok dalam masyarakat akan terkondisikan untuk saling berbagi, saling mengerti dan bersikap toleran. Pandangan normatif ini akhirnya meyakini bahwa semakin banyak asosiasi sukarela akan semakin besar pula peluang untuk membuat demokrasi stabil.

Di samping tidak jelas apakah asosiasi sosial yang membuat demokrasi stabil ataukah sebaliknya, ramantisisasi asosiasi sosial

sukarela telah luput memperhitungkan peran ideologi, karakter organisasi, dan orientasi kerja yang diadopsi oleh asosiasi sosial. Seperti yang dicontohkan di Yugoslavia dan jaman Nazi Jerman, banyak asosiasi sosial yang justru berperan menjadikan konflik di kedua negara itu semakin mengerikan. Oleh karena itu, meskipun menyediakan fasilitas untuk memperkuat individu dan masyarakat, hanya asosiasi sosial jenis tertentu yang bisa mendukung transformasi menuju demokrasi. Dengan kata lain, hanya asosiasi sosial yang menjunjung nilai demokrasi yang akan berdampak positif terhadap jalannya transisi politik. Untuk itu, demokrasi harus terlebih dulu dijadikan aturan permainan bersama agar persaingan dan perbedaan antargolongan tetap berada dalam koridor yang disepakati.

Seperti dikemukakan di atas, melemahnya identitas bersama atau nilai-nilai bersama cenderung mengantarkan demokratiasi ke arah perpecahan dan pertentangan. Melalui transisi radikal, institusi sosial yang tadinya mampu mengikat keragaman dan perbedaan kelompok tidak lagi bisa bersaing dengan sub-identitas lain. Akibatnya, ikatan sosial yang sedianya berkedudukan sebagai subordinat justru tampil menjadi sistem pengikat sosial (*social bond*) baru. Misalnya, solidaritas warga di Eropa Timur yang tadinya didasarkan pada nilai-nilai sosialisme pecah dan digantikan oleh sistem solidaritas kesukuan dan agama. Banyak juga kasus di mana nilai kebangsaan multi-kultural hancur dengan digantikan oleh kebangsaan berdasarkan kesukuan atau agama. Kejadian seperti ini banyak mewarnai proses demokratisasi yang berlangsung selama dua dekade belakangan. Oleh karena itu, keberhasilan menata berbagai jenis nilai-nilai komunal dapat menjadi salah satu kunci kelancaran konsolidasi demokrasi.

Khazanah ilmu sosial telah lama mengenal konsep *civic values* (nilai-nilai kewargaan) atau seperangkat nilai dasar yang dipegang

bersama oleh sebuah entitas sosial. Selain itu dikenal pula *republicanism* atau nilai-nilai dasar yang melandasi kepentingan utama sebuah entitas politik. Meskipun tidak sepenuhnya sama, kedua konsep nilai ini sama-sama menekankan pentingnya seperangkat nilai menjadi milik bersama, dimana realisasi kepentingan individu hanya mungkin jika nilai-nilai tersebut dipegang erat. Nilai-nilai tersebut tidak hanya mengikat individu menjadi entitas sosial-politik, tetapi juga berfungsi sebagai katalisator dan fasilitator bagi pemenuhan kepentingan individu. Perlu diingat bahwa *civic values* maupun *republican values* tidak selamanya berjalan beriringan dengan kepentingan individu. Pada saat tertentu terjadi ketegangan dan bahkan kontradiksi antarkeduanya. Akan tetapi, karena kepentingan individu hanya bisa terealisasi jika nilai kebersamaan terpelihara, secara otomatis nilai bersama perlu mendapat kedudukan lebih tinggi.

Contoh nyata bisa diambil dari kasus partisipasi warga dalam mengelola keamanan kampung. Jika dilaksanakan, semua warga diharuskan mengeluarkan biaya, baik dalam bentuk tenaga, pikiran, barang maupun uang. Dari sisi ini warga dirugikan, karena biaya yang mereka keluarkan bisa ditabung atau digunakan untuk kepentingan sendiri. Meskipun demikian, karena keamanan merupakan harta bersama (*public good*) yang menjamin individu untuk bisa melakukan kegiatan lain, maka sudah seharusnya warga menunda kepentingan individunya untuk mencapai kepentingan yang lebih besar. Contoh yang hampir sama adalah nilai-nilai kebangsaan. Dalam konteks tatanan internasional yang bercirikan negara-bangsa (*nation-state*), semua orang hanya bisa menggapai cita-citanya jika dia menjadi warga dari sebuah negara-bangsa. Lebih dari itu, seseorang akan lebih mudah memenuhi kepentingannya jika negara-bangsa dimana dia tinggal adalah negara yang kuat, stabil, dan melindungi. Oleh karena itu,

jika seorang warga negara terpaksa harus mengorbankan kepentingan pribadinya untuk mempertahankan negara, sudah seharusnya dia melakukan.

Tentu saja kebersamaan sosial dan politik tidak selalu muncul dalam bentuk satuan teritorial kampung atau negara. Masih banyak jenis ikatan sosial dan politik lain yang berfungsi sebagai fasilitator untuk pemenuhan kepentingan individu. Di antara yang paling umum adalah ikatan sosial-politik yang didasarkan pada solidaritas pertautan darah (*clan*), suku (*ethnicity*), agama dan tentu saja ideologi. Pada masyarakat tribal seperti halnya Pakistan Utara, Afghanistan dan Afrika, peran *clan* sangat penting. Institusi negara di wilayah ini masih kalah kuat dibandingkan peran *clan*, karena legitimasi dan penetrasi negara masih lemah. Akibatnya, individu warga terpaksa harus berlindung di balik institusi *clan* daripada negara. Dan lebih dari itu, meski secara formal disebut negara-bangsa, pada praktiknya identitas kebangsaan tidak begitu berpengaruh pada perilaku warga dibanding orientasi sosial yang bermuara pada *clan*.

Dalam konteks ini, masalah transisi menuju demokrasi bukan hanya terletak pada ketidakpercayaan warga terhadap institusi negara dan identitas lama. Melemahnya pengikat sosial lama juga bisa diperparah oleh menguatnya identitas politik lain yang ada dalam sebuah negara. Oleh karenanya, transisi demokrasi di Taiwan, Korea Selatan dan Polandia relatif diuntungkan karena hadirnya ikatan bersama dalam bentuk identitas kebangsaan berdasarkan etnisitas. Ketiga negara ini tidak menghadapi keragaman suku sebagaimana Afghanistan, dan institusi negara telah lama berpenetrasi ke dalam institusi sosial lainnya. Ikatan sosial-politik berdasarkan agama juga lemah dan jumlahnya sedikit, sehingga perbedaan aspirasi politik cenderung muncul dalam bentuk persaingan partai yang tetap diikat oleh satuan

kebangsaan. Ditopang dengan tingkat modernisasi dan industrialisasi yang memadai, transisi politik menuju demokrasi berjalan relatif mulus.

Kisah Taiwan dan Korea Selatan bukan untuk menunjukkan bahwa demokrasi atau demokratisasi hanya mungkin berjalan pada masyarakat yang homogen. Beberapa negara jelas-jelas membuktikan bahwa demokrasi bisa berkembang pesat pada masyarakat yang memiliki keragaman suku, agama, dan ideologi. Amerika Serikat dan Kanada adalah contohnya; atau India yang terdiri dari berbagai bahasa dan agama. Sebaliknya, tidak sedikit masyarakat yang lebih homogen telah gagal dalam eksperimen demokrasi. Misalnya, Sri Lanka yang hanya terdiri dari dua etnik selalu diwarnai konflik dan separatisme; begitu pula Rwanda, Cekoslovakia, atau beberapa negara Amerika Latin era 1980an.

Tampak sekali bahwa masalah demokratisasi bukan terletak pada pluralitas sebuah masyarakat. Memang tidak bisa dipungkiri jika homogenitas budaya dapat mempermudah akomodasi politik, tetapi pola hubungan antarikatan sosial-politik jauh lebih menentukan. Seperti dijelaskan di muka, transisi demokrasi di negara-negara eks-sosialis telah gagal mempertahankan keutuhan institusi negara, bahkan sebaliknya justru membangkitkan ikatan lama yang bertumpu pada agama dan kesukuan. Dalam konteks ini, institusi yang didirikan di atas ideologi sosialisme tidak mampu mensubordinasi ikatan suku dan agama. Bahkan ikatan dua terakhirlah yang kemudian mengalahkan tatanan sosialis yang dibangun selama beberapa dekade. Beberapa negara lebih beruntung, seperti Indonesia dan Thailand, yang masih bisa mempertahankan keutuhan wilayah dan institusi negara menyusul proses demokratisasi. Namun demikian, identitas kebangsaan dua negara ini ternyata juga masih dipermasalahkan (*contested*), sehingga separatisme dan faksionalisme tidak serta merta absen.

Belajar dari berbagai pengalaman di atas, pluralitas tampaknya hanya akan membawa dampak negatif jika faktor tersebut melemahkan legitimasi kebangsaan sebuah negara. Jika ikatan kebangsaan dan institusi negara mampu mensubordinasi berbagai jenis ikatan lain dalam wilayahnya, pluralitas tidak akan membuat transisi demokrasi porak-poranda. Amerika Serikat dan Eropa Barat menyediakan contoh kongkrit di mana asosiasi keagamaan, ras dan kesukuan dapat berkembang bebas dengan syarat tidak melanggar konstitusi. Sebaliknya, meskipun tidak begitu plural, seperti Sri Lanka, Fiji, atau Sudan, identitas agama dan kesukuan telah mengoyak stabilitas politik karena negara tidak mendapat legitimasi penuh dari warganya. Kelompok-kelompok tertentu merasa diperlakukan tidak adil dan akhirnya terdorong untuk menentang negara melalui cara militer.

Sampai pada titik ini, peran nilai-nilai bersama dalam menstabilkan demokrasiasi dan sistem demokrasi dapat dipilah dalam beberapa tingkatan. Komitmen terhadap nilai-nilai kebersamaan pada tingkat komunitas dapat mengeliminasi kecenderungan anarki individu. Lebih dari itu, berdasarkan nilai-nilai tersebut anggota komunitas dapat mengembangkan harta bersama (*public goods*) bagi pemenuhan kepentingan individu. Harta bersama bisa berupa keamanan, ketenangan lingkungan, kebersihan, atau yang bersifat fisik seperti jalan raya dan taman. Hanya dengan cara seperti demikian itu kepentingan individu untuk hidup sehat dan tenteram bisa dicapai.

Meskipun demikian, menjunjung tinggi nilai kebersamaan pada tingkat komunitas tidaklah cukup. Seperti dikemukakan di muka, asosiasi sosial sukarela tidak selamanya menelorkan hasil positif bagi suatu entitas sosial-politik. Jika ikatan komunitas didasarkan pada nilai-nilai yang menafikan keberadaan komunitas lain, otomatis akan timbul masalah pada tataran antar-komunitas.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Oleh karena itu, setiap nilai komunitas dipersyaratkan untuk bisa bersanding dengan nilai komunitas lain yang berada dalam sebuah tatanan politik; tentu tidak berarti melarang adanya perbedaan, tetapi di balik setiap perbedaan atau pluralitas harus dijamin adanya institusi pengikat yang diterima segenap komunitas dan kelompok anggota. Dalam konteks negara-bangsa saat ini, negara merupakan institusi pengikat tertinggi dan nasionalisme menjadi ideologi yang mengatasi sistem ideologi lain.

Jika direfleksikan pada kasus-kasus di atas, ketidaktegasan hirarki sistem nilai seperti ini menjadi salah satu faktor penting kegagalan demokratisasi. Kehancuran Yugoslavia dan kekacauan yang berkepanjangan di Afghanistan merupakan contoh ekstrem di mana negara dan nasionalisme kalah bersaing dengan ideologi keagamaan dan kesukuan. Akibatnya, di samping negara menjadi tidak berdaya, pluralitas sosial berubah menjadi kekuatan politik yang saling menghancurkan. Di sini tampak bahwa pluralitas budaya, agama, suku, ideologi hanya akan menghasilkan sesuatu yang positif (*positive-sum-game*) jika masing-masing pihak berada dalam batasan-batasan tertentu sesuai dengan hirarki nilai sebuah komunitas atau bangsa. Jika masing-masing sistem nilai berusaha menjangkau dan mengatur keseluruhan aspek sosial-politik, hasil akhirnya adalah sebuah permainan yang tidak satupun pihak diuntungkan (*zero-sum-game*).

Bab 2

Civic Values di Indonesia: Suatu Penjelasan Umum

Berakhirnya perang dingin diikuti oleh makin besarnya arus demokratisasi di berbagai belahan dunia, tanpa terkecuali Indonesia. Demokrasi lantas dipercaya menjadi sistem berbangsa dan bernegara terbaik, melebihi sistem manapun, apalagi yang berbasis latar belakang komunitas atau keyakinan agama.¹ Sayangnya, pengejawantahan demokrasi di berbagai belahan dunia kerap menemui jalan buntu. Beberapa negara seolah jalan di tempat, bahkan ada yang akhirnya kembali mengulang model otoriter yang justru sebelumnya coba dihancurkan. Di beberapa tempat lagi, penerapan demokrasi malah memunculkan separtisme. Dan akhirnya, beberapa negara, hancur karena tak kuat mengelola demokrasi.

Pada konteks ini, terlihat jelas ada masalah yang musti dibenahi atau diubah oleh beberapa negara dalam upaya menerapkan sistem berbangsa-bernegara yang membasiskan kekuatannya

CIVIC VALUES DI INDONESIA

kepada partisipasi rakyat ini. Dengan begitu, menjadi jelas juga bahwa bukan agama atau kekuatan komunitas yang dapat menstabilkan demokrasi, melainkan nilai-nilai kewargaan (*civic values*) yang terdapat di masing-masing bangsa itu sendiri.

Pernyataan di atas benar belaka mengingat penerapan demokrasi pada sebuah negara membutuhkan kultur demokrasi atau *civic culture* yang mencukupi. Kultur demokrasi ini berada di dalam masyarakat itu sendiri, dan karena pemerintahan itu merupakan refleksi dari masyarakat maka kultur politik yang dominan di masyarakat akan membentuk bagaimana kinerja pemerintahan itu sendiri. Elite politik sekalipun harus dipahami sebagai bagian dari masyarakat yang luas, atau setidaknya elite tersebut “tertanam” dalam masyarakat di mana kultur politik masyarakat merupakan bagian penting darinya. Jadi, mencermati variasi *civic culture* dalam masyarakat ini menjadi penting untuk menjelaskan variasi dalam kinerja demokratisasi.

Sekali lagi, demokratisasi dapat tumbuh subur dan stabil bila masyarakat pada umumnya punya sikap positif terhadap norma-norma dasar demokrasi. Harus ada keyakinan yang luas di masyarakat bahwa demokrasi adalah sistem pemerintahan terbaik dibanding sistem lain (Easton, 1975; McClosky, 1966). Artinya, secara spesifik harus ada di dalamnya keyakinan tentang pentingnya partisipasi politik dan kebebasan sipil (Powell Jr., 1980). Ini bukan sekadar undang-undang pemilihan umum misalnya, melainkan lebih jauh dari itu. Ia merupakan seperangkat nilai yang melandasi kehidupan politik, yakni keyakinan dalam masyarakat bahwa setiap warga negara punya hak-hak yang sama dalam proses rekrutmen politik dan pembuatan kebijakan lepas dari latar belakang primordialnya. Harus ada pengakuan eksplisit bahwa setiap warga memiliki kebebasan berpendapat dan berkumpul sesuai dengan aspirasi dan kepentingannya.

Kultur partisipasi adalah orientasi dan sikap bahwa keterlibatan warga negara dalam proses pengambilan keputusan untuk kepentingan publik dipandang sangat penting. Seorang warga negara berkultur partisipatif bila ia punya pandangan atau persepsi, dan punya sikap terhadap objek politik, yakni warga negara selain dirinya, kelompok-kelompok sosial, organisasi politik seperti partai politik, lembaga perwakilan politik seperti DPR/MPR, pemerintah sebagai pelaksana kebijakan publik baik pusat maupun daerah/lokal, dari lembaga kepresidenan sampai kepala desa/kelurahan, pengawas dan penegak kebijakan (kehakiman, kejaksaan, polisi), dan kebijakan-kebijakan yang dihasilkan pemerintah. Secara umum, warga yang berkultur partisipatif adalah mereka yang tertarik dengan urusan-urusan publik atau politik secara umum, punya sikap partisan, punya keyakinan bahwa dirinya penting dalam hubungannya dengan sistem politik dan kebijakan-kebijakan yang dihasilkannya, dan juga percaya terhadap berjalannya sistem politik secara umum (Verba et al, 1995, Kronberg, 1993).

Kultur partisipasi ini terkait dengan positif atau negatifnya orientasi dan sikap warga negara terhadap objek politik tersebut. Dengan begitu, demokrasi jelas membutuhkan kultur masyarakat yang memiliki orientasi dan sikap positif terhadap objek politik, yang biasa disebut sebagai *political trust*, yakni trust terhadap lembaga-lembaga publik di masyarakat ataupun di pemerintah, dan juga trust sesama warga negara. Di samping itu, *political efficacy*, yakni perasaan bahwa seseorang akan diperlakukan sama oleh pemerintah, bahwa dirinya bisa mempengaruhi keputusan-keputusan publik, bahwa proses politik berlangsung untuk kepentingan masyarakat sebanyak-banyaknya, bukan untuk kepentingan segelintir orang, dan bahwa yang berlangsung dalam proses politik sangat penting bagi masyarakat pada umumnya,

CIVIC VALUES DI INDONESIA

merupakan unsur-unsur kultural dalam masyarakat yang men-cerminkan sejauhmana pemerintahan dianggap responsif, *accountable*, dan transparan (Reef dan Knoke, 1999).

Sebaliknya, tidak adanya orientasi terhadap objek politik dapat memunculkan kultur politik apatis, di mana seseorang tidak punya persepsi dan tidak punya sikap terhadap objek politik. Di samping itu, seseorang bisa punya orientasi dan sikap terhadap objek politik, tapi orientasi dan sikapnya ini negatif. Bila ini terjadi, maka muncul apa yang disebut sebagai keterasingan (*alienasi*) warga dari objek politik. Apa yang berlangsung dalam proses politik dipandang sebagai sesuatu yang tidak ada signifikansinya bagi kehidupan dirinya sehari-hari, dan merasa dirinya *powerless* terhadap apa yang sedang berlangsung dalam proses politik (Reef and Knoke, 1999).

Dari situ dapat disimpulkan bahwa faktor-faktor yang menentukan tumbuh dan berkembangnya demokrasi pada suatu masyarakat adalah terbangunnya budaya atau nilai-nilai kewarga-an yang terdiri dari beberapa unsur, seperti keterlibatan kewargaan yang bersifat sekular (*secular civic engagement*), sikap saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*), toleransi, keterli-batan politis (*political engagement*), dukungan terhadap demok-rasi itu sendiri, dan partisipasi politik (*political participation*).

Terlihat betapa pentingnya basis individu dan warga dalam rangka mewujudkan sistem negara-bangsa yang mumpuni, seperti demokrasi. Tegasnya, civic culture perlu kembali ditekankan dalam rangka menubuhkan kultur berbangsa dan bernegara yang baik, akuntabel, dan transparan. Di Indonesia, kondisi umum yang menjadi prasyarat kultural menuju negeri demokratis sejatinya sedikit banyak telah tertanam dalam kehidupan sehari-hari masyarakatnya.

Pancasila, dengan jargon besar *Bhinneka Tunggal Ika*-nya mempererat hubungan antar-warga negara Indonesia dalam tali besar pluralisme dan toleransi. Selain itu penyelenggaraan negara yang demokratis juga tercover dari kandungan beberapa sila di dalamnya. Kemosyawaratana yang adil dan beradab secara gam-balang menyiratkan putusan negara-bangsa akan pengakuan sistem penyelenggaraan negara yang demokratis berdasar pada kedaulatan rakyat.

Prakondisi lain menuju terkonsolidasinya demokrasi juga nampak jelas pada persepsi, sikap, dan perilaku bangsa Indonesia yang gemar bergotong royong dalam berbagai urusan. Gotong royong yang berimbang pada kondisi umum masyarakat luas sebagianya dilandasi oleh faktor pengikat yang *pure* kepentingan warga, bukan kepentingan dunia luar yang tak terlihat secara kasat mata, seperti keyakinan agama. Dari situ, prinsip *secular civic engagement* sebagai prasyarat terciptanya masyarakat dan negara yang demokratis juga telah terpenuhi. Prinsip melibatkan diri dalam urusan bersama yang tertanam di sanubari setiap warga negara Indonesia pada saat yang sama membuktikan bahwa prasyarat keterlibatan sosial setiap individu di Indonesia juga mumpuni. Partisipasi sosial pada titik tertentu dapat menunbuh-kan dan menentukan partisipasi individu dalam urusan yang lebih bersifat praksis-teknis, urusan politik. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa partisipasi sosial berbanding lurus dengan partisipasi politik. Dengan kesimpulan tersebut, prasyarat mencukupinya partisipasi politik masyarakat Indonesia sudah lebih dari mencukupi.

Reformasi yang bergulir di Indonesia pada 1998 makin melambungkan keyakinan negara ini untuk mewujudkan sistem demokratis yang berbasis pada kekuatan rakyat. Pasca keruntuhan rezim Orde Baru, masyarakat semakin berani bersuara,

mengutarakan pendapat, dan terlibat dalam urusan-urusan politik. Sebelumnya hal tersebut hanya dimiliki dan berani disuarakan oleh kalangan terbatas saja, dengan berbagai sekat yang menguntit di sekitarnya. Prasyarat lain dari usaha menuju demokratisasi, seperti dukungan terhadap demokrasi, pada titik ini jelas terpenuhi. Maka makin lengkaplah prasyarat yang dimiliki oleh Indonesia dalam rangka mewujudkan demokrasi.

Namun demikian masih ada satu hal lagi yang perlu dipertimbangkan dan dibahas secara lebih khusus dalam memahami budaya Indonesia, termasuk dalam usaha memahami demokratisasi yang coba diterapkan di Indonesia. Hal lain yang tak bisa dipisahkan dari analisis sosial-politik Indonesia tersebut adalah pengaruh kuat pandangan keagamaan, terutama Islam yang dianut oleh mayoritas warga negara Indonesia. Khusus kaitan demokratisasi dan agama ini, beberapa ilmuwan politik memiliki pandangan yang berbeda-beda. Sebagian di antaranya menganggap kalau agama berpengaruh negatif terhadap konsolidasi demokrasi.² Namun sebagian lagi justru berpandangan sebaliknya. Agama, menurut kelompok kedua ini, malah berperan positif dalam proses perkembangan demokrasi di sebuah negara.³ Silang pendapat, sekaligus juga mungkin kekhawatiran, terlihat jelas muncul dalam kasus pengaruh pandangan keagamaan ke dalam penyelenggaraan urusan negara bangsa. Beberapa di antaranya muncul karena ada semacam keyakinan bahwa urusan negara yang *pure* duniawi, sekular, berbeda 180 derajat dengan urusan keagamaan yang sakral.

Kasus Indonesia, terutama pasca-Reformasi 1998, meniscayakan pembahasan organisasi keagamaan dalam pembahasan besar demokratisasi. Pasca-1998, gerakan keagamaan muncul bak jamur di musim hujan berbarengan dengan menguatnya tuntutan implementasi penyelenggaraan negara yang demokra-

tis. Setelah Hizbuttahrir (HT) mulai masuk ke negeri ini pada dekade 1980-an,⁴ Reformasi 1998 dibarengi dengan kemunculan beberapa pergerakan atau organisasi berlatar belakang keagamaan dari pusat sampai daerah. 1998 dan setelahnya, misalnya, memunculkan Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Laskar Jihad,⁵ dan yang paling semarak adalah tuntutan implementasi syariat Islam di beberapa daerah.

Tuntutan kelompok-kelompok yang kerap disebut Islamis atau sebagian lagi menyebut gerakan salafi radikal itu, meski memiliki beberapa perbedaan, namun secara garis besar memiliki kesamaan. Tuntutan terbesar mereka adalah menegakkan syariat Islam menjadi hukum positif negara dan diterapkan secara menyeluruh di bumi bhineka, Indonesia. Menurut sebagiannya, Indonesia akan selamat hanya dengan cara menegakkan khilafah dan syariah. Sistem penyelenggaraan negara yang sekarang dipakai, demokrasi kerakyatan, tak lebih dari sistem kufur yang sejatinya menjauhkan agama.

Maka, menguatnya fenomena islamisme diyakini akan menghancurkan sendi-sendi dari nilai kewargaan yang sudah dimiliki bangsa ini selama bertahun-tahun. Artinya, gerakan tersebut juga mengancam demokratisasi yang coba dibangun Indonesia. Bahkan lebih jauh mengancam dasar negara, Pancasila dan UUD 1945. Lantas di manakah peran agama kalau ia, menurut sebagian ahli politik, berpengaruh positif terhadap demokrasi? Apakah pandangan keagamaan di Indonesia sama sekali tak mendukung demokratisasi? Atau sebaliknya, karena islamisme hanya bergulir di sebagian kecil umat Islam Indonesia, pandangan keislaman lain yang diinternalisasi oleh sebagian besar penduduk Indonesia justru berimbang positif terhadap upaya mengkonsolidasikan demokrasi yang selama lebih dari tiga dekade kekuasaan Orde baru berada dalam kungkungan otoritarianisme itu?

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Pertanyaan di atas sangat sesuai untuk melihat proses demokratisasi yang terjadi di Indonesia. Indonesia tegas menganut demokrasi sebagai sistem bernegaranya. Namun Indonesia juga tak bisa dilepaskan dari pengaruh kental Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas warga negaranya. Sementara orang Islam, menurut Samuel P. Huntington, kalau pun berusaha memperkenalkan demokrasi ke dalam masyarakatnya cenderung akan mengalami kegagalan, karena Islam, yang sangat berpengaruh dalam kehidupan pemeluknya, tidak mendukung demokrasi.⁶ Secara lebih tegas, Elie Kedourie, pakar politik Islam, melakukan generalisasi bahwa peradaban Islam bersifat unik; kaum Muslim bangga akan warisan masa lalu mereka dan bersikap tertutup dari dunia luar. Peradaban seperti ini, menurutnya, menghambat kaum Muslim untuk mempelajari dan menghargai kemajuan politik dan sosial yang dicapai oleh peradaban lain.⁷ Maka tak heran kalau demokrasi yang muncul dan besar di dunia Barat sebagian memperoleh penolakan yang kuat dari negara-negara Muslim.

Pendapat Huntington dan Kedouri di atas diperkuat dengan banyaknya negara Islam atau negara-negara berpenduduk mayoritas Islam yang tidak menerapkan ataupun yang gagal menerapkan demokrasi.⁸ Lebih lanjut bahkan Huntington menerangkan sebab musabab kegagalan implementasi demokrasi di negeri Muslim itu. Menurutnya, hal itu terjadi karena loyalitas kaum Muslim terhadap *ummah*, kesatuan umat Islam di seluruh dunia, jauh lebih kuat daripada loyalitasnya terhadap negara-bangsa. Sementara demokrasi dan budaya Barat pada umumnya sangat menekankan loyalitas terhadap negara bangsa.

Sebelum sampai pada jawaban atau paparan kondisi umum Indonesia dan terutama umat Islam-nya, perlu ditegaskan bahwa demokrasi yang coba diterapkan di nusantara ini akan selalu

CIVIC VALUES DI INDONESIA

mendapat gangguan dari manuver kalangan islamis yang terus mengkonsolidasikan kekuatannya. Satu-satunya yang dapat diharapkan adalah terus mengembangkan dan menerapkan nilai-nilai kewargaan (*civic values*) yang sudah dimiliki masyarakat Indonesia, yang tidak berbasis melulu pada pandangan keagamaan. Hal demikian perlu mengingat faktanya Indonesia tidak hanya dihuni oleh komunitas Muslim. Selain umat Islam masih terdapat banyak penganut agama dan kepercayaan lain yang sudah *exist* sejak negara ini dilahirkan. Indonesia, di samping itu, jelas merupakan negara multi etnis. Ribuan suku bangsa dan bahasa menghiasi keindahan yang melingkupinya.

Civic values (nilai-nilai kewargaan) sendiri secara sederhana dapat dijelaskan sebagai seperangkat nilai dasar yang dipegang bersama oleh sebuah entitas sosial. Nilai-nilai tersebut tidak hanya mengikat individu menjadi entitas sosial-politik, tetapi juga berfungsi sebagai katalisator dan fasilitator bagi pemenuhan kepentingan individu dalam rumah besar negara. Dalam tulisan ini, beberapa indikator untuk melihat potret *civic values* di Indonesia tercermin pada kondisi masyarakat dalam hal: 1) dukungan terhadap demokrasi, 2) pembelaan terhadap hak-hak sipil, 3) toleransi dan pluralisme (sosial-politik dan agama), dan 4) kesadaraan gender.

POTRET CIVIC VALUES DI INDONESIA

Demokrasi dan Hak-hak Sipil

Dukungan masyarakat terhadap sistem yang akan diterapkan berbanding lurus dengan berhasil atau tidaknya penerapan sistem itu sendiri. Maka semakin masyarakat Indonesia mendukung demokrasi, semakin baik pula demokratisasi yang sedang

dijalankannya. Hal yang sama berlaku untuk bentuk pengelolaan negara lewat sistem yang dipilih oleh warganya. Maka, pemerintahan yang baik akan terbentuk bila sistem politik yang dimilikinya sama dan sebangun dengan sikap politik dalam masyarakat yang mendukung sistem tersebut. Elemen dasar dari sistem politik adalah negara-bangsa, dan masyarakat secara luas harus berorientasi terhadap negara-bangsa ini. Keberadaan negara bangsa tidak lagi dipersoalkan. Tidak ada lagi gerakan yang berusaha untuk memisahkan diri dari suatu negara-bangsa tertentu, yang dalam konteks ini adalah Indonesia. Jadi, sikap warga negara terhadap Indonesia harus kuat agar sistem pemerintahan demokratis yang dibangun di atasnya bisa menjadi terkonsolidasi (cf. Linz dan Stephan, 1996; Schmitter, 1995).

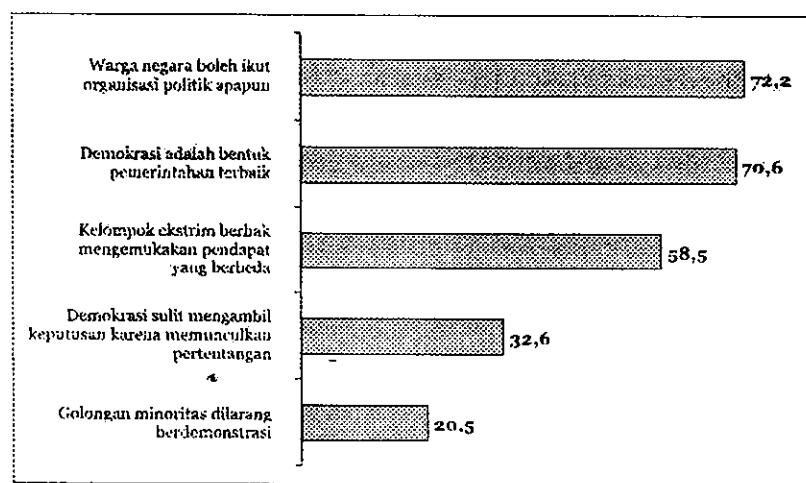
Dari survei yang telah dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) pada periode Juli 2008, didapat sebuah gambaran yang menarik tentang dukungan masyarakat terhadap demokrasi. Komponen yang menggambarkan pandangan masyarakat tentang demokrasi tercermin dalam sejumlah pertanyaan yang bersinggungan dengan sistem pemerintahan dan sikap masyarakat terutama dalam praktik-praktik yang mencerminkan prinsip-prinsip berdemokrasi seperti keterlibatan dalam berpolitik, hak minoritas dan lain-lain.

Survey tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia memberi dukungan yang relatif tinggi terhadap demokrasi. Mayoritas responden (70,6%) menyatakan setuju bahwa demokrasi adalah bentuk pemerintahan terbaik untuk Indonesia. Proporsi dukungan yang tinggi juga berlaku untuk sejumlah item pertanyaan demokrasi lainnya: kelompok ekstrim di masyarakat—yang memiliki pandangan dan sikap sangat berbeda dari kebanyakan warga negara lainnya—tetap memiliki hak untuk mengemukakan pendapat mereka (58,5%); golongan kecil

CIVIC VALUES DI INDONESIA

(minoritas) memiliki hak dan tidak dilarang untuk menyuarakan aspirasi politik mereka (82,5%); dan setiap warga negara dbolehan ikut serta dalam politik (72,2%). Lebih lengkapnya tergambar pada chart berikut.

Dukungan terhadap demokrasi
(setuju dan sangat setuju ...%)



Secara lebih rinci, PPIM pernah melakukan survei soal sosial kemasyarakatan (Islam dan *Good Governance* di Indonesia) pada awal tahun 2000-an. Hasilnya, beberapa variasi muncul. Pandalan masyarakat terhadap negara bangsa meski kebanyakan baik, namun belum sepenuhnya memuaskan. Persentase warga negara Indonesia yang belum terorientasi pada negara bangsa Indonesia masih cukup besar. Yang merasa diri sebagai milik Indonesia sebesar 55%. Proporsi ini memang menjadi mayoritas, tapi belum mantap. Masih banyak (37%) warga yang mengidentikan dirinya dengan lokalitas (desa, kota, atau provinsi).

Artinya, mereka belum terorientasi pada politik nasional. Lebih dari itu, sangat sedikit (4%) dari warga yang menyebut pemerintahan atau politik Indonesia sebagai hal yang paling membanggakannya sebagai warga negara. Proporsi yang lebih besar adalah rasa bangga terhadap Indonesia karena sifat warga negaranya (25%), karena agamanya (24%), dan karena alamnya (33%). Terutama orientasi pada alam dan agama ini menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat masih parokial dalam masalah ini. Ini bisa menjadi sumber ketidakmampuan sistem politik nasional, yang kemudian berdampak negatif pada pembentukan pemerintahan yang baik.

Sementara dilihat dari orientasi yang paling minimal terhadap demokrasi, yang dapat diukur dari pengetahuan paling elementer massa tentang demokrasi adalah apakah pernah mendengar kata demokrasi sebelumnya atau tidak. Survey tersebut mendapatkan fakta bahwa masih cukup besar warga yang menyatakan belum pernah mendengar kata demokrasi (23.3%). Dengan kata lain, masih cukup besar dalam masyarakat yang sama sekali belum terorientasi ke dalam sistem politik demokrasi, sebab sebagai kata sekalipun mereka belum mendengarnya. Mereka yang mengaku pernah mendengar kata demokrasi sendiri memiliki pengertian yang beragam tentang demokrasi. Sebagian mereka sudah berkonotasi positif terhadap demokrasi. Mereka mengkonotasikan demokrasi dengan kebebasan berpendapat atau mengambil keputusan oleh rakyat dan untuk kepentingan rakyat. Namun sebagian kecil lain berkonotasi negatif, misalnya bahwa demokrasi merupakan sumber kekacauan dan kekerasan.

Terhadap mereka yang pernah mendengar kata demokrasi ditanyakan serangkaian pertanyaan mengenai bagaimana sikap mereka terhadap pendapat bahwa demokrasi merupakan sistem pemerintahan terbaik untuk sebuah negara seperti Indonesia

dibanding sistem pemerintahan lain. Dalam hal ini mayoritas warga (81%) menyatakan sangat setuju atau setuju dengan ide tersebut.

Proporsi yang hampir sama juga dapat ditemukan dalam sikap masyarakat yang menolak pendapat bahwa demokrasi merupakan sumber kekacuan dalam pemerintahan (82%), dan bahwa demokrasi merupakan sumber buruknya keadaan ekonomi (77%). Proporsi lebih rendah ditemukan dalam sikap positif masyarakat terhadap pendapat bahwa demokrasi dapat menciptakan ketertiban sosial (66%). Proporsi lebih rendah lagi, walaupun tetap mayoritas (59%) dapat ditemukan dalam sikap penolakan masyarakat terhadap pendapat bahwa demokrasi merupakan sumber sulitnya pemerintah mengambil keputusan. Ini semua merupakan aspek normatif dari orientasi terhadap demokrasi.

Pada aspek aktual, orientasi massa terhadap demokrasi lebih beragam. *Pertama*, arah negara sekarang dalam pemerintahan demokrasi, apakah menuju arah yang benar seperti yang diharapkan atau arah yang salah, 72% menyatakan bahwa negara dalam pemerintahan demokrasi ini menuju arah yang benar. *Kedua*, sikap massa terhadap pemerintahan demokrasi sekarang dibanding dengan pemerintahan Orde Baru di bawah kepemimpinan Suharto, apakah pemerintahan demokrasi sekarang lebih baik atau lebih buruk, mayoritas (60%) menyatakan bahwa pemerintahan demokrasi sekarang lebih baik daripada pemerintahan Orde Baru Suharto. Walapun mayoritas bersikap positif terhadap pemerintahan demokrasi sekarang dibanding pemerintahan non-demokrasi sebelumnya, proporsi sikap positif ini belum luas betul di masyarakat. Masih cukup besar yang bersikap kurang dan tidak positif sama sekali terhadap pemerintahan demokrasi sekarang.

Sikap yang tidak positif terhadap demokrasi aktual ini menjadi kekuatan mayoritas ketika pemerintahan demokrasi dihadapkan

dengan masalah-masalah krusial yang dihadapi masyarakat, apakah itu pada tingkat lokal ataupun nasional. *Pertama*, ditanyakan bagaimana masyarakat menilai tentang pelaksanaan demokrasi di negeri ini, apakah masyarakat sudah merasa puas atau belum. Terhadap pertanyaan ini hanya 39% yang menyatakan puas. *Kedua*, ditanyakan sejauhmana masyarakat merasa puas dengan pelaksanaan penegakan hak-hak asasi manusia di negeri ini, hanya 34% yang menyatakan puas atau cukup puas. Lebih khusus lagi ditanyakan, apakah pemerintahan daerah telah mampu memecahkan masalah-masalah yang dihadapi bersama oleh masyarakat sekitar, hanya 23% yang menyatakan sudah. Kemudian, sejauhmana pemerintah nasional telah memecahkan masalah-masalah yang dihadapi bangsa ini, hanya 15% yang menyatakan positif bahwa pemerintah nasional telah memecahkan masalah-masalah nasional tersebut. Kemudian juga ditanyakan bagaimana evaluasi masyarakat terhadap upaya pemerintahan demokrasi sekarang dalam memecahkan masalah korupsi di pemerintahan, masalah ketertiban sosial dan keamanan, dan masalah krisis ekonomi yang dihadapi bangsa ini. Jawaban positif terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah 21%, 39%, dan 26%. Ini semua mengindikasikan bahwa sikap positif massa terhadap demokrasi aktual atau demokrasi dalam praktik yang spesifik di Indonesia masih sangat rendah seperti dapat ditemukan di banyak negara demokrasi baru seperti Rusia, Nigeria, dan lain-lain (Klingemann, 1999).

Jadi, ada variasi yang cukup besar dari evaluasi masyarakat terhadap demokrasi, dari demokrasi secara ideal sampai demokrasi dalam praktik yang lebih spesifik, dari keyakinan bahwa demokrasi adalah pemerintahan terbaik dibanding sistem pemerintahan yang lain sampai pada keyakinan bahwa pemerintahan demokrasi di negeri ini belum mampu memecahkan masalah-

masalah korupsi di pemerintahan. Variasi ini, yakni besarnya dukungan terhadap demokrasi secara ideal sampai kecilnya keyakinan masyarakat bahwa pemerintahan demokrasi telah memecahkan masalah korupsi di pemerintahan, bukanlah suatu hal yang mengherankan. Variasi semacam ini sesuai dengan pola umum di negara-negara demokrasi di dunia (Klingemann, 1999). Namun demikian, gap antara dukungan positif terhadap demokrasi ideal dan tingkat kepuasan terhadap demokrasi dalam praktik ini bervariasi antara satu demokrasi dengan demokrasi yang lain, dan mengindikasikan tingkat konsolidasi demokrasi sebuah negara. Semakin kecil gap ini terjadi di sebuah negara menunjukkan bahwa demokrasi di negara tersebut makin terkonsolidasi, dan semakin besar gap ini menunjukkan bahwa demokrasi semakin tidak terkonsolidasi, yang pada gilirannya bisa mengancam demokrasi itu sendiri. Namun demikian adanya gap itu dalam kasus-kasus yang lain melahirkan upaya-upaya reformasi lebih jauh sehingga gap itu bisa diperkecil dan demokrasi menjadi semakin terkonsolidasi (Norris, 1999).

Lepas dari masalah ini, dukungan terhadap demokrasi ideal dan evaluasi positif atas perjalanan demokrasi, merupakan dua dimensi dari konsolidasi demokrasi, dari pemerintahan yang baik. Secara analitis keduanya biasa dibedakan. Artinya, semakin positif dalam mengevaluasi demokrasi dalam praktik, maka semakin kuat dukungan terhadap demokrasi, dan demikian juga sebaliknya. Sebagaimana ditunjukan dari hasil analisa faktor di bawah, item-item tentang demokrasi ini memang membentuk dua dimensi sesuai dengan teori yang telah banyak dikemukakan mengenai masalah ini. Item-item dari demokrasi ideal membentuk satu dimensi, dan item-item demokrasi faktual membentuk dimensi demokrasi faktual dengan loading semuanya di atas 60%, yang berarti cukup baik.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Terkait dengan dukungan terhadap demokrasi sebagai prinsip ideal dan demokrasi aktual tersebut adalah sikap positif terhadap nilai-nilai demokrasi terutama yang berkaitan dengan hak-hak politik dan kebebasan sipil. Sederet pertanyaan diajukan untuk melihat sejauhmana sikap positif ini ada di dalam masyarakat.

Secara umum masyarakat Indonesia mendukung nilai-nilai demokrasi: pentingnya kompetisi politik, kesamaan hak-hak politik, kesamaan di muka hukum, kebebasan berpendapat dan berserikat, hak-hak politik minoritas, dll. Ini terlihat dalam sejumlah indikator. Untuk hak-hak politik terlihat dari indikator-indikator ini: Setuju bahwa setiap warga punya hak untuk berorganisasi, apapun organisasinya (78%); relatif jauh lebih sedikit yang ragu dengan pendapat bahwa setiap warga punya hak untuk bersekat atau berkumpul (26%); bersikap positif bahwa semua partai harus dilindungi undang-undang (66%); tak setuju dengan pendapat bahwa pemilu bebas mengancam negara (64%); tidak setuju dengan pendapat bahwa sistem kepartaian tunggal mendukung demokrasi (64%), dan percaya bahwa persaingan bebas antar partai baik bagi pemerintahan (67%).

Demikian juga halnya dengan hak-hak dan kebebasan sipil. Statistik deskriptif menunjukkan bahwa setiap warga negara punya hak berbicara (65%) dan kebebasan media harus dilindungi undang-undang (78%), bebas beragama apapun agamanya (91%); setiap warga punya hak untuk mendapatkan pekerjaan (62%), mendapatkan pendidikan (92%), punya hak atas budaya yang unik dari komunitasnya (78%), hak untuk memiliki kekayaan (62%), hak untuk mendapatkan informasi (77%), hak mempunyai kerahasiaan (69%), hak untuk pindah tempat tinggal (60%), dan mendapatkan kesamaan dan perlindungan hukum (88%). Bahkan secara lebih spesifik warga pada umumnya (84%) menentang pendapat bahwa orang yang

melakukan kejahatan berat dapat dimasukan ke penjara tanpa proses pengadilan. Di samping itu, 88% setuju pemerintah harus terbuka pada masyarakat; 77% setuju bahwa keadaan ekonomi lebih baik bila pemerintah memberikan kebebasan kepada setiap warga untuk melakukan kegiatan ekonomi.

Kebebasan sipil ini juga tercermin dalam sikap masyarakat terhadap kelompok minoritas. Dalam hal ini mayoritas warga (67%) tidak setuju kalau kelompok minoritas harus mengikuti pendapat kelompok mayoritas. Mayoritas massa Indonesia (73%) juga menentang pendapat bahwa kelompok minoritas tidak punya hak untuk berdemonstrasi menyampaikan kepentingan mereka yang bertentangan dengan kepentingan mayoritas.

Di samping itu, sebuah demokrasi dapat menjadi stabil bila warga negara dalam demokrasi tersebut percaya bahwa yang diperlukan untuk perbaikan kehidupan politik adalah pendekatan evolusioner atau reformatif, bukan pendekatan revolusioner (Muller dan Seligson, 1992). Dalam hal ini masyarakat Indonesia sebagian besar percaya pada perubahan lewat reformasi tersebut (75%), sedangkan yang percaya pada perubahan revolusioner jauh lebih kecil (7%).

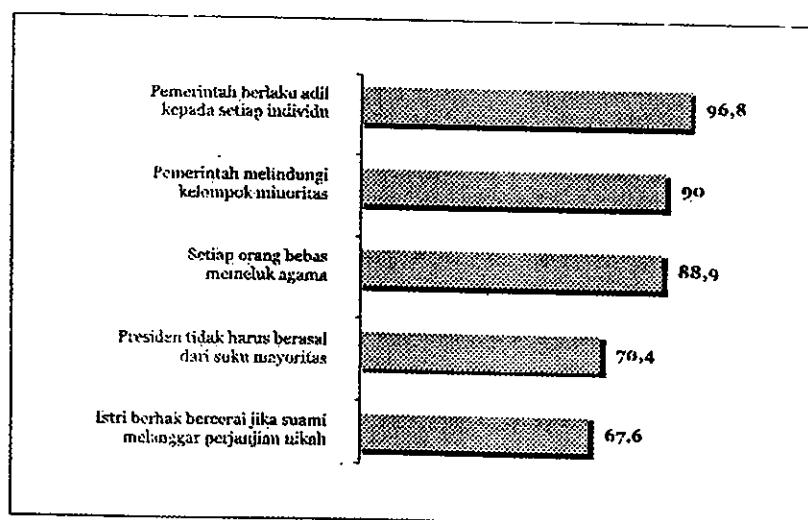
Tentang pembelaan terhadap hak-hak sipil ini PPIM juga memiliki data lanjutan dari temuan survey pada periode Juli 2008 yang memotret pandangan kalangan Islam di Jawa. Data itu mengkonfirmasi pandangan survey nasional sebelumnya, malahan dengan persentase kecenderungan positif yang lebih besar lagi. Terhadap pertanyaan tentang perlindungan atas kelompok minoritas (baik minoritas etnis maupun agama), hasil survei kali ini menunjukkan bahwa hampir seluruh responden (90%) mendukung agar pemerintah menghormati dan melindungi mereka. Besarnya angka ini disusul dengan semakin besarnya jumlah responden (96,8%) yang mendukung pemerintah untuk

CIVIC VALUES DI INDONESIA

berlaku adil terhadap setiap individu tanpa memandang perbedaan status sosial yang dimilikinya. Dukungan yang tinggi (88,9%) juga berlaku untuk pandangan bahwa setiap orang bebas memeluk agama apapun sesuai keyakinannya tanpa harus dibatasi.

Besarnya dukungan terhadap hak-hak sipil juga bisa dilihat dalam pertanyaan berkenaan dengan wilayah domestik. Dalam hal ini, sebagian besar responden (67,6%) menyatakan bahwa seorang istri berhak bercerai jika suami melanggar perjanjian nikah. Menyangkut masalah asal daerah presiden, suara responden menghasilkan angka sebesar 70,4% dengan pernyataan bahwa presiden tidak harus berasal dari suku mayoritas (suku Jawa).

Dukungan terhadap Hak-Hak Sipil
(penting dan sangat penting ...%)



ISLAMISME

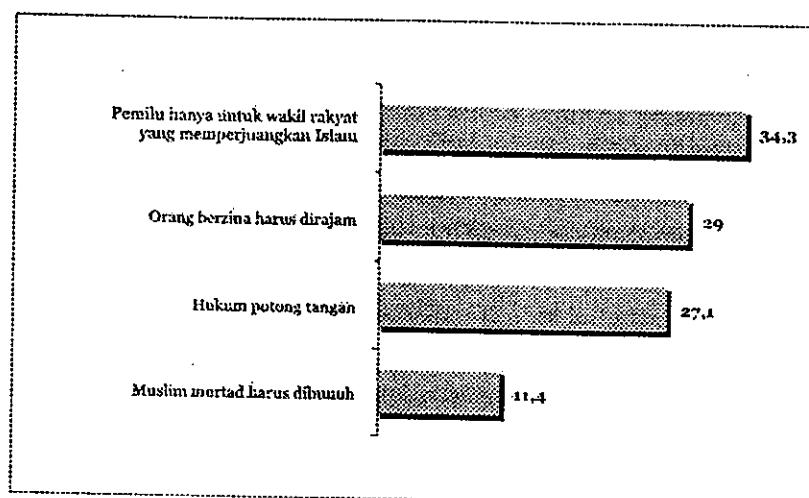
Salah satu hambatan pengejawantahan *civic values* dan penerapan demokrasi secara lebih luas di negeri ini datang dari dukungan sebagian masyarakat terhadap gerakan dan tuntutan-tuntutan kalangan kelompok Islamis. Untuk mengetahui hal tersebut, survei PPIM periode Juli 2008 coba menanyakan kepada responden soal praktik syariah yang menjadi tuntutan kelompok Islamis itu. Hasilnya, berkenaan dengan hukum potong tangan, misalnya, sebagian besar responden (66,9%) tidak mendukung penerapan hukum ini di Indonesia. Tingginya angka statistik ini sejalan dengan besarnya suara responden (50,8%) yang menyatakan bahwa pemilihan umum itu tidak hanya memilih wakil rakyat yang memperjuangkan ajaran Islam, tetapi yang lebih penting adalah memperjuangkan nasib rakyat Indonesia terutama dalam bidang ekonomi dan pendidikan.

Menyangkut isu bunga bank yang dinilai haraäm bagi sebagian kalangan karena dianggap bertentangan dengan ajaran agama Islam, sebagian responden (44,1%) tidak menyetujui pandangan ini dan membolehkan keberadaan bunga bank. Dukungan lebih besar terlihat pada suara responden (48,8%) yang membolehkan pengucapan “selamat natal” kepada umat Kristiani.

Selain hal-hal yang telah disebutkan di atas, proporsi Islamisme juga bisa dilihat pada respon terhadap isu-isu sensitif lain di seputar implementasi sraiat Islam. Terhadap orang murtad, misalnya, sebagian besar responden (82,9%) menyatakan bahwa muslim yang keluar dari agamanya (*murtad*) tidak harus dibunuh. Sejalan hal tersebut, sebagian besar responden (66,9%) juga menyatakan bahwa orang yang berzina tidak harus dirajam – dilempari sampai mati.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Dukungan terhadap Islamisme
(setuju dan sangat setuju ...%)



Toleransi dan Pluralisme

Toleransi adalah sikap individu yang muncul saat berhadapan dengan sejumlah perbedaan dan pertentangan—baik di tingkat sikap, pandangan, keyakinan dan juga tindakan—yang tumbuh di tengah masyarakat. Toleransi memiliki peran penting untuk melihat tingkat kesadaran masyarakat hidup di tengah alam pluralis dan heterogen sebagaimana dewasa ini. Oleh karena itu, toleransi dan pluralisme menjadi salah satu indikator penting untuk melihat kehidupan sosial-politik dan budaya masyarakat Indonesia. Dengan demikian, masyarakat yang tidak toleran terhadap perbedaan cenderung membuka kesempatan bagi munculnya tindakan-tindakan diskriminatif, dan akhirnya tidak mendukung penguatan demokrasi.

Dalam banyak studi, yang hasilnya akan ditampilkan di sini, toleransi dan pluralisme dirumuskan dalam pertanyaan-pertanyaan untuk mengukur tingkat apresiasi dan kesediaan untuk

hidup bersama antara golongan satu dengan golongan lain, terutama berhubungan dengan perbedaan agama. Di samping itu, juga dimasukkan dalam daftar pertanyaan tentang toleransi dan pluralisme ini sikap dan pandangan terhadap pemahaman keagamaan yang dianggap menyimpang dalam satu komunitas keagamaan tertentu.

Secara umum, hasil survei menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia memperlihatkan sikap yang kurang toleran. Berdasarkan indeks dalam skala 1-3, di mana 1 berarti toleran dan 3 tidak toleran, hasil survei mencatat angka 2,06. Artinya, skor yang ada realtif sama dekat dengan angka yang mengindikasikan baik sikap toleran maupun sebaliknya. Hal ini bisa dilihat antara lain dari besarnya jumlah responden yang menyatakan mendukung (setuju dan sangat setuju) terhadap sejumlah poin pertanyaan tentang hubungan yang berbeda agama, terutama berkenaan dengan hak keberagamaan, tepatnya menyangkut praktik ritual pemeluk agama berbeda di wilayah sekitar.

Dalam hal ini, cukup besar proporsi responden (40,1%) yang keberatan jika pemeluk agama berbeda mengadakan acara keagamaan atau kebaktian di wilayah sekitar. Dan proporsi sedikit lebih tinggi berlaku untuk kegiatan membangun tempat ibadah, di mana 51,4% menyatakan keberatan. Persentase rasa keberatan yang relatif tinggi juga berlaku untuk isu kepemimpinan—jika orang berbeda agama menjadi pemimpin pemerintahan—yakni 36,9% untuk jabatan bupati atau walikota, 38,5% untuk jabatan gubernur, dan selanjutnya presiden (42,9%). Proporsi lebih rendah berlaku untuk pernyataan menyangkut isu sosial-kemasyarakatan dan pendidikan, yakni jika pemeluk beda agama menjadi atasan di tempat kerja (25%) dan menjadi guru di sekolah negeri (21,4%).

Seperti halnya toleransi, isu pluralisme juga sangat penting dibahas dalam rangka melihat potret nilai di Indonesia. Isu

pluralisme dalam konteks ini dirumuskan ke dalam sejumlah poin pertanyaan menyangkut keterbukaan terhadap keragaman dalam berkeyakinan dan beragama. Keterbukaan ini berlaku baik pada keberagamaan secara internal—pada agama yang sama—maupun pada pemeluk agama yang berbeda.

Secara umum, hasil survei PPIM menunjukkan bahwa tingkat dukungan masyarakat Indonesia terhadap gagasan-gagasan pluralisme relatif kurang. Lagi-lagi dihitung berdasarkan indeks dalam skala 1 sampai 4—di mana 1 berarti tidak pluralis dan 4 berarti pluralis—masyarakat Indonesian menempati skor 2,678. Artinya, masih cukup besar proporsi mereka menyatakan tidak setuju dengan pemikiran dan agenda pluralisme. Hal ini antara lain bisa dijelaskan dari masih besarnya dukungan terhadap sejumlah pernyataan berikut: hanya ada satu agama yang paling benar (73,1%), yang diyakini paling bisa mendekatkan mereka kepada Tuhan (78,4), dan karenanya setiap penganut agama berkewajiban menyebarkan agamanya kepada orang lain (56,6%).

Persepsi dan sikap toleransi masyarakat juga diukur pada survei ini dengan menanyakan adakah kelompok sosial atau politik yang paling tidak disukai. Dari survei ditemukan bahwa hampir seluruh warga negara Indonesia yang masuk dalam wilayah survei ini menyatakan bahwa ada kelompok sosial atau politik yang paling tidak disukai. Yang menyatakan tidak ada kelompok sosial atau politik yang paling tidak disukai hanya 12%. Di antara kelompok sosial-politik yang paling tidak disukai pilihan paling banyak jatuh pada Komunis (67%), kemudian Yahudi (7%), dan kemudian Kristen (3%).

Khusus terhadap kelompok komunis, masyarakat Indonesia yang mentoleransi Komunis ikut pemilu bebas hanya 5%, dan kalau menjadi presiden juga hanya 5%. Yang tidak keberatan kalau kelompok Komunis mengadakan pertemuan umum juga

kecil, yakni 22%, dan yang membolehkan kalau menjadi guru di sekolah umum juga kecil (24%).

Gambaran spesifik mengenai toleransi ini juga terlihat dalam hubungannya dengan pemeluk agama Kristen. Mayoritas warga yang membolehkan kalau presiden beragama Kristen hanya 22%, kalau orang Kristen melakukan kebaktian di daerah sekitar tempat tinggal responden (31%), dan kalau di lingkungan tersebut didirikan greja (40%). Di samping itu, yang tidak keberatan kalau orang kristen menjadi guru di sekolah umum juga kurang dari separuhnya (42%).

Besarnya sikap tidak toleran masyarakat terhadap komunisme sebagian barangkali terletak pada pengalaman pahit atau trauma yang dialami ketika terjadi konflik antara kekuatan Komunis dan lawan-lawannya. Pengalaman buruk ini barangkali cukup terwakilkan lewat cerita-cerita, dan yang lebih penting lewat buku-buku, pelajaran di sekolah, dan sikap pemerintah militer Orde Baru yang secara sistematis mencitrakan Komunisme sebagai kekuatan politik buruk dan berbahaya. Sementara itu, tingkat intoleransi Muslim terhadap Kristen barangkali mencerminkan kenyataan hidup sehari-hari di mana ketegangan dan konflik sosial dengan nuansa agama cukup sering muncul di tanah air. Di samping itu, mungkin juga karena pengaruh pemahaman tertentu atas ajaran agama. Dalam khutbah-khutbah di masjid misalnya tidak jarang sikap tidak toleran terhadap pemeluk Kristen ditunjukkan dengan mengutip ayat al-Qur'an yang berbunyi "Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka."⁹

Dalam hal ini, satu poin penting untuk ditekankan adalah fakta bahwa toleransi dan pluralisme berkorelasi secara positif satu sama lain. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa semakin seseorang bersikap toleran—baik secara keagamaan maupun

sosial-politik—semakin dia bersikap terbuka dan pluralis atas keragaman pada ranah agama dan sosial-politik. Lebih penting lagi, baik nilai toleransi maupun nilai pluralisme bertolak belakang dengan Islamisme pada tingkat yang signifikan. Artinya, mereka yang bersikap toleran dan pluralis akan bertentangan dengan agenda-agenda dan pemikiran Islamisme. Dan Islamisme pada akhirnya juga bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi.

Dengan demikian, dari penjelasan tersebut, jelas bahwa usaha untuk penguatan nilai-nilai toleransi dan pluralisme merupakan satu faktor penting yang mutlak diperlukan dalam rangka memperkuat demokrasi di Indonesia. Dan usaha untuk memperkuat toleransi dan pluralisme tersebut sekaligus pengikisan nilai-nilai Islamisme yang masih hidup di sebagian kalangan masyarakat.

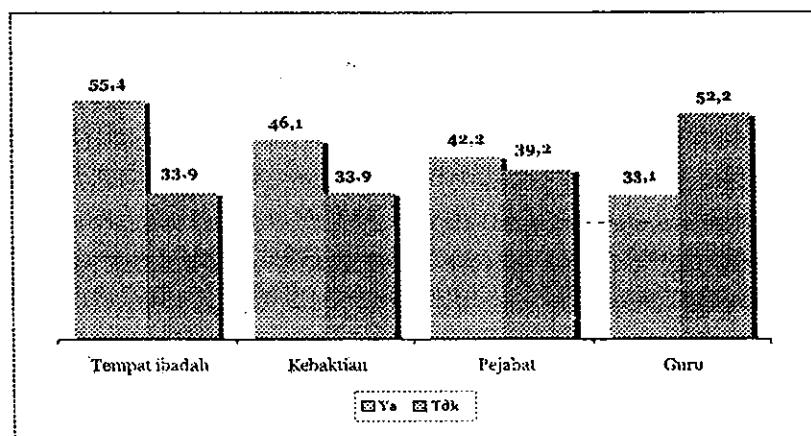
Survey PPIM periode Juli 2008 juga kembali memotret perkembangan persepsi dan sikap masyarakat perihal toleransi dan pluralisme. Ketika ditanyakan soal tingkat penerimaan responden terhadap kelompok sosial lain yang memeluk agama berbeda, sebagian responden (41,4%) menyatakan keberatan jika harus hidup berdampingan dengan orang dari agama lain. Sebagian responden lagi (40,4%) menyatakan tidak keberatan jika ada pemeluk agama lain—yang berbeda dari agama yang dianut responden—menjadi pimpinan negeri ini, baik itu sebagai presiden, gubernur ataupun bupati. Namun lebih tinggi dari dua pendapat di atas, sebagian besar responden (53%) memberikan toleransi jika pemeluk agama lain menjadi guru di sekolah umum.

Sementara itu, menyangkut kegiatan ritual yang dilakukan pemeluk agama lain, sebagian responden (45,2%) menyatakan keberatan jika pemeluk agama lain itu mengadakan acara keagamaan/kebaktian di daerah sekitar tempat responden tinggal. Atas dasar itu, sebagian besar responden (54,5%) juga menyatakan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

keberatan jika pemeluk agama lain tersebut membangun tempat peribadatan di daerah sekitar tempat responden bermukim.

Keberatan jika non-Muslim membangun,
menyelenggarakan, dan menjadi ... %



Sementara isu pluralisme pada survey PPIM periode Juli 2008 ini dipotret dengan beberapa pertanyaan terkait dengan kebenaran setiap agama, posisi agama di mata Tuhan, peran orangtua dalam mengajarkan agama lain, hak anak dalam memilih suatu agama, dan adanya aliran baru dalam sebuah agama.

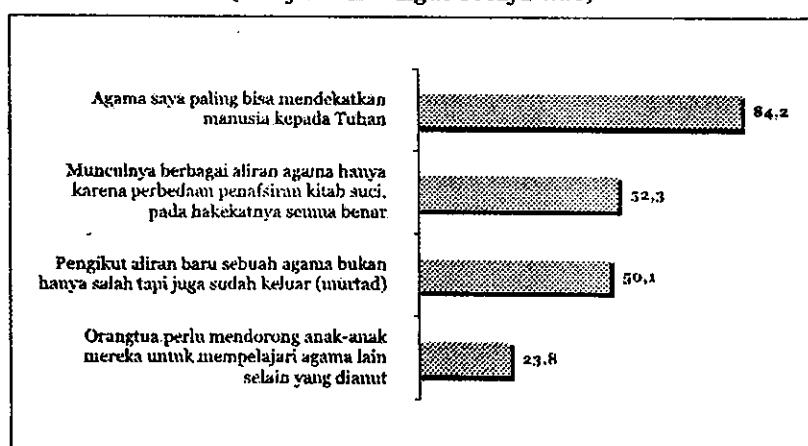
Hasil survei ini menunjukkan bahwa sikap responden terhadap gagasan pluralisme cenderung terbelah. 50-an% dukungan diberikan pada sejumlah pernyataan berikut: tidak ada agama yang lebih benar di mata Tuhan, karena Tuhan tidak pilih kasih terhadap agama (50,7%), munculnya berbagai aliran dalam agama semata-mata karena perbedaan penafsiran terhadap kitab suci, padahal pada hakikatnya semuanya benar (52,3%). Namun sebagian responden berpendapat bahwa aliran baru dalam sebuah agama, seperti kasus Ahmadiyah harus dilarang (59%), dan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

pengikut aliran baru dalam sebuah agama bukan hanya salah, tapi juga sudah keluar dari agama induk, murtad (50,1%).

Proporsi di atas terlihat menurun ketika dihadapkan pada sejumlah pertanyaan yang berhubungan dengan keberagamaan anak atau mereka yang memiliki hubungan keluarga. Misalnya, terhadap pernyataan bahwa orangtua perlu mendorong anak-anak mereka untuk mempelajari agama-agama selain yang dianut oleh keluarga mereka, hanya 23,8% dari responden yang setuju. Sementara sebagian besar (70,7%) bersikap sebaliknya atau tidak setuju. Penurunan proporsi dukungan juga berlaku untuk pernyataan tentang peran agama dalam hubungan vertikal manusia dengan Tuhan. Hanya 9,8% yang mengakui bahwa ada agama lain—selain yang dipeluk responden—yang bisa mendekatkan mereka dengan Tuhan. Sebaliknya, sebanyak 84,2% menyatakan tidak setuju dengan gagasan dan pemikiran diafas. Kesimpulan kedua survei PPIM di atas secara substantif masih sama, yaitu bahwa masyarakat Indonesia cenderung tidak mendukung gagasan dan pemikiran pluralisme.

Dukungan terhadap pluralisme
(setuju dan sangat setuju ...%)



KEBANGSAAN

Setelah menyaksikan korelasi toleransi dan pluralisme dengan demokratisasi, ada baiknya menengok lebih dekat gambaran ikatan sosial. Sudah bisa dipastikan, karena Indonesia merupakan negara majemuk, ikatan sosial yang muncul tidaklah tunggal. Ada ikatan berdasarkan suku, ideologi dan ada pula agama. Ikatan suku biasanya bersifat lokal, karena hanya etnik tertentu yang penyebarannya menjangkau negara lain. Ikatan agama bisa bersifat transnasional, khususnya agama-agama besar dunia (*world religions*). Seperti juga negara lain, hubungan antarikatan sosial bisa saling meniadakan dan juga bisa saling menguatkan, dan ada kalanya tidak saling berhubungan sama sekali.

Berikut ini akan dipaparkan beberapa jenis ikatan sosial yang ada dalam masyarakat Indonesia. Bagian ini, meski sedikit telah disinggung pada pembahasan tentang demokrasi dan hak-hak sipil, hanya menyajikan kondisi ikatan sosial di kalangan umat Islam. Jenis ikatan sosial yang akan digambarkan mencakup sikap umat Islam terhadap nilai-nilai dasar komunitas, kewarganegaraan, Islamisme, dan patriotisme. Berdasarkan data survey nasional PPIM akan terlihat bagaimana umat Islam menyikapi nilai-nilai tersebut, dan bagaimana nilai-nilai sosial yang berbeda ini berinteraksi satu sama lain.

Nilai-nilai dasar komunitas diukur dari sikap masyarakat terhadap perilaku tertentu yang mencerminkan tanggungjawab mereka dalam menegakkan aturan bersama sebagai anggota masyarakat. Aturan tersebut tidak selamanya formal, tetapi juga bisa berupa norma sosial yang berpengaruh terhadap keberlangsungan komunitas. Di antara yang diukur adalah sikap warga terhadap praktik pemberian uang pelicin, buang sampah sembarangan, mencuri kecil-kecilan, dan praktik korupsi karena gaji kecil.

Dalam konteks Indonesia, praktik seperti ini sering diabaikan karena hampir merupakan fenomena sehari-hari. Tetapi perlu diingat, justru karena hal-hal yang dianggap kecil ini banyak persoalan besar kemudian muncul. Membuang sampah sembarangan, misalnya, berakibat serius menimbulkan pencemaran lingkungan dan banjir di musim hujan. Praktik korupsi dan sogok-menyogok di lingkungan pemerintah juga mengancam ambruknya infrastruktur publik, selain juga mendiskriminasi mereka yang tidak mampu bayar.

Berdasarkan indeks, ternyata kesadaran warga untuk secara tegas menegakkan aturan dan norma sosial dasar termasuk cukup baik meskipun tidak luar biasa. Dari 5 sebagai nilai terbaik, masyarakat Indonesia mencatat angka 3,8. Jelas skor ini menunjukkan bahwa warga tidak membiarkan nilai-nilai sosial dasar tersebut tidak berlaku; tetapi juga belum bisa disimpulkan bahwa mereka memiliki tekad kuat untuk melawan praktik-praktik yang mengancam keberlangsungan komunitas. Misalnya, masih ada sekitar 7,8% anggota masyarakat yang menyetujui pemberian uang pelicin atau praktik korupsi pegawai negeri dengan gaji kecil. Bahkan sekitar 21% anggota masyarakat masih memaklumi praktik pembuangan sampah di sembarang tempat jika pemerintah tidak menyediakan tempat pembuangan khusus.

Jika komitmen terhadap nilai-nilai komunitas hanya tergolong baik, sikap masyarakat terhadap nilai-nilai kewarganegaraan terbilang tinggi. Dari skala 1-10, masyarakat Indonesia mencapai nilai 8,2. Indeks ini diukur dari sikap masyarakat terhadap berbagai kewajiban dan aturan negara. Misalnya, partisipasi dalam pemilihan umum, membayar pajak, mentaati aturan pemerintah, memonitor pemerintah, ikut dalam organisasi politik, dan wajib militer. Nilai-nilai ini berbeda dari nilai dasar komunitas/sosial karena terkait langsung dengan lembaga negara dan identitas

kebangsaan. Oleh karenanya, indeks ini juga bisa dijadikan indikator tentang kuatnya legitimasi negara dan eratnya identitas bersama sebagai sebuah bangsa.

Dalam konteks transisi menuju demokrasi, kecenderungan positif ini cukup menguntungkan. Melemahnya institusi negara tidak harus disertai dengan kehancuran bangsa, karena kemauan warga untuk tetap hidup bersama masih tinggi. Di sini tampak bahwa identitas bersama sebagai bangsa tidak begitu terganggu oleh transisi politik. Pihak yang mengalami delegitimasi adalah pemerintah, bukan negara kesatuan yang melandasi kehidupan berbangsa.

Tetapi ada baiknya, untuk mengukur seberapa kuat komitmen kebangsaan tersebut dengan menengok sikap masyarakat terhadap identitas keagamaan. Dalam berbagai kasus, solidaritas politik keagamaan yang tinggi cenderung bertentangan dengan komitmen kebangsaan, terutama pada masyarakat di mana agama dan kebangsaan tidak menyatu secara kuat. Sudah bukan rahasia lagi kalau agama sering menjadi alat ampuh mobilisasi politik, termasuk untuk melawan atau menguasai negara.

Berdasarkan data survey, masyarakat Indonesia tergolong memiliki komitmen yang tidak kuat terhadap solidaritas politik Islam. Dari skala 1-5, dimana angka 5 menunjukkan tingkat paling rendah, Indonesia mencatat skor 3,2. Indeks Islamisme terdiri dari beberapa variabel yang mengukur prioritas institusi keislaman dihadapkan pada kebangsaan. Misalnya tentang keutamaan sistem politik kekhalifahan dibandingkan NKRI, atau antara solidaritas keumatan dibandingkan kebangsaan. Selain itu, indeks ini juga mencakup aturan-aturan agama yang bersifat konservatif semisal bunga bank dan hukum potong tangan.

Rendahnya dukungan masyarakat terhadap nilai-nilai Islamisme cukup mudah dipahami, khususnya jika dihubungkan

dengan tingginya nilai kewarganegaraan. Tampaknya, kecenderungan yang bertolak belakang ini menunjukkan bahwa komitmen politik berdasarkan nilai kebangsaan tidak berjalan beriringan dengan komitmen politik berdasarkan solidaritas keagamaan. Seseorang tidak bisa dengan mudah mengadopsi sistem kehalifahan dan sekaligus NKRI, atau mendahulukan kepentingan bangsa pada saat yang sama juga kepentingan sesama Muslim di luar Indonesia.

Demikianlah, jenis nilai-nilai sosial yang berbeda di atas semuanya berkorelasi satu sama lain. Nilai-nilai dasar komunitas secara sangat signifikan berkorelasi positif dengan nilai kewarganegaraan. Tentu hal ini tidak mengagetkan karena keduanya memiliki kecenderungan yang relatif sama dan saling menguatkan. Temuan yang cukup kontras terjadi dalam hubungan antara nilai komunitas dan nilai Islamisme. Oleh karena nilai tinggi dalam indeks Islamisme menunjukkan komitment yang lemah, nilai korelasi tersebut menunjukkan bahwa semakin tinggi komitmen terhadap nilai komunitas maka akan semakin rendah komitmen terhadap Islamisme.

Survey PPIM periode Juli 2008 menambahkan data di atas dengan menanyakan seberapa penting masyarakat memberi perhatian terhadap beberapa isu seperti partisipasi politik, taat hukum, saling menolong sesama warga negara, dan lain sebagainya.

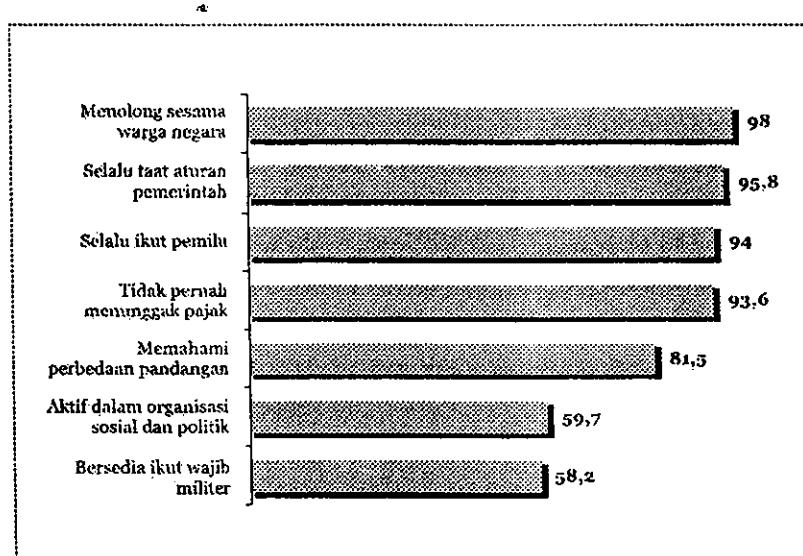
Berkenaan dengan partisipasi politik, khususnya dalam pemilu, survey ini menunjukkan bahwa hampir seluruh responden (94%) mendukung seorang warga negara untuk ikut dalam kegiatan pemilu. Proporsi ini hampir sejajar dengan persepsi bagaimana menjadi warga negara yang baik, di mana hampir semua suara responden (93,6%) mengaku tidak pernah menunggak pajak. Angka ini semakin meningkat dengan tingginya respon masya-

CIVIC VALUES DI INDONESIA

rakat (95,8%) yang memandang bahwa setiap warga senantiasa taat pada peraturan pemerintah.

Begitu pula halnya dengan keaktifan warga negara dalam berorganisasi, yang memang merupakan salah satu bagian dalam karakteristik kewarganegaraan. Bagian ini mendapat proporsi dukungan sebesar 59,7% responden. Tingginya angka statistik ini diikuti dengan tingginya sikap responden (81,5%) tentang perlunya selalu berusaha memahami pandangan orang lain yang berbeda. Sejalan dengan itu adalah besarnya proporsi (98%) yang menekankan pada pentingnya sikap menolong sesama warga negara yang lebih susah hidupnya. Terkait dengan keamanan negara, cukup besar proporsi dukungan responden untuk pernyataan bersedia ikut wajib militer jika pemerintah menetapkan (58,2%).

Dukungan terhadap Citizenship
(penting dan sangat penting ...%)



Kesadaran gender

Salah satu tema yang terkait dengan kultur politik Islam adalah masalah diskriminasi terhadap perempuan dan non-Muslim (Lewis, 1988), di mana dua kategori sosial-politik ini dianggap sebagai warga negara kelas dua, setelah laki-laki dan Muslim. Karena itu, perhatian pada masalah ini menjadi sangat penting. Pada dasarnya dua masalah ini menyangkut kesetaraan hak-hak warga negara dan *inclusiveness* dalam partisipasi dan rekrutmen politik untuk membangun pemerintahan yang baik.

Dalam konteks pergumulan antara kultur politik demokrasi versus kultur politik Islam ini secara analitik penjelasannya dapat dicari bukan saja dari status sosial ekonomi (SES), tapi juga dari sosialisasi dalam masyarakat dan dari variasi keberagamaan Muslim. Dapat diasumsikan bahwa ketiaatan dalam menjalankan ritual keagamaan dan aktif dalam organisasi sosial yang lebih berkarateristik keagamaan, membentuk sikap positif dan kuat terhadap kultur politik Islam. Semua ini harus dibuktikan secara empirik atas dasar pemahaman dan sikap keberagamaan masyarakat, tidak berhenti di dalam asumsi-asumsi teoretik.

Nilai-nilai demokratis dalam banyak hal juga dapat dilihat dalam masalah paham kesetaraan gender. Karena itu, masalah gender ini secara lebih khusus diangkat untuk mengukur sejauhmana masyarakat mendukung nilai-nilai demokratis, lepas apa pun konteks gendernya. Survey nasional PPIM tahun 2001-2002 coba memotret hal itu. Data temuan survey yang terkait dengan isu gender ini misalnya menemukan fakta bahwa kurang dari setengah responden (44%) tidak setuju dengan anggapan bahwa laki-laki pada dasarnya lebih unggul dibanding perempuan dalam banyak hal. Indikasi yang kurang mantap juga terlihat pada ukuran-ukuran berikut: tidak setuju bahwa anak laki-laki harus didahulukan dalam hal kesempatan pendidikan bila biaya yang

tersedia hanya untuk satu anak (41%). Demikian juga sikap massa terhadap pendapat bahwa perempuan sebaiknya tinggal di rumah mendidik anak-anak. Masih di bawah separuhnya yang menentang pendapat tersebut (47%). Gambaran serupa juga terlihat dalam sikap terhadap ajaran Islam tertentu bahwa hak waris bagi anak perempuan sebagian dari hak waris bagi anak laki-laki. Yang setuju terhadap pendapat itu 47%, dan yang menolak lebih kecil (40%).

Namun demikian masalah gender dalam hubungannya dengan politik atau jabatan-jabatan publik terlihat lebih baik. Ini terlihat misalnya dari yang setuju dengan pendapat bahwa perempuan punya hak menjadi anggota DPR (90%), menjadi presiden (87%), dan yang menolak ide bahwa perempuan berkarakter lemah untuk menjadi hakim di pengadilan (63%).

Statistik deskriptif di atas menunjukkan bahwa sikap atas nilai-nilai demokratis dalam konteks gender masih belum meyakinkan, terutama yang berkaitan dengan dimensi sosial seperti kesetaraan bagi anak laki-laki dan perempuan.

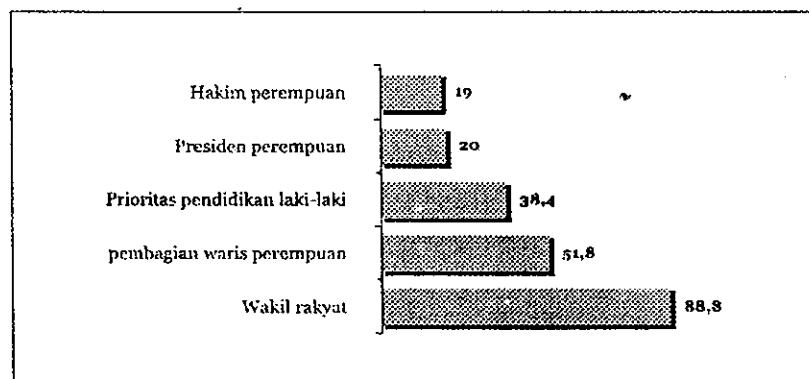
Sementara survey PPIM periode Juli 2008 menemukan fakta bahwa sebanyak 88,8% dari responden menyatakan sangat setuju dan setuju bahwa perempuan, seperti halnya laki-laki, sama-sama mempunyai hak untuk dipilih menjadi wakil rakyat. Namun, proporsi dukungan yang tinggi tidak berlaku untuk sejumlah jabatan strategis yang menyangkut kepentingan rakyat banyak. Terhadap isu presiden perempuan, misalnya, hanya 20% yang mendukung. Begitu pula dengan hak perempuan, di mana hanya 19% yang setuju.

Disamping peran perempuan di wilayah publik, komponen ini juga membahas persepsi pembagian yang adil antara perempuan dan laki-laki, seperti pembagian waris dan pendidikan. Menyangkut hak untuk mendapatkan pendidikan, survey ini menunjukkan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

bahwa sebagian besar responden (52%) menyatakan ketidak-setujuan mereka dengan pernyataan jika dalam satu keluarga ada dua anak –anak laki-laki dan anak perempuan–, sementara kemampuan untuk menyekolahkan hanya untuk satu anak, maka yang harus disekolahkan adalah anak laki-laki. Lain halnya dengan pembagian waris, proporsi dukungan yang relatif tinggi (51,8%) berlaku untuk pembagian waris dari orang tua di mana anak perempuan harus mendapat setengah bagian dari bagian anak laki-laki.

Dukungan terhadap anti-Gender
(setuju dan sangat setuju ...%)



Paparan di atas hanya menghadirkan kurang lebih empat sampai lima jenis nilai-nilai sosial yang banyak berpengaruh bagi keberlangsungan sebuah bangsa, khususnya di saat mengalami transisi menuju demokrasi. Sebenarnya masih bisa ditelusuri beberapa jenis nilai-nilai lain yang juga tidak kalah penting, seperti sentimen kedaerahan dan konservatisme budaya. Lebih jauh lagi juga perlu diukur sejauhmana perbedaan sikap masyarakat terhadap nilai-nilai tersebut berdasarkan penyebaran wilayah, pendidikan, informasi, atau jenis kelamin. Analisis pada tingkat

ini akan membantu memetakan persoalan penguatan nilai-nilai kewargaan untuk memperkuat konsolidasi demokrasi.

Berdasarkan paparan atas nilai-nilai di atas, tampak sekali bahwa tidak setiap nilai bisa hidup berdampingan dengan nilai lain. Ada kalanya mereka saling menguatkan, seperti halnya antara nilai komunitas dan kewarganegaraan. Namun, seperti tergambar dalam hubungan antara Islamisme dan nilai komunitas, sistem nilai juga bisa berbenturan satu sama lain. Oleh karenanya, sebelum benturan-benturan yang lebih besar terjadi, sudah seharusnya diadakan intervensi agar masalah tersebut tidak sampai meledak.

CATATAN

¹Nurcholish Madjid, Cak Nur, mengatakan bahwa mekanisme pengelolaan negara yang berbasis komunitas, seperti pernah dipraktikkan oleh bangsa Arab pra-Islam yang dikenal dengan *ashabiyah*, tingkah lakunya disebut *ta'asshub*, mengutip perkataan Nabi, tak lebih dari praktik jahiliyah. Praktik demikian sama sekali tak cocok untuk konteks dunia modern. Sebagian umat Islam sendiri kemudian mengubah metode penyelenggaraan negaranya dengan model republikanisme atau demokrasi modern. Model yang jauh lebih cocok dan baik dibandingkan dengan model sebelumnya yang bersifat kerajaan dinastik-genealogis. Lihat, Nurcholish madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Gramedia dan Univ. Paramadina, 2004), h. 79.

²Pandangan demikian misalnya diutarakan oleh Robert D. Putnam. Ia menemukan bahwa agama Katolik di Italia memiliki hubungan yang negatif dengan kehidupan demokrasi. Lihat Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2007), h. 6.

³Pendapat demikian salah satunya dilontarkan oleh Ronald Inglehart. Berdasarkan studi lintas bangsanya ia menemukan bahwa perbedaan dalam tradisi agama menghasilkan perbedaan dalam sikap saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*), dan sikap ini ditemukan sebagai unsur penting dalam budaya demokrasi, khususnya untuk

CIVIC VALUES DI INDONESIA

menjadikan sebuah demokrasi stabil. Sebelum Inglehart, Alexis de Tocqueville sudah menemukan bahwa agama secara positif mempengaruhi demokrasi di Amerika. Saiful Mujani, *Muslim Demokrat*, h. 6 dan 121.

⁴Hizbuttahrir dideklarasikan oleh Taqiyuddin al-Nabhani (1909-1977) di al-Quds, Yordania, pada 1952. Organisasi keagamaan yang semula dimaksudkan sebagai partai politik berbasis akidah ini mulai masuk ke Indonesia pada 1980-an. Tidak ada keterangan tahun yang spesifik tentang hal ini. Namun sejak saat itu lah pergerakannya mulai muncul dan mendapat tempat di sebagian kecil orang Indonesia. Tuntutan kelompok ini adalah menegakkan *khilafah islamiyah* di seluruh penjuru dunia. Lihat, Jamhari dan Jajang Jahroni (penyunting), *Gerakan Salafi radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press dan PPIM, 2004), h. 161-174.

⁵Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan salfi Radikal*, h. 20-28.

⁶Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization: Remaking of the World Order*, (New York: Simon and Scuster, 1997), h. 112. Lebih lanjut, Huntington malah menegaskan kalau tidak mungkin ditemukan sebuah sintesis antara sentimen Islam dan ide negara bangsa (h. 174-175)

⁷Elie Kedouri, 1992. H. 1.

⁸Lihat pemaparan saiful Mujani perihal kegagalan negara-negara Muslim dalam rangka mengimplementasikan demokrasi. kelangkaan demokrasi di negara-negara Islam, menurutnya, yak hanya terjadi di negara-negara Timur Tengah sebagai basis peradaban Islam, melainkan negara-negara pecahan Unisoviet di Eropa atau Siprus yang terbagi ke dalam Yunani dan Turki. Siptus Turki yang berbudaya Islam jauh tidak demokratis dibandingkan dengan Siprus Yunani yang non-Islam. Mujani, *Muslim Demokrat*, h. 1-6.

⁹Ayat al-Quran yang berbunyi demikian terdapat dalam surat al-Baqarah: 120.

BAB 3

Mengapa Pesantren?

Pesantren telah lama diakui sebagai sumber transmisi dan diseminasi nilai-nilai dan praktik-praktik keagamaan Islam di tengah-tengah Muslim Indonesia. Oleh karena itu, corak keislaman yang tumbuh di pesantren dipercaya akan memberi warna bagi kecenderungan Islam yang berkembang di tanah air. Wajah Islam Indonesia yang moderat, seperti yang diakui banyak kalangan, sesungguhnya berakar pada tradisi Islam moderat yang berkembang di pesantren. Begitu juga munculnya sejumlah fenomena sosial-keagamaan kontemporer—baik konservativisme dan fundamentalisme Islam, maupun ekstrimisme dan radikalisme Islam—dapat ditelusuri akarnya di pesantren.

Melibatkan pesantren dalam program pengarusutamaan *civic values* di Indonesia merupakan satu ikhtiar penting yang bertitik tolak pada peran strategis pesantren sebagai pusat religiusitas Islam seperti disebut di atas. Upaya tersebut adalah sebentuk *continuity and change* dari program-program pembangunan dan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

pemberdayaan masyarakat melalui pesantren yang telah berlangsung beberapa dekade sebelumnya. Semuanya berangkat dari asumsi, juga harapan, bahwa pesantren dapat memainkan peran strategis bagi transformasi sosial di Indonesia.

Bagian ini ingin menunjukkan modal sosial dan kultural yang dimiliki pesantren bagi pemberdayaan masyarakat, khususnya dalam program penguatan *civic values* di Indonesia. Dalam kaitan itu, menggali basis sosio-historis bagaimana modal sosio-kultural tersebut terbentuk menjadi penting. Oleh karena itu, bagian ini dimulai dengan penjelahan historis kemunculan pesantren dan sumbangannya dalam proses Islamisasi Nusantara bercorak moderat. Sementara berdirinya pesantren sebagai institusi utama pengajaran Islam dan pusat religiusitas Muslim Indonesia sehingga melahirkan potensi besar bagi transformasi sosial, lantas melapangkan jalan bagi pengaruh utamaan *civic values* di Indonesia, akan muncul di bagian-bagian selanjutnya.

MUNCULNYA TRADISI PESANTREN

Model pendidikan pesantren menunjukkan ciri-ciri khusus sebagai pusat pengajaran Islam yang terdiri dari lima unsur. *Pertama*, pondok, asrama tempat para santri tinggal bersama dan belajar. *Kedua*, masjid, tempat melakukan kegiatan ritual sekaligus tempat proses belajar-mengajar. *Ketiga*, santri, murid-murid yang datang kepada kiai untuk belajar ilmu-ilmu agama. *Keempat*, kiai, ahli agama Islam yang menjadi tokoh utama dalam pesantren yang memberikan pengajaran dan bimbingan agama, dan dijadikan anutan oleh seluruh santri. *Kelima*, pengajaran *kitab kuning*, yakni kitab-kitab klasik tentang masalah-masalah pokok ajaran Islam, meliputi bidang tata bahasa Arab (nahwu

dan sharaf), fikih, usul fikih, hadis, tafsir, akhlak, tasawuf, dan lain-lain. Kelima unsur tersebut merupakan elemen-elemen dasar dalam tradisi pesantren.¹

Kemunculan pesantren dapat ditelusuri sejak awal kedatangan Islam: ketika mulai terjadinya Islamisasi di Nusantara. Sejumlah teori telah dikemukakan tentang proses dan watak Islam yang masuk ke Nusantara. Proses Islamisasi tersebut menjadi basis sosio-historis penting bagi kencenderungan Islam Indonesia. Sebab, sebagaimana jamak diakui para sarjana, karakter Islam yang masuk ke Nusantara berkontribusi bagi pembentukan wajah Islam Indonesia. Adalah A.H. Johns yang mengkritik teori bahwa pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran Islam, di mana perkawinan antara para pedagang dengan para keluarga bangsawan menghasilkan konversi kepada Islam dalam jumlah besar. Dengan kritik itu, Johns mengajukan teori bahwa adalah para sufi pengembala yang terutama melakukan penyiaran Islam di Nusantara. Para sufi ini diniilai berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara, setidaknya sejak abad ke-13 M.² Nurcholish Madjid adalah salah seorang pendukung teori sufi ini. Menurut Madjid, ketika kaum Muslim mengalami kemunduran dalam politik dan militer, serta kegiatan intelektual Islam pada abad-abad ke-12 dan 13, adalah gerakan sufi yang mempertahankan semangat keagamaan, sekaligus memperantarkan penyebaran Islam ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan pedalaman Afrika.³

Sufisme menjadi faktor utama keberhasilan perpindahan agama di Nusantara disebabkan oleh, menurut Johns, kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian Islam—atau kontinuitas, ketimbang perubahan—dengan kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Salah satu kontribusi utama teori sufi ini adalah

terbentuknya korelasi penting antara konversi dengan pembentukan dan perkembangan institusi-institusi Islam, seperti pesantren, madrasah, tarekat sufi, persatuan pemuda (*futuw-wah*), serta kelompok dagang dan kerajinan tangan.⁴

Berdasarkan kontribusi kaum sufi dalam perkembangan institusi Islam di Nusantara tersebut, Dhofier menyimpulkan bahwa pesantren pada masa awal merupakan kombinasi antara madrasah dan pusat kegiatan tarekat.⁵ Pola ini membuat tak terjadinya pertentangan antara syariah dan tarekat dalam kecenderungan keagamaan yang tumbuh di Jawa. Meski tak bisa dipastikan kapan pesantren pertama kali muncul,⁶ namun menurut Dhofier, karya sastra Jawa klasik seperti *Serat Cebolek* dan *Serat Centini*, pada awal abad ke-16, telah menyebut sejumlah pesantren terkenal di masa itu yang menjadi pusat-pusat pendidikan Islam. Pesantren-pesantren tersebut mengajarkan berbagai kitab Islam klasik dalam bidang yurisprudensi, teologi, dan tasawuf.⁷

Dengan demikian, pesantren menjadi salah satu bukti penting dari kontinuitas yang dipertahankan Islam sufi terhadap praktik dan keagamaan lokal, seperti yang dikemukakan Johns. Kontinuitas yang dimaksud adalah bahwa pesantren, sebagaimana diakui sejumlah sarjana, merupakan warisan tradisi pendidikan Hindu-Budha yang tetap dipertahankan ketika Islam datang. Bukti paling kuat bahwa pesantren berasal dari tradisi Hindu-Budha, terlihat dari kata “pesantren” yang berakar dari kata “santri”. Menurut C.C. Berg, kata “santri” berasal dari istilah bahasa India: *shastri*, yang berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu, atau seorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu.⁸ Dhofier berpendapat kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.⁹ Penjelasan ini mene-

gaskan bukti kuat pengadopsian tradisi pra-Islam yang terjadi bersamaan dengan proses Islamisasi Nusantara. Dan adopsi tersebut memperlihatkan aspek kontinuitas yang ditekankan oleh Islam sufi yang masuk ke Nusantara.

Proses terbentuknya pesantren sebagai institusi utama pengajaran Islam tak terjadi secara linier. Proses tersebut berlangsung bersamaan dengan dinamika internal dan eksternal yang dialami pesantren dalam menghadapi tantangan dan perkembangan sosio-politik dan keagamaan yang terjadi di Nusantara. Inilah yang coba dilihat oleh Taufik Abdullah lewat studi historis-sosiologis terhadap dinamika pesantren. Dan, ia menemukan bahwa pada masa awal Islam di Nusantara pesantren merupakan budaya kota yang secara politik berintegrasi dengan kekuasaan istana. Pada masa itu, Abdullah menemukan integrasi antara kekuasaan, dagang, dan agama yang direpresentasikan oleh istana (raja), pasar (pedagang), serta masjid dan pesantren (ulama), yang berlangsung di Nusantara. Ini terjadi pada periode antara abad ke-13 sampai abad ke-17.¹⁰ Secara politik, pesantren berperan penting sebagai pendukung komunitas politik dan pemberi legitimasi kerajaan.¹¹ Dalam kehidupan keagamaan, periode ini ditandai oleh kecenderungan kosmopolitanisme keagamaan, sebagai akibat langsung dari perdagangan internasional.¹²

Kondisi ini berubah ketika kekuasaan pusat mulai melemah, dan perimbangan politik di Jawa mengalami peralihan. Hancurnya sentralisasi ini terutama disebabkan oleh dominasi militer dan ekonomi VOC yang mulai mengambil peran dalam jaringan perdagangan di Nusantara. Maka, pesantren menyebar ke pedalaman menjauhi pusat kekuasaan.¹³ Di sinilah pesantren berkembang menjadi komunitas alternatif, dan ulama menjadi elite tandingan (*counter-elites*), dari komunitas kerajaan di kota. Selain tradisi-dialog, tradisi-integrasi juga tumbuh di tingkat

CIVIC VALUES DI INDONESIA

komunitas lokal dari yang semula terjadi di pusat kerajaan. Dalam situasi ini, ketimbang memperlihatkan wajah yang mempertentangkan realitas sosial dengan keharusan doktrin, pesantren lebih memperlihatkan dirinya yang jinak.¹⁴ Periode ini ditandai oleh meningkatnya tradisionalisme Islam: kepastian patokan dan sistem perilaku berdasarkan fikih, kemantapan sitem kepemimpinan, dan daya tahan terhadap berbagai gelombang politik. Pesantren akhirnya lebih menggali sumber-sumber lama yang telah dimiliki, dan meneruskan apa yang telah diwarisi.¹⁵

Berkembangnya tradisionalisme Islam dimungkinkan oleh terputusnya watak kosmopolitanisme yang lebih menekankan ortodoksi Islam yang berpusat di Mekkah. Juga, karena semakin berjaraknya pesantren dengan kehidupan sosial-politik yang berkembang di pusat kerajaan. Hasilnya, pesantren makin melihat ke dalam ajaran agama, sehingga tradisi tasawuf dan mistisisme berlanjut dan semakin intensif. Pada saat bersamaan, pesantren juga menjadi alternatif atau pelarian bagi para satria-bangsawan yang kecewa dengan lingkungan istana. Di sinilah kemudian perjumpaan pesantren dan kerajaan dalam tradisi kepujanggaan menemukan momentumnya. Mistisisme Islam masuk ke dalam teks-teks sastra yang dihasilkan oleh para pujangga keraton, sehingga terciptalah apa yang disebut Abdullah sebagai “sebuah pertemuan dari dua dunia kultural yang telah terbelah.”¹⁶

Perubahan lanskap sosio-politik berakibat pada perubahan peran ulama. Jika di kota-kota pusat kerajaan ulama menjadi penasihat politik dan agama para raja, maka di pedalaman para ulama terlibat dalam persoalan-persoalan masyarakat. Pesantren kemudian menjadi medium penting bagi ulama untuk memberikan pendidikan keagamaan kepada masyarakat di sekitar pesantren. Di sinilah ulama menjadi apa yang Geertz sebut

sebagai pialang budaya (*cultural broker*) yang berkontribusi pada pembentukan kehidupan sosial-keagamaan kaum Muslim.¹⁷ Sebagai pialang budaya, ulama berperan penting dalam pembentukan ortodoksi dan heterodoksi dari praktik-praktik lokal ke dalam terma-terma hukum Alquran, dan menyesuaikan ajaran dan ideal keagamaan Islam ke dalam realitas masyarakat Jawa.¹⁸ Watak ramah dan akomodatif Islam ini kemudian berkembang menjadi watak dasar budaya Islam pesantren. Oleh sebagian kalangan, wajah Islam yang demikian menjadi salah satu sebab mengapa Islam mudah diterima di Nusantara.

Walisanga merupakan representasi yang paling jelas dari bagaimana budaya dialog dan toleran pesantren dikembangkan. Dalam menyebarkan Islam, walisanga menerapkan dialog dengan lokalitas, di antaranya dengan mengintegrasikan budaya lokal dalam dakwah Islam. Para wali misalnya menggunakan media wayang yang sangat akrab bagi masyarakat Jawa dalam berdakwah, di mana ajaran rukun Islam dipersonifikasi dengan tokoh pandawa dalam cerita pewayangan.¹⁹

Gambaran historis ini menjelaskan satu fenomena penting yang menandai Islamisasi Indonesia: pluralisme budaya. Bahwa perkembangan Islam di Indonesia merupakan hasil dialog antara Islam universal dengan karakteristik budaya Nusantara.²⁰ Hasilnya adalah berkembangnya budaya toleran dan pluralisme yang menandai banyak pesantren di wilayah pedesaan di Jawa. Tradisi lokal tidak dianggap sebagai sesuatu yang mengotori kesucian Islam, tetapi justru diakomodasi sejauh tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran pokok Islam.²¹ Budaya toleran inilah yang pada gilirannya menjadi basis penting bagi berkembangnya pemahaman Islam yang moderat.

MODAL SOSIO-KULTURAL PESANTREN

Hilangnya kosmopolitanisme Islam Nusantara berpengaruh besar bagi perkembangan pesantren di Jawa. Yang paling penting dikemukakan di sini adalah terhindarnya pesantren dari pengaruh reformasi Islam yang berkembang di perkotaan, yang masuk ke Indonesia sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Dengan semakin menyebar ke pedalaman, menjauhi pusat-pusat perdagangan dan kekuasaan, pesantren lebih memilih berdamai dengan kecenderungan agama populer—agama sebagaimana dimengerti masyarakat dan tradisi setempat—yang lebih mementingkan pengakuan akan iman ketimbang penekanan berlakunya agama resmi sebagaimana teks-teks suci mengajarkan.²² Di sinilah tradisi-dialog dan tradisionalisme Islam menjadi elemen penting bagi perkembangan pesantren kemudian, terutama dalam menghadapi serbuan modernitas dan Islam reformis.

Pada abad ke-19 ini, pesantren telah berkembang pesat sebagai lembaga pendidikan Islam bagi kaum Muslim Indonesia. Ini ditunjukkan oleh data statistik resmi pemerintah Belanda yang mencatat jumlah pesantren di Jawa dan Madura pada tahun 1885 yang berjumlah sekitar lima belas ribu (15.000), dengan jumlah santri yang mencapai sekitar dua ratus tiga puluh ribu (230.000) orang.²³ Jumlah ini dikonfirmasi oleh catatan perjalanan Snouck Hurgronje ke beberapa wilayah di Jawa pada akhir abad ke-19 yang menemukan bahwa pesantren telah tersebar di Jawa, dan telah berkembang sebagai institusi pendidikan Islam yang mapan dengan dipimpin para ulama.²⁴

Berkembang di pedalaman, dengan jumlah santri yang makin besar, pesantren kemudian tumbuh menjadi sebuah komunitas keagamaan, di mana ilmu-ilmu agama diajarkan dan ajaran-ajaran agama dipraktikkan. Pesantren pun menjadi pusat dinamika

kehidupan Islam, dan ulama tampil menjadi elite agama yang sangat dihormati di tengah masyarakat.²⁵ Pada saat bersamaan, pesantren juga makin terputus dari politik kolonial, yang lebih diasosiasikan sebagai wilayah *priyayi* atau aristokrat pribumi. Ulama kemudian makin terkonsolidasikan sebagai institusi Islam yang otoritatif di antara kaum Muslim. Di sinilah mereka muncul sebagai kaum *santri*,²⁶ sebuah komunitas Muslim berbeda di mana ajaran Islam secara jelas dipraktikkan. Maka, priyayi dan ulama pun berkembang menjadi komunitas sadar-diri yang mengidentifikasi diri mereka ke dalam tema-tema agama dan perilaku sosial yang tertentu.²⁷

Menjelang akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ulama dan pesantren tak hanya menghadapi tantangan dari kaum priyayi yang didukung kolonial, tetapi mereka juga memperoleh tantangan baru dengan tumbuhnya gerakan pembaruan Islam. Hadirnya gerakan pembaruan Islam berlangsung seiring dengan perubahan-perubahan sosial yang terjadi akibat modernisasi, dan terutama berkembang di wilayah perkotaan. Kebijakan politik etis pemerintah kolonial Belanda pada awal abad ke-20, terutama dalam peningkatan pendidikan, berperan penting bagi berkembangnya gerakan reformasi Islam di Indonesia.²⁸

Lahirnya gerakan dan pemikiran pembaruan Islam ini berdampak pada munculnya istilah *putihan*, yang digunakan oleh Muslim saleh pendukung purifikasi Islam untuk merendahkan orang Jawa yang dianggap tidak saleh, terbelakang, dan bodoh, yang mereka sebut *abangan*. Kedua distingsi sosial ini terus tumbuh dan menyebar di Jawa, dan sekitar tahun 1880-an telah menjadi fenomena yang diakui secara umum. Meski menghadapi serangan dari kelompok reformis, mayoritas Muslim Jawa adalah *abangan*. Sementara *putihan* tetap menjadi minoritas kecil, paling kuat di pesisir utara dan paling lemah di pedalaman.²⁹

Bermula di Mesir, dan dikembangkan oleh para sarjana seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad 'Abduh, dan Rashid Ridha, gerakan pembaruan Islam memperoleh tempat di kalangan Muslim Indonesia perkotaan. Perkembangan pembaruan Islam ini diasosiasikan dengan munculnya Yogyakarta di Jawa dan Padang di Sumatera Barat sebagai basis utama lahirnya gerakan pembaruan Islam. Sementara pelembagaan gerakan pembaruan Islam ini terepresentasikan melalui berdirinya Muhammadiyah (1912)³⁰ dan Persatuan Islam (Persis, 1923)³¹ untuk gerakan pendidikan dan sosial, serta Sarekat Islam (1912),³² untuk gerakan politik.³³ Dalam praktiknya, organisasi-organisasi Islam pembaru ini lebih mengambil corak reformisme Ridha yang mengedepankan pendekatan puritan, serta penekanan pada kembali kepada Alquran dan Sunnah, dan kepada tradisi generasi pendahulu (*salaf*). Reformisme berorientasi salafi ini terutama sekali tampak dalam gerakan pembaruan yang diusung oleh Muhammadiyah.³⁴

Muhammadiyah dan Persis merupakan representasi dari pemikiran dan gerakan pembaruan Islam yang terutama bergerak di bidang pendidikan dan sosial, namun secara keagamaan cenderung puritan. Kecenderungan kedua organisasi ini pada purifikasi teologi terlihat dari latar belakang pendirian keduanya yang didasari atas ketidakmurnian agama, meningkatnya misionaris Kristen, dan ketidakpedulian terhadap agama yang ditunjukkan sebagian kalangan intelektual Indonesia. Jika Muhammadiyah³⁵ bertujuan memurnikan pelaksanaan ajaran Islam dari berbagai pengaruh lokal dan mereformulasi ajaran Islam agar sesuai dengan semangat modern,³⁶ maka Persis lebih berorientasi pada penegakan akidah Islam yang lebih sesuai dengan Alquran dan Sunnah. Pendeknya, baik Muhammadiyah dan Persis, sesungguhnya sama-sama mempromosikan ortodoksi dalam keyakinan dan praktik keagamaan.³⁷

Gerakan reformasi Islam menyebar cepat, menembus komunitas-komunitas Muslim di wilayah yang menjadi benteng Islam tradisional, terutama di Jawa Timur. Perdebatan dan kontroversi dalam sejumlah isu terkait dengan gagasan dan praktik keagamaan Muslim muncul, dan menjadi substansi utama dari diskursus Islam setelah masuknya gerakan pembaruan tersebut. Reformisme salafi Muhammadiyah membuat organisasi ini lebih banyak terlibat dalam upaya purifikasi praktik-praktik keagamaan yang telah mapan, sekaligus mempertanyakan otoritas ulama. Di samping mengusung ajakan *ijtihad*, kaum reformis menuduh ulama bertanggungjawab terhadap menjauhnya umat Muslim dari ajaran-ajaran Islam yang murni. Dengan pengembangan diskursus ini, secara tidak langsung mereka memberi legitimasi diri bagi praktik-praktik agama yang mereka tolak.³⁸

Situasi ini membuat para ulama pesantren masuk ke dalam arena pertarungan antara mempertahankan tradisi dan mengakomodasi modernitas. Alih-alih mempertentangkannya, para ulama justru ingin menunjukkan bahwa keduanya bisa berjalan beriring dan saling melengkapi. Perkembangan inilah yang kemudian mengundang gagasan ulama pesantren di Jawa untuk mendirikan Nahdlatul Ulama³⁹ (artinya kebangkitan ulama), sebagai benteng perlawanan terhadap kelompok pembaru. Tujuan didirikannya Nahdlatul Ulama, yang baru dirumuskan pada tahun 1927, adalah untuk memperkuat ikatan kepada salah satu dari empat mazhab Sunni: Maliki, Syafii, Hanafi, dan Hambali. Dalam kenyataannya, hanyalah mazhab Syafii yang banyak diikuti, meski ketiga mazhab lainnya tetap diakui. Selain itu, organisasi ini dimaksudkan bagi berbagai upaya untuk memperkuat persatuan di antara para ulama dan bagi kemajuan para anggotanya—yang terbagi dua: ulama dan bukan ulama, baik dalam bidang keagamaan, pendidikan, maupun ekonomi.⁴⁰

Dalam bidang keagamaan, selain soal mazhab dan pengeluaran fatwa, isu utama yang menjadi diskursus Nahdlatul Ulama sebagai respons terhadap kaum pembaru adalah soal *ijtihad*: apakah terbuka atau sudah tertutup. Para ulama Nahdlatul Ulama ketika itu berpendapat bahwa *taqlid* adalah wajib, terutama untuk soal-soal *mutawatir*, seperti iman, shalat, zakat, dan puasa. Sementara *ijtihad* untuk hal-hal yang *ghairu-mutawatir*, dalam batas tertentu, masih diperlukan. Meski mengakui interpretasi isi Alquran, para ulama Nahdlatul Ulama mengharuskan interpretasi tersebut berdasarkan hadis dan sunnah Nabi.⁴¹

Sementara kritik utama kaum tradisionalis terhadap purifikasi keagamaan yang diusung oleh organisasi reformis seperti Muhammadiyah dan Persis adalah anggapan bahwa pendekatan kalangan reformis terlalu tekstualis, sehingga kurang menghargai tradisi lokal dan praktik ritual yang tidak memiliki landasan yang jelas dalam syariat. Kaum tradisionalis menganggap ajaran dan praktik keagamaan yang mereka jalankan tidak bertentangan dengan Alquran dan Sunnah.⁴²

Nahdlatul Ulama menandai mulai terinstitusionalisasikannya jaringan ulama ke dalam sebuah organisasi modern. Dengan berdirinya Nahdlatul Ulama, kaum tradisionalis akhirnya memiliki organisasi sendiri, sama sebagaimana yang kaum reformis lakukan dengan Muhammadiyah pada 1912.⁴³ Selain itu, Nahdlatul Ulama juga menandai keterlibatan ulama pesantren dalam modernitas sekaligus dalam persaingan dengan kaum reformis. Penerimaan modernitas oleh ulama tradisionalis ini paling nyata terlihat dari dimasukkannya lembaga pendidikan modern, khususnya madrasah, dalam kurikulum pesantren dengan tetap mempertahankan tradisi pesantren yang telah lama mapan.⁴⁴ Dengan berdirinya Nahdlatul Ulama, para ulama, terutama di Jawa Timur dan Jawa Tengah, kemudian tersatukan: suara-suara

dan kepentingan mereka terkoordinasikan. Oleh karena itu, pantaslah disebut bahwa Nahdlatul Ulama menandai kebangkitan ulama di Indonesia. Ulama tak lagi hanya diasosiasikan dengan mengajarkan ajaran Islam kepada santri di pesantren atau memimpin tarekat sufi. Ulama membangun apa yang kemudian dikenal sebagai “Islam tradisional”, dengan karakteristik yang berbeda dari diskursus kaum reformis yang merujuk kepada “Islam modern”. Ulama tak hanya mempertahankan tradisi Islam yang telah mapan, tetapi juga menggunakannya untuk menjamin kelanjutan otoritas mereka di dalam masyarakat Muslim Indonesia yang tengah berubah.⁴⁵

Praktik keberagamaan kaum tradisionalis dibentuk oleh tradisi lokal dan ajaran sufisme yang telah lama berkembang di pesantren-pesantren. Salah satu tradisi yang menjadi elemen dasar praktik keberagamaan kaum tradisionalis adalah *slametan*. Ritual ini telah ada sejak akhir abad ke-19. Bersamaan dengan meluasnya pengaruh komunitas santri di seantero Jawa, ritual *slametan* kemudian tak hanya milik eksklusif kaum santri, tetapi *abangan* juga terlibat dalam mendesain dan memberi makna baru ritual tersebut. Beberapa jenis praktik ritual dalam *slametan* adalah *ruwahan*,⁴⁶ *sura*,⁴⁷ *maulud*,⁴⁸ dan *haul*.⁴⁹ Yang terakhir, *haul*, diasosiasikan dengan ritual-ritual yang terkait dengan kuburan, *ziyarah kubur*⁵⁰ dan *tawassul*.⁵¹

Meski tradisi-tradisi lokal tersebut—sebagian merupakan warisan keyakinan-keyakinan di Jawa pra-Islam—dianggap oleh kaum reformis sebagai bidah dan khurafat yang cenderung pada kemusyrikan, serta menunjukkan berkembangnya pemikiran taklid dalam keberagamaan kelompok tradisionalis, namun tradisi-tradisi ritual tersebut menjadi bukti penting keberadaan kaum santri, terutama sejak akhir abad ke-19, dengan ulama pesantren menjadi elemen intinya. Lebih jauh, kontroversi yang

CIVIC VALUES DI INDONESIA

mengitari ritual dan praktik keagamaan tersebut telah menciptakan batas yang tegas antara dua garis gagasan keagamaan dan pengelompokan sosio-kultural Muslim Indonesia: reformis dan tradisionalis.

Dalam konteks inilah, *kitab kuning* menjadi salah satu sarana penting sebagai penanda pengetahuan Islam tradisional kaum tradisionalis, serta untuk mendiseminasi gagasan-gagasan yang ulama tradisional kembangkan.⁵² *Kitab kuning* adalah salah satu karakteristik utama kaum santri, dan umumnya digunakan di pesantren-pesantren. Disebut kuning, karena kertas buku tersebut berwarna kuning, yang dibawa dari Timur Tengah pada awal abad ke-20. Selain berfungsi untuk menyebarkan gagasan dan ajaran Islam dari para penulisnya, sebagai manifestasi penguasaan dan otoritas ulama sebagai penafsir sah dari doktrin-doktrin Islam, dan menjadi salah satu mata rantai penghubung genealogi intelektual jaringan ulama di Jawa,⁵³ *kitab kuning* dapat dilihat sebagai upaya kontekstualisasi ajaran Islam. Fungsi tersebut tampak sekali dalam tradisi *syarh* (komentar)⁵⁴ yang berkembang di pesantren-pesantren. *Kitab-kitab syarh*, yang berisi komentar dan fatwa-fatwa, berfungsi efektif dalam membuat ajaran Islam lebih mudah dicerna. *Kitab-kitab syarh* menjadi fondasi kuat bagi diskursus keislaman yang berkembang di Nusantara yang memiliki sejumlah karakteristik yang berbeda dengan diskursus Islam yang berkembang di Timur Tengah.⁵⁵

PESANTREN DAN TRANSFORMASI SOSIAL

Dari penjelajahan historis tersebut, beberapa poin penting dapat dicatat di sini. Pertama, pesantren menjadi transmiter ilmu pengetahuan Islam dari generasi ke generasi selama berabad-

abad. *Kedua*, pesantren menjadi lembaga pencetak ahli-ahli Islam atau para ulama yang paling kredibel dan representatif. Kedua peran penting tersebut merupakan dua fungsi utama pesantren yang paling awal dan terus bertahan hingga kini. Dengan kedua peran tersebut, pesantren mengejawantahkan dirinya menjadi institusi pendidikan Islam tradisional tertua di Indonesia, dan di Nusantara secara umum. Masyarakat Muslim menjadikan pesantren sebagai pusat studi Islam. Di pesantren, para santri mempelajari ajaran-ajaran dasar Islam, sebelum menjadi elite agama yang paling bertanggung jawab dalam menghidupkan tradisi Islam di tengah masarakat.

Ketiga, pesantren berfungsi baik sebagai pemelihara tradisi Islam maupun budaya lokal.⁵⁶ Pesantren berfungsi dalam pemeliharaan budaya lokal, karena perannya dalam mempertahankan praktik lokal yang telah lama berkembang di Indonesia. Imbas dari masuknya Islam bukan melalui jalur militer, melainkan dengan apa yang disebut sebagai penetrasi damai (*penetration pacifique*),⁵⁷ yang dimotori oleh kelompok sufi, dan sebagian lagi kaum pedagang *cum-pendakwah*, membuat praktik sinkretisme menjadi tak terhindarkan. Ditambah lagi, semakin berkembangnya pesantren di pedalaman Jawa yang tidak lantas menghancurkan praktik budaya lokal yang telah berkembang selama berabad-abad. Sebaliknya, pesantren berupaya mengakomodasi budaya lokal tersebut, dan mensintesiskannya dengan ajaran Islam. Penggunaan alat kesenian lokal dalam dakwah Islam oleh para walisanga adalah contoh yang paling penting. Dengan adanya penerimaan, akulturasi, dan sinkretisme budaya tersebut, tumbuh satu tradisi toleransi dan keterbukaan dalam Islam yang berkembang di Indonesia.

Keempat, pesantren menjadi tempat berlangsungnya kontekstualisasi ajaran Islam. Tradisi kitab kuning dan *syarh*

menjadi media yang memungkinkan berlangsungnya proses tersebut. *Syarh*, penjelasan atas teks asli yang berasal dari ulama Timur Tengah, menjadi media ulama pesantren untuk menyampaikan ajaran Islam kepada khalayak di lingkungannya sesuai pemahaman dan pemikiran mereka. Untuk tujuan tersebut, para ulama pesantren melakukan kontekstualisasi gagasan-gagasan teks asli yang, boleh jadi, di antaranya ada yang tak berkesesuaian dengan pemikiran mereka.

Kelima, pesantren menjadi basis sosio-intelektual pemikiran Islam di Indonesia. Dengan sumber-sumber keislaman yang kaya, para alumnus pesantren memiliki modal yang memadai untuk berbicara tentang Islam. Dan, dengan basis pengetahuan keislaman yang mereka peroleh di pesantren, pemikiran Islam yang dikembangkan oleh para intelektual Muslim santri ini memiliki pijakan yang kuat pada tradisi Islam yang berkembang dalam sejarah Islam, yang diwariskan di pesantren-pesantren. Mukti Ali, Munawir Syadzali, Nurcholish Madjid, dan Abdurrahman Wahid adalah contoh para intelektual Muslim yang pernah mengenyam pendidikan pesantren. Dengan basis keislaman yang kaya dari pesantren, mereka memiliki modal yang cukup untuk bicara tentang Islam.⁵⁸

Demikianlah, pesantren berkembang menjadi sistem pendidikan tersendiri yang khas, dengan kemampuan daya tahan yang unik. Cukup beralasan jika Wahid menyebut pesantren sebagai subkultur. Wahid mendasari pendapatnya dengan sejumlah kriteria: (1) keberadaan pesantren sebagai lembaga kehidupan yang menyimpang dari pola kehidupan umum di negeri ini, (2) terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren, (3) berlangsungnya proses pembentukan tata nilai tersendiri dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbolnya, (4) adanya daya tarik ke luar, sehingga memungkinkan

masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di masyarakat, dan (5) berkembangnya suatu proses saling mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya yang akan berkulminasi pada terbentuknya bila-nilai baru yang diterima kedua belah pihak.⁵⁹ Wahid menyebut tiga elemen utama yang menopang keberadaan pesantren sebagai subkultur: (1) pola kepemimpinan psantren yang mandiri dan tidak terkooptasi oleh negara, (2) kitab-kitab rujukan umum yang selalu digunakan dari berbagai abad, dan (3) sistem nilai yang digunakan adalah bagian dari masyarakat luas.⁶⁰

Penting dicatat di sini bahwa hampir semua pesantren yang didirikan di Indonesia merupakan hasil dari inisiatif masyarakat, sehingga pesantren memiliki basis kuat di tengah masyarakat. Meski tumbuh bersamaan dengan proses Islamisasi dan menggunakan simbol-simbol Islam, pesantren pada dasarnya merupakan produk budaya asli Indonesia. Selain itu, masing-masing pesantren mengalami pergulatan dan dinamika internal dalam rangka merespons dan melakukan penyesuaian-penesuaian terhadap perkembangan zaman. Maka, pesantren tumbuh menjadi insitusi pendidikan Islam yang berfungsi sebagai pusat pengajaran Islam, yang lebih memperlihatkan variasi ketimbang keseragaman.

Meski demikian, berdasarkan pada kurikulum dan model pendidikan yang diterapkan, pesantren di Indonesia setidaknya dapat diklasifikasikan ke dalam dua tipologi utama. *Pertama*, pesantren *salaf*, juga dikenal sebagai “pesantren tradisional”. Mayoritas pesantren di Indonesia masuk ke dalam kategori ini. Di pesantren *salaf*, hampir semua studi akademisnya merujuk ke kitab kuning (klasik). Pesantren *salaf* selanjutnya dapat dibagi ke dalam dua kelompok besar: (a) pesantren yang tidak menerapkan pendidikan formal, termasuk pesantren yang khusus dalam

tahfidz al-Qur'an (menghafal Alquran), dan (b) pesantren yang menerapkan pendidikan formal, baik madrasah maupun sekolah umum.

Kedua, pesantren *khalaf*, juga disebut "pesantren modern". Kata "modern" dalam konteks ini juga biasanya digunakan sebagai kata ganti "pesantren". Sebagai contoh, terdapat "Pondok Modern Darussalam" di Gontor, Ponorogo, Jawa Timur. Di pesantren *khalaf*, hampir semua pengetahuan akademisnya merujuk ke kitab modern yang ditulis oleh para ulama abad ke-20. dalam mengimplementasikan pendidikannya, pesantren *khalaf* menyebut institusi pendidikan mereka Kulliyatul Muallimin al-Islamiyah (KMI) atau Tarbiyatul Muallimin al-Islamiyah (TBI)—mereka tidak menggunakan nama "madrasah". Penggunaan nama-nama tersebut berkaitan dengan substansi sistem pendidikan tersebut yang juga memproduksi guru-guru agama Islam.

Penting dicatat bahwa pesantren modern berkontribusi penting dalam membangun fondasi baru bagi perkembangan pesantren di Indonesia. Karena dari rahim pesantren modern tersebut, kemudian lahir beragam varian baru pesantren yang merupakan ekstensifikasi dari pesantren modern. Selain itu, munculnya pesantren modern menjadi bukti keberhasilan pesantren dalam merespons tantangan-tantangan zamannya,⁶¹ dan beradaptasi dengan perkembangan dunia modern tanpa kehilangan sifat dasarnya sebagai pusat pendidikan Islam. Bukti paling nyata adalah pertumbuhan jumlah pesantren dan santrinya yang terus meningkat pesat secara kuantitatif, setidaknya selama tiga dekade terakhir abad ke-20. Pada tahun 1977, menurut data statistik Departemen Agama, jumlah pesantren di Indonesia mencapai sekitar 4.195, dengan jumlah santri sekitar 677.384 orang. Pada 1981, jumlah tersebut bertambah menjadi 5.661 pesantren dan total santri berjumlah 938.397. Pada 1985, angka

itu meningkat menjadi 6.239 pesantren dengan 1.084.801 orang santri. Di tahun 1997, terjadi lonjakan signifikan, di mana tercatat 9.388 pesantren dengan 1.770.768 santri. Pada 2002, angka tersebut meningkat tajam menjadi 14.067 pesantren dengan 3.149.374 santri.⁶² Jumlah tersebut terus meningkat. Berdasarkan data pada tahun 2006, tercatat sekitar 14.798 jumlah pesantren dan sekitar 3.464.334 orang santri.⁶³

Meningkatnya jumlah pesantren dan santrinya berlangsung seiring dengan peran penting ulama yang terus berlanjut sampai saat ini. Bukti paling nyata adalah fakta bahwa Muslim Indonesia terus-menerus memberikan dukungan dan kepercayaan yang besar kepada institusi ulama, seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Hasil survei Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada Januari 2006 menunjukkan peran dan posisi penting ulama tersebut. Mayoritas Muslim yang disurvei (71,7%) mengatakan bahwa mereka tak hanya familiar dengan, tapi juga mendukung (dengan mengatakan setuju dan sangat setuju dengan) aktivitas-aktivitas sosio-religius dan agenda-agenda NU. Setelah NU, persentase tinggi dukungan Muslim jatuh ke MUI (59,1%) dan organisasi Muslim reformis, Muhammadiyah (54,1%). Persentase dukungan ini sangatlah tinggi, jauh melebihi dukungan yang diberikan kepada apa yang disebut organisasi-organisasi Muslim radikal di Indonesia, yaitu Front Pembela Islam (FPI, 16,9%), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI, 11%), dan Hizbut Tahrir (3,3%).⁶⁴

Pesantren juga terus bertahan karena memang masyarakat Indonesia masih memandang agama sebagai sesuatu yang penting bagi kehidupan. Dengan demikian, para ulama menjadi rujukan penting umat dalam beragama. Dan pesantren, menjadi signifikan sebagai sumber utama bagi lahirnya para pemimpin agama, baik lokal maupun nasional. Fakta ini dibuktikan oleh survei PPIM

tahun 2004 yang menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia masih menganggap agama menjadi sesuatu yang penting bagi hidup mereka: 95,6% di antaranya percaya bahwa agama memberi mereka bimbingan, 95,9% datang kepada ustad atau kiai untuk meminta nasihat, dan 94,6% percaya pada apa yang ustad atau kiai katakan.

Peran strategis pesantren yang terus berlanjut di tengah-tengah Muslim Indonesia juga dapat dilihat dari peran penting ulama yang terus meningkat di tengah-tengah masyarakat Muslim Indonesia. Survei nasional PPIM UIN Jakarta tentang Islam dan Demokrasi (2004 dan 2006) membuktikan peran penting ulama tersebut. Dari survei 2004—dengan 1.880 responden Muslim dari hampir semua wilayah di Indonesia—sebanyak 44,6% responden mengatakan bahwa mereka cukup sering dan 42,6% mengatakan jarang mendatangi ulama untuk meminta bimbingan agama. Hanya 12,8% yang mengatakan tak pernah mendatangi ulama untuk tujuan yang seperti yang telah disebutkan. Persentase ini meningkat dari hasil survei 2006—with 850 responden dari wilayah-wilayah yang menjadi basis utama Muslim di Indonesia—menjadi 63,9% mengatakan sering, 32,3% mengatakan jarang, dan 3,9% responden mengatakan tidak pernah meminta bimbingan agama kepada ulama. Persentase yang tinggi tersebut juga dapat ditemukan pada tingkat kepercayaan responden terhadap ulama. Dari survei 2004, hampir semua responden (94,6%) cukup percaya (dengan sangat percaya [35,8%]) dengan perkataan ulama. Pada survei 2006, tingkat kerpercayaan ini meningkat sedikit menjadi 96,1% responden (36,5% mengatakan sangat percaya dan 59,6% mengatakan percaya) dengan perkataan ulama.

Lebih jauh, tingkat keyakinan yang tinggi terhadap ulama mengarahkan Muslim Indonesia untuk memberi kepercayaan yang

lebih kepada ulama dan organisasi-organisasi Islam daripada kepada institusi-institusi umum. Dari survei tahun 2004 dan 2006, tampak bahwa 78,6% dan 81,6% responden masing-masing mengatakan bahwa mereka memberi kepercayaan (dengan mengatakan selalu dan kadang-kadang percaya) kepada ulama (bahwa mereka akan menenangkan masyarakat). Tingkat kepercayaan yang tinggi ini masing-masing juga diberikan kepada organisasi-organisasi keagamaan seperti NU, di mana 70,5% dan 71,8% responden dalam masing-masing survei 2004 dan 2006 mengatakan rasa percaya mereka yang tinggi. Persentase ini melampaui tingkat kepercayaan yang Muslim berikan kepada institusi-institusi umum, yaitu 39,9% dan 48,6% untuk peresiden (bahwa mereka melakukan hal yang benar), 27,5% dan 16% untuk partai politik (bahwa mereka merepresentasikan kepentingan konstituennya), 38,7% dan 28,6% untuk anggota DPR (bahwa mereka melayani kepentingan masyarakat), dan 35,2% dan 19,3% untuk hakim (bahwa mereka mampu membuat keputusan yang adil).

Berdasarkan data-data statistik di atas, bukanlah tanpa alasan yang kuat untuk memasukkan ulama dan pesantren sebagai salah satu faktor utama yang berkontribusi bagi pembentukan Islam Indonesia di masa depan. Mengingat bahwa mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim, maka bentuk religiusitas ulama dan pesantren menjadi faktor yang menentukan dalam penciptaan gambaran sosio-politik Indonesia masa depan. Mempertimbangkan isu konsolidasi demokrasi dalam politik Indonesia mutakhir, ulama diharapkan berkontribusi pada penguatan proses ini. Karenanya, tidaklah berlebihan mengatakan bahwa ulama dan pesantren akan selalu terlibat, tentunya dengan cara mereka sendiri, dalam pembentukan Indonesia kini dan mendatang.

Pada titik inilah, pesantren dipercaya memiliki potensi besar dalam rekayasa sosial, sebagai bagian dari agen perubahan (*agent of change*). Inilah yang agaknya dilihat oleh M. Dawam Rahardjo ketika menegaskan bahwa pesantren berperan penting “baik sebagai ruang pendidikan maupun sebagai lembaga sosial yang bisa mempengaruhi perubahan-perubahan sosial dari berbagai segi”.⁶⁵ Potensi pesantren untuk pemberdayaan juga dikemukakan oleh Martin van Bruinessen, yang percaya bahwa dalam tubuh pesantren terkandung potensi penting bagi terwujudnya masyarakat *civil society*. Semabri menyetujui Martin, bagi Marzuki Wahid, modal utama yang dimiliki pesantren bagi pemberdayaan dan transformasi masyarakat adalah watak otentiknya yang cenderung menolak pemusatan (sentralisasi) dan posisinya di tengah-tengah masyarakat (pedesaan).⁶⁶

Sejak 1970-an, pesantren memang menarik perhatian banyak kalangan, terutama dalam kaitan dengan partisipasi. Menurut Dawam, fenomena itu dilatar oleh tiga faktor. *Pertama*, pembangunan memerlukan dukungan dari pesantren yang diperkirakan berakar pengaruhnya pada masyarakat. Dukungan itu, tidak harus ditujukan kepada pemerintah, tetapi terhadap program pembangunan itu sendiri. *Kedua*, pembangunan itu pada akhirnya adalah kegiatan dari masyarakat sendiri dan pemerintah hanya bersifat mendorong, memfasilitasi, melindungi, dan membina kegiatan masyarakat tersebut. *Ketiga*, dalam proses pembangunan yang berjalan cepat, terdapat kemungkinan besar, bahwa lembaga tradisional semacam pesantren tidak saja akan ketinggalan dalam perkembangan dan perubahan, tetapi juga akan terancam aksistensinya. Untuk itu diperlukan usaha penyelamatan dengan memperkuat fungsi-fungsi kelembagaan serta kemampuan swadayanya, mengingat lembaga seperti pesantren

bisa memberikan sumbangan yang besar terhadap perkembangan masyarakat, tak hanya sebatas di bidang pendidikan.⁶⁷

Pengalaman awal pemberdayaan masyarakat melalui pesantren, seperti yang diceritakan Dawam,⁶⁸ bermula pada tahun 1971, ketika Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) bersama dengan Majalah *Tempo* menyelenggarakan sebuah seminar mengenai partisipasi, dengan salah satu bahan pembahasannya adalah tentang peran pesantren. Seminar tersebut diikuti oleh sebuah studi ke beberapa pesantren di Jawa Barat, khususnya di Sukabumi dan Bogor untuk memperoleh gambaran umum.

Pada tahun 1972, dilakukan penelitian lapangan dengan metode observasi dan statistik-deskriptif terhadap delapan pesantren di Bogor untuk memperoleh gambaran tentang tentang potensi pesantren serta pola sikap kiai, ustad, santri, orang tua santri, dan anggota masyarakat terhadap pesantren dan peranannya. Penelitian ini diikuti oleh diskusi dan latihan dalam bidang pengembangan manajemen pesantren dan pengembangan unit usaha pesantren. Selain itu, para pemimpin muda pesantren diberi kesempatan mengadakan studi kunjungan ke beberapa pesantren besar di Jawa Barat dan Jawa Tengah untuk memperluas wawasan.

Dari penelitian, pelatihan, dan studi kunjungan tersebut, lahirlah gagasan untuk mengadakan sebuah seminar besar yang mengundang para kiai dari pesantren-pesantren besar, seperti Tebuireng, Jombang, Maskumambang, Gresik, Rembang, Pati, Cipasung, Darussalam Ciamis, dan Darul Falah Bogor. Pertemuan besar tersebut terlaksana berkat perantaraan Abdurrahman Wahid, yang waktu itu masih mengajar di Pondok Denanyar, Jombang.

Pada tahun 1980-an, Friedrich Nauman Stiftung (FNS), sebuah LSM dari Jerman yang banyak membantu pengembangan

pesantren, mengubah kebijakannya dalam membantu pengembangan pesantren. FNS membentuk organisasi pengembangan hubungan antara pesantren dan masyarakat yang terpisah dari LP3ES. Sebagai gantinya, FNS dan LP3ES kemudian mendirikan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) pada 18 Mei 1983 di Jakarta, yang sepenuhnya dikelola oleh kader-kader pesantren. Dalam perkembangannya, di bawah pengaruh Abdurrahman Wahid, P3M merekrut kader-kader baru yang berhaluan progresif, seperti Masdar F. Mas'udi dan K.H. Husein Muhammad, seorang ulama muda dari Cirebon.

Sejumlah pesantren yang terlibat dalam program-program pelatihan dan pengembangan awal yang dilakukan oleh LP3ES, di antaranya adalah Pesantren Al-Falak, Bogor, Jawa Barat dengan program pengembangan perikanan; Pesantren Pabelan, Magelang dan Pesantren Maslakul Huda, Pati, keduanya di Jawa Tengah, dengan program pengembangan masyarakat. Pabelan secara khusus menjalankan program penyediaan air bersih dengan teknologi pompa hidran kepada masyarakat; Pesantren Guluk-Guluk, Madura, Jawa Timur dengan program pengembangan irigasi; Pesantren Tebuireng dengan pengembangan perpustakaan; dan Pesantren Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat, dengan program pengembangan koperasi. Beberapa lembaga, seperti LP3ES dan FNS, kemudian P3M, dan ada pula Departemen Agama, Dian Desa, dan organisasi-organisasi nonpemerintah lain, baik dalam maupun luar negeri, terlibat dalam upaya pengembangan masyarakat melalui pesantren di masa-masa awal tersebut.

Akhirnya, harus diakui bahwa program pengembangan masyarakat oleh pesantren belum mencapai hasil yang memadai dibandingkan masalah-masalah mendesak yang dihadapi masyarakat di pedesaan. Selain keterbatasan kemampuan pesantren, hal tersebut juga dikarenakan kebijakan pembangunan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

nasional Indonesia yang kerap tidak memberi peluang bagi kemajuan masyarakat di pedesaan, basis geografis mayoritas pesantren di Indonesia. Bahwa pesantren sebagai agen perubahan sosial dalam konteks pembangunan nasional ternyata masih “jauh panggang dari api”, memang harus diakui. Namun, kita tak bisa menutup mata terhadap pencapaian dan keberhasilan sejumlah pesantren dalam pengembangan masyarakat di sekitarnya. Artinya, idealisasi pesantren sebagai agen perubahan bukanlah sebuah mitos. Pesantren tetap memiliki potensi besar bagi perubahan dan pengembangan masyarakat Indonesia kini dan mendatang.

PESANTREN DAN PENGUATAN CIVIC VALUES

Demikianlah, salah satu isu krusial yang berpusat pada tradisi pesantren adalah peran pentingnya yang tak hanya dalam membangun nilai-nilai Islam dan religiusitas Muslim, tetapi juga dalam pengembangan dan pemberdayaan masyarakat, seperti yang ditunjukkan oleh pengalaman Indonesia. Adalah dalam institusi pendidikan ini berlangsung proses diseminasi ajaran Islam dari generasi ke generasi, dan berlangsung reproduksi elit Muslim, ulama, dan intelektual Muslim, yang akan melanjutkan diseminasi ajaran Islam, yang akhirnya akan membentuk karakteristik Muslim Indonesia. Namun, secara bersamaan, pesantren melakukan transformasi sosial dengan menciptakan golongan santri dalam masyarakat dengan budaya, aspirasi, dan orientasi yang khas. Melalui pesantren pula, program-program pemberdayaan masyarakat dapat dijalankan, melalui berbagai usaha dan kegiatan dengan bekerjasama dengan pihak luar: sesama pesantren, pemerintah, dan swasta.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Secara keagamaan, komunitas pesantren dipercaya memiliki karakteristik yang moderat dan toleran, yang merupakan watak asli Islam di Nusantara selama berabad-abad. Namun, akibat masuknya pengaruh-pengaruh dari luar, sejarah Indonesia kontemporer mencatat munculnya sejumlah pesantren baru yang mendukung dan mengajarkan ajaran-ajaran yang konservatif dan eksklusif, bahkan ekstrimis-radikal. Selain pengaruh dari berkembangnya ideologi Islam transnasional sejak 1980-an, perkembangan ini merupakan hasil mobilisasi yang dilakukan kelompok-kelompok Islam militan yang banyak muncul setelah jatuhnya Orde Baru 1998. Munculnya sejumlah pesantren yang mengusung dan mengembangkan pemikiran Islam radikal, serta pesantren-pesantren baru yang memiliki hubungan dengan gerakan puritan Salafisme dan Wahabisme, memang terbukti dalam sejumlah penelitian. Dalam perkembangannya, ideologi-ideologi konservatif-puritan yang lebih dikenal dengan “Islamisme”, cenderung menggunakan kekerasan dalam aksi-aksinya. Karena kecenderungan itu, kelompok Islamis kemudian populer pula dengan nama “salafi-radikal”.

PPIM memiliki konsep yang besar terhadap munculnya Islamisme dalam arena sosio-politik Indonesia. Dalam satu dekade terakhir, ada banyak kejadian yang menodai imej Islam Indonesia yang moderat dan toleran. Apa yang disebut kelompok-kelompok Islam militan (seperti Front Pembela Islam [FPI], Laskar Jihad [LJ], dan Majelis Mujahidin Indonesia [MMI]), melakukan aksi-aksi ekstrem dalam usaha mencapai tujuan mereka, terutama dalam mengimplementasikan syariat Islam di Indonesia. Munculnya kelompok-kelompok ini adalah sebuah ancaman bagi konsolidasi demokrasi dan masyarakat sipil (*civil society*), yang mengalami perkembangan positif dalam satu dekade terakhir.

Meskipun kelompok-kelompok militan ini masih minoritas—sebagaimana ditunjukkan survei PPIM—mereka sangat vokal dalam mengartikulasikan dan mempromosikan ide-ide dan agenda-agenda mereka. Kelompok-kelompok militan tersebut sering menggunakan agama sebagai sumber utama legitimasi tindakan ekstrim dan aksi-aksi kekerasan mereka. Aksi-aksi ini kerap kali berkontradiksi dengan prinsip-prinsip dasar hak-hak asasi manusia dan kebebasan sipil. Pemahaman mereka terhadap Islam didasarkan pada penjelasan dan penafsiran yang tekstual dan kontekstual yang cenderung menegaskan pluralisme, sebuah spirit yang secara aktual sangat kuat dalam semua agama.

Penguatan *civic values* di pesantren-pesantren adalah bagian dari deradikal化asi kelompok-kelompok Islamis tersebut. Komunitas pendidikan Islam—orang-orang yang terlibat dalam proses pembelajaran Islam di pesantren—adalah sasaran utama dari proyek ini. Mereka akan memperoleh sejumlah program yang dimaksudkan sebagai implementasi misi dan tujuan proyek pengarusutamaan (*mainstreaming*) *civic values* di pesantren. Keterlibatan yang kuat dengan gagasan Islam moderat dan isu-isu kontemporer: nilai-nilai sipil dan demokrasi, pluralisme keagamaan, hak-hak asasi manusia, dan kesetaraan gender, adalah kunci bagi berkembangnya Islam moderat di Indonesia. Pesantren merupakan trasmiter paling penting bagi gagasan Islam moderat tersebut. Keterlibatan komunitas pendidikan Islam dengan isu-isu modern di atas akan membentuk sebuah atmosfer di mana Islam Indonesia dapat beradaptasi dan mengadopsi nilai-nilai dunia modern, tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang dianutnya. Dengan demikian, proyek penguatan *civic values* di pesantren menjadi bagian dari upaya memperkuat Islam moderat di Indonesia melalui pesantren.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

CATATAN

¹Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 44-60.

²A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," JSEAH, 2, II (1961), hal. 10-23. Dikutip oleh Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hal. 14.

³Nurcholish Madjid, "Tasawuf dan Pesantren," dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 104.

⁴Johns, "Sufism as a Category," hal. 15. Dikutip oleh Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 16.

⁵Terkait pesantren yang merupakan kombinasi madrasah dengan pusat kegiatan tarekat adalah salah satu bukti penting dari berkembangnya karakteristik dan kecenderungan neo-sufisme di Nusantara pada abad ke-17 dan 18, yang ditandai dengan saling pendekatan dan rekonsiliasi antara ulama yang berorientasi syariah dengan para sufi. Neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui, terutama dilepaskan dari kandungan metafisiknya atau kecenderungannya yang menyimpang, dan digantikan kandungannya oleh ortodoksi Islam. Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 119-120.

⁶Abdul Mun'im DZ menyebut bahwa pesantren merupakan institusi pendidikan Islam klasik di Indonesia, dari Aceh sampai Nusa Tenggara, yang muncul sejak abad ke-12, dengan berbagai nama seperti *dayah* (Aceh), *pondok* (Jawa Barat), *nyantren* (Madura), dan lainnya. Namun, Mun'im tak menunjukkan bukti-bukti kuat untuk mendukung argumennya tersebut. Lihat Abdul Mun'im DZ, "Pergumulan Pesantren dengan Masalah Kebudayaan," dalam Badrus Sholeh (ed), *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, LSAF, dan TAF, 2007), hal. 39.

⁷Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal. 34.

⁸C.C. Berg, "Indonesia", dalam H.A.R. Gibb (ed), *Whither Islam? A Survey of Modern Movement in the Moslem World*, (London: 1932), hal. 257. Dikutip dari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal. 18.

⁹M. Chatuverdi dan Tiwari, B.N., *A Practical Hindi-English Dictionary*, (Delhi: Rashtra Printers, 1970), hal. 627. Dikutip oleh Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal. 18.

¹⁰Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. 120-121.

¹¹Integrasi dan peran penting ulama di kerajaan pada masa prakolonial ini terlihat melalui institusi-institusi hukum yang dibangun di kerajaan, seperti *kadi* dan *syaikhul Islam* di Aceh dan Banten, atau

CIVIC VALUES DI INDONESIA

penghulu di Jawa, di mana ulama menduduki posisi utama. Lihat Jajat Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia," disertasi Ph.D, (Leiden: Universiteit Leiden, 2007), hal. 25-30.

²²Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 132

²³Jajat Burhanudin, "Mainstream Islam Indonesia," dalam Rizal Sukma dan Clara Joeowno, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: CSIS, 2007), hal. 13.

²⁴Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 136-137.

²⁵Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 154-155.

²⁶Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 155.

²⁷Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 49.

²⁸Burhanudin, "Mainstream Islam," hal. 14.

²⁹Abdurrahman Mas'ud, "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren," dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxi.

³⁰Nurchokish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences," dalam *Studia Islamika*, vol. 1, no. 1 (April-Juni), 1994, hal. 60.

³¹Giora Eliraz, "Distinctive Contemporary Voice: Liberal Islam Thought in Indonesia," dalam *Studia Islamika*, vol. 15, no. 3, 2008, hal. 400.

³²Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 155-156.

³³L.W.C. van den Berg, "Het Mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken," *TBG* 31 (1886): 518-9, sebagaimana dikutip oleh M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other visions (c. 1830-1930)*, hal. 70.

³⁴ Alex Soesilo Wijoyo, "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition," (Disertasi Ph.D, Colombia University, New York, 1997), hal. 36-45, sebagaimana dikutip Burhanudin, "Mainstream Islam," hal. 13-14

³⁵ Burhanudin, "Mainstream Islam," hal. 14

³⁶ Mengenai pengertian santri secara khusus sebagai murid atau pelajar pesantren, lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 18-55. Lihat pula Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta Pustaka Jaya, 1981), hal. 268, catatan kaki 1. Sementara terminologi santri sebagai satu kelas sosial, terutama sekali dipopulerkan oleh Clifford Geertz melalui penelitiannya di Mojokuto (1953-1954), yang membagi masyarakat Jawa dalam tiga varian sosio-kultural yang terkenal: *abangan*, *santri*, dan *priyayi*. Abangan mewakili suatu titik berat pada aspek animistik dari seluruh sinkretisme Jawa dan secara luas berkaitan dengan unsur petani di kalangan penduduk; santri mewakili suatu penekanan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

pada aspek-aspek Islam dari sinkretisme di atas dan pada umumnya berkaitan dengan unsur dagang (juga unsur-unsur tertentu dalam kelompok petani); dan priyayi menekankan aspek-aspek Hinduistik dan berkaitan dengan birokrasi. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi, Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta Pustaka Jaya, 1981), hal. 8.

²⁷ Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 122.

²⁸ Burhanudin, "Mainstream Islam," hal. 25.

²⁹ M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other visions (c. 1830-1930)*, (Singapore: National University, 2007), hal. 254. Salah seorang sarjana yang juga menggunakan kategori *putih-abangan* ini adalah Deliar Noer. Menurutnya, *putih* adalah mereka yang taat beragama, mendapatkan pelajaran di sekolah agama, dan umumnya hidup berdekatan dengan masjid dalam wilayah yang disebut *kauman*. Sementara *abangan* adalah mereka yang mengaku beragama Islam, namun kurang memperhatikan ibadah wajib. Mereka membatasi soal ritual Islam hanya pada peristiwa-peristiwa penting dalam hidup, seperti kelahiran, akil-baligh (disamakan dengan waktu berkhitan), menikah, dan meninggal dunia, di mana mereka meminta bantuan golongan putih untuk menyelenggarakan upacara-upacara tersebut. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 23.

³⁰ Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta pada tanggal 18 November 1912 oleh Kiai Haji Ahmad Dahlan, atas saran murid-muridnya dan beberapa anggota Budi Utomo. Maksud pendiriannya adalah menyebarkan ajaran Nabi Muhammad kepada penduduk bumiputera dan memajukan agama Islam. Untuk mencapai tujuan tersebut, Muhammadiyah bermaksud mendirikan lembaga-lembaga pendidikan, mengadakan rapat-rapat dan tabligh di mana dibicarakan masalah-masalah Islam, mendirikan wakaf dan masjid serta menerbitkan buku, brosur, surat kabar dan majalah. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 84-86.

³¹ Persatuan Islam didirikan di Bandung pada permulaan tahun 1920-an—sebagian berpendapat tahun 1923—dan berasal dari pertemuan yang bersifat kenduri (*slametan*). Dua orang di antara para pendirinya adalah Haji Zamzam dan Haji Muhammad Junus. Keduanya adalah pedagang yang memiliki minat yang besar terhadap Islam. Maksud pendirian organisasi ini adalah untuk menegakkan akidah Islam yang lebih sesuai dengan dasar-dasar yang diajarkan oleh Alquran dan Sunnah, dan untuk meningkatkan kegiatan dakwah. Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reforms in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project, Cornell University), hal. 15, seperti dikutip

oleh Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 21-22. Persis tak terlalu berminat pada pendirian banyak cabang atau menambah sebanyak mungkin anggota. Pendirian cabang hanya bergantung pada inisiatif peminat, bukan dari pimpinan pusat. Perhatian Persis lebih tertuju pada penyebaran gagasan melalui pertemuan umum, tabligh, khutbah, kelompok studi, pendirian sekolah, dan penerbitan pamflet, majalah, serta kitab. Lihat Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 97.

³² Sarekat Islam didirikan di Solo pada 11 November 1912. Sarekat Islam merupakan perkembangan dari organisasi yang semula bernama Sarekat Dagang Islam. Sebuah organisasi dagang yang menjadi benteng kaum pedagang pribumi dari orang-orang China dan para bangsawan, yang didirikan di Solo oleh Kiai Haji Samanhoeeddhi, M. Asmodimedjo, M. Kertotaruno, M. Sumowerdojo, dan M. Haji Abdulradjak. Anggaran dasar pertama Sarekat Islam, bertanggal 11 November 1911, dirumuskan oleh Raden Mas Tirtoadisurjo. Ia adalah lulusan OSVIA, sekolah administrasi pemerintah Belanda. Tirtoadisurjo kemudian menerbitkan majalah *Medan Prijaji* di Bogor yang terbit pertama pada tahun 1906. Ia juga mendirikan organisasi dagang bernama Sarekat Dagang Islamiyah di Bogor pada tahun 1911. Menurut Tirtio, alasan pendirian Sarekat Islam adalah bahwa "Tiap-tiap orang mengetahuilah bahwa masa yang sekarang ini dianggapnya zaman kemajuan. Haruslah kita berhaluan: janganlah hendaknya mencari kemajuan itu cuma dengan suara saja. Bagi kita kaum Muslimin adalah dipikulkan wajib juga akan turut mencapai tujuan itu, dan oleh karenanya, maka telah kita tetapkanlah mendirikan perhimpunan Sarekat Islam". Lihat Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 115-117.

³³ Burhanudin, "Mainstream Islam," hal. 25-30.

³⁴ Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 190.

³⁵ Dalam konstitusi Muhammadiyah disebutkan bahwa organisasi ini merupakan gerakan Islam dan dakwah amar makruf nahi munkar, berdasarkan Alquran dan sunnah, demi terwujudnya masyarakat utama, adil, makmur, dan diridhai Allah. Lihat Mukaddimah, Anggaran Dasar, Matan Keyakinan, dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah dalam situs resminya, <http://www.muhammadiyah.or.id>.

³⁶ Corak puritan Muhammadiyah tampak dari tujuan gerakan ini untuk memurnikan doktrin Islam di Indonesia dari pengaruh budaya lokal, mereformulasi doktrin Islam sesuai dengan kemajuan pemikiran modern, memperbarui pendidikan Islam, dan membela Islam dari berbagai serangan dan ancaman pihak luar. Muhammadiyah merupakan representasi kaum pembaharu atau *kaum muda*,

CIVIC VALUES DI INDONESIA

yang berpegang teguh pada prinsip ijtihad dan semangat pemurnian. Atas dasar inilah, *kaum muda* mengecam sikap taklid dalam beragama, atau menyandarkan diri pada ulama, serta praktik-praktik bidah dan khurafat dalam agama, yang lazimnya dilekatkan sebagai karakteristik kelompok tradisionalis atau *kaum tua*. Lihat Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 125-126.

³⁷ Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 22.

³⁸ Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 215.

³⁹ Didirikan di Surabaya pada 1926, Nahdlatul Ulama bermula dari Komite Hijaz yang dibangun dengan dua maksud: mengimbangi Komite Khilafah yang jatuh ke tangan kaum pembaru; dan bersatu kepada Ibnu Sa'ud, penguasa baru di Arab, agar kebiasaan beragama secara tradisional dapat dipertahankan. Runtuhnya Kekhalifahan Turki Usmani pada 1924 menimbulkan kebingungan di dunia Islam. Kaum Muslim Indonesia tak hanya menaruh minat pada soal ini, tapi juga merasa harus terlibat untuk mendiskusikannya. Mesir berinisiatif untuk mengadakan kongres tentang khilafah tersebut, dan sebagai sambutan atas inisiatif itu, dibentuklah Komite Khilafah di Surabaya pada 4 Oktober 1924 dengan ketua Wondoamiseno (Sarekat Islam) dan K.H. Abdul Wahab Hasbullah. Dalam Kongres Al-Islam ketiga di Surabaya pada Desember 1924, diputuskan untuk mengirim delegasi ke Kairo, terdiri dari Surjopranoto (Sarekat Islam), Haji Fachroddin (Muhammadiyah), dan K.H. Abdul Wahab Hasbul-lah dari kalangan tradisi. Kongres di Kairo ditunda. Sementara di Mekkah, Ibnu Sa'ud berhasil merebut kekuasaan. Ibnu Sa'ud kemudian mengundang umat Islam Indonesia untuk menghadiri kongres di Mekkah. Undangan tersebut didiskusikan dalam Kongres Al-Islam keempat di Yogyakarta, 21-27 Agustus 1925, dan Kongres Al-Islam kelima di Bandung, 6 Februari 1926. Pada Kongres di Bandung, Wahab Hásbullah atas nama golongan tradisi mengusulkan agar kebiasaan-kebiasaan agama seperti membangun kuburan, membaca doa seperti *dala'il al-khairat* (doa yang berasal dari mistikus Afrika Utara abad ke-15, al-Jazuli), dan ajaran mazhab dihormati oleh pemimpin Arab yang baru, di Mekkah dan Madinah. Usul tersebut tak disambut baik oleh Kongres. Maka, Wahab Hasbul-lah dan para pendukungnya keluar dari Komite Khilafah dan kemudian mengadakan rapat-rapat dengan ulama *Kaum Tua*, dari Surabaya, Semarang, Pasuruan, Lasem, dan Pati, untuk membentuk suatu panitia yang disebut Komite Hijaz. Komite inilah yang kemudian diubah menjadi Nahdlatul Ulama pada sebuah rapat di Surabaya pada 31 Januari 1926. Lihat Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 242-243.

⁴⁰ Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 253.

⁴¹ Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 253-254.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

⁴² Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 126.

⁴³ Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 218.

⁴⁴ Burhanudin, "Mainstream Islam," hal. 29.

⁴⁵ Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 219.

⁴⁶ *Ruwahan* berasal dari Ruwah, nama Jawa untuk bukan kedelapan dalam kalender Islam, Sya'ban. Juga, lazim dikaitkan dengan kata Arab, *ruh* (jamak: *arwah*), yang berarti jiwa, nyawa, atau ruh. Sebagaimana terlihat dari namanya, orang-orang Jawa menandai bulan Sya'ban sebagai salah satu periode penting di mana mereka melaksanakan ritual khusus untuk mengingat kematian, sebuah praktik yang berakar dalam budaya Jawa. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 142.

⁴⁷ *Sura* digunakan untuk menyebut hari kesepuluh bulan Muharram, bulan pertama kalender Islam. *Sura* merupakan perayaan untuk menghormati Hasan dan Husain, anak dari Ali bin Abi Thalib dan cucu dari Nabi Muhammad. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 143.

⁴⁸ *Maulud* adalah perayaan kelahiran Nabi Muhammad pada tanggal 12 Rabiul Awwal, bulan ketiga kalender Islam. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 143.

⁴⁹ *Haul* adalah ritual yang dijalankan setahun sekali untuk memperingati orang yang meninggal. Namun, *haul* umumnya diselenggarakan untuk memperingati tokoh-tokoh Muslim, khususnya para ulama, lebih khusus lagi ulama pendiri pesantren dan para pemimpin Nahdlatul Ulama. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 228-229.

⁵⁰ *Ziyarah kubur* berarti mengunjungi kuburan, dan umumnya dibolehkan untuk mengingatkan para pengunjungnya akan kematian. Dalam tradisi pesantren, ziarah menunjukkan hubungan ulama-santri, di mana para santri percaya terhadap *karama* dan *baraka* para ulama, yang dapat memperantara berkah Tuhan. Maka, mengunjungi makam para ulama, juga wali, diyakini akan mengantarkannya pada berkah dari Tuhan. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 229.

⁵¹ *Tawassul* adalah praktik berdoa kepada Tuhan melalui permohonan dari orang-orang yang dicintai-Nya. *Tawassul* didasarkan pada keyakinan bahwa Nabi, para wali, dan para ulama, hidup atau mati, dapat mempertantai komunikasi dengan Tuhan. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 230.

⁵² Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 144, 228-230

⁵³ Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 88.

⁵⁴ Menurut bahasa, *syarh* didefinisikan juga sebagai gagasan pembuka, pengembangan, penjelasan, dan akhirnya komentar dari sebuah teks asli, yang diakui sebagai sumber asli ajaran Islam, di

CIVIC VALUES DI INDONESIA

mana kedaulatan berlaku dan mendominasi. Komentar-komentar *syarh* berfungsi sebagai elaborasi interpretatif dari teks asli (*matn*). Elaborasi tersebut penting untuk mentransformasikan dan mengkontekstualisasikan diskursus intelektual Islam dan bagi pembentukan kehidupan keagamaan Muslim. Karenanya, *syarh* menjadi “pokok konstruksi diskursif internal. Lihat C. Gilliot, “*Sharh*,” dalam *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1997), hal 317, dan Brinkley Messick, *The calligraphic state: Textual domination and history in a Muslim society*, (Berkeley etc.: University of California Press, 1996), hal. 34. Keduanya dikutip oleh Burhanudin, “*Islamic Knowledge*,” hal. 88-89.

⁵⁵ Salah seorang ulama Indonesia yang banyak menulis kitab *syarh* adalah Nawawi Banten. Lahir di Tanara, Banten, nama aslinya adalah Muhammad bin Umar Nawawi al-Jawi al-Bantani. Dia berasal dari keluarga pemimpin agama. Ayahnya, Umar bin ‘Arabi, adalah seorang penghulu di Tanara, yang diangkat oleh Belanda. Nawawi datang ke Mekkah pada 1828 ketika dia berumur 15 tahun, setelah sebelumnya selama beberapa tahun dia belajar Islam dengan beberapa ulama di Jawa. Seperti pendatang lain di Jawa, Nawawi pertama kali belajar pada ulama Jawi yang tinggal di sana, di antaranya adalah Syeikh Abdul Ghani dari Bima, sebuah pustau di Sumbawa, Syekh Ahmad Khatib dari Sambas di Kalimantan, dan Syekh Ahmad bin Zaid, seorang syekh-haji untuk kontingen haji dari Solo, Jawa Tengah. Selain itu, dia juga belajar Islam dari ulama Arab seperti Yusuf Sumbulaweni, Nahrawi, dan Abdul Hamid al-Daghestani. Nawawi Banten memiliki tempat khusus dalam tradisi intelektual di pesantren. Kitab-kitabnya populer, dan menjadi sumber pembentukan diskursus Islam yang berbasis di pesantren. Di antara karya-karya Nawawi Banten tersebut, terdapat kitab-kitab yang merupakan *syarh* dari sejumlah kitab asli berbahasa Arab. Beberapa contohnya adalah: *Tijan al-Darari* yang merupakan komentar atas *Risala fi al-Tawhid* karya Ibrahim al-Bajuri (wafat 1861), *Fath al-Majid* yang merupakan komentar atas *al-Durr al-Farid* karya Syekh Nahrawi, dan *Nur al-'alam* yang merupakan komentar atas *Aqida al-'Awam* karya Syeikh Marzuqi. Lihat Alex Soesilo Wijoyo, “Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition”, (Dissertasi Ph.D, Columbia University, New York, 1997), hal. 72-73 dan C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, (Leiden: E.J. Brill, 1931), hal. 268-9), seperti dikutip oleh Burhanudin, “*Islamic Knowledge*,” hal. 75, 89-90.

⁵⁶ Tentang peran pesantren sebagai *cultural maintenance*, lihat Mas'ud, “Memahami Agama Damai,” dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxii.xiii.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

⁵⁷ Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism," hal. 59.

⁵⁸ M. Syafii Anwar, "The Clash of Religio-Political Thought: The Contest Between Radical-Conservative Islam and Progressive-Liberal Islam in Post-Soeharto Indonesia," dalam T.N. Srinivasan, *The Future of Secularism*, (New Delhi: Oxford University Press, 2007), hal. 217.

⁵⁹ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 40.

⁶⁰ Abdurrahman Wahid, "Pesantren Masa Depan", dalam Marzuki Wahid, Suwendi, dan Saefuddin Zuhri, (ed.), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hal. 14.

⁶¹ Abdurrahman Wahid, "Pesantren Masa Depan", dalam Marzuki Wahid, Suwendi, dan Saefuddin Zuhri, (ed.), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hal. 19.

⁶² Data tentang jumlah pesantren tersebut didasarkan pada laporan Departemen Agama RI. Lihat Departemen Agama RI, *Data Potensi Pondok Pesantren Seluruh Indonesia Tahun 1997* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1997), dan *Daftar Pondok Pesantren Seluruh Indonesia, 2003-2004* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2004). Seperti dikutip oleh Jajat Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia," disertasi Ph.D, (Leiden: Universiteit Leiden, 2007), hal. 2.

⁶³ Amin Haedari, *Transformasi Pesantren: Pengembangan Aspek Pendidikan, Keagamaan, dan Sosial*, (Jakarta: LeKDIS dan Media Nusantara, 2006), hal. 33.

⁶⁴ Survei LSI dilaksanakan pada 23-27 Januari 2006 dengan 1.200 responden dari semua provinsi di Indonesia. Data dikutip dari Jajat Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia," disertasi Ph.D, (Leiden: Universiteit Leiden, 2007), hal. 2.

⁶⁵ M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 54.

⁶⁶ Marzuki Wahid, "Pesantren di Lautan Pembangunanisme: Mencari Kinerja Pemberdayaan," dalam Marzuki Wahid, Suwendi, dan Saefuddin Zuhri, (ed.), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hal. 147-148.

⁶⁷ M. Dawam Rahardjo, ed., *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), hal. xii-xiii.

⁶⁸ Sumber utama sejaran pemberdayaan masyarakat melalui pesantren ini adalah Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren*, hal. xiii-

CIVIC VALUES DI INDONESIA

xvi, dan Rahardjo, "Pesantren dan Perubahan Sosial", dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xi-xv.

•

BAB 4

Memperkenalkan *Civic values* di Pesantren dan Madrasah

Pesantren sering dilihat sebagai institusi pendidikan Islam yang paling klasik, tradisional dan juga konservatif. Identik dengan kajian keislaman klasik, literatur yang digunakan dan diajarkan banyak berasal dari kitab-kitab klasik, atau yang lebih dikenal dengan kitab-kitab kuning. Literatur ini ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan ditulis pada masa pertengahan Islam, meliputi berbagai kajian Islam, seperti tajwid, tafsir, hadis, fikih, nahwu dan sharaf, tarikh Islam dan akhlak. Namun, dari sekian kajian, fikih merupakan esensi dari kajian di pesantren.¹ Hal ini menunjukkan kecenderungan ubudiyah yang dikembangkan di pesantren sangat kuat dibanding materi-materi lainnya. Mengkaji Islam adalah mengkaji ibadah, demikian pemahaman yang umum dikembangkan selama ini. Yang lebih memprihatinkan adalah kajian fikih sosial hampir dilupakan; jual beli, toleransi, dan pemberdayaan masyarakat adalah materi-materi keagamaan yang sangat jarang diajarkan. Walaupun diajarkan, materi-materi

CIVIC VALUES DI INDONESIA

itu hanya dikupas secara sekilas. Karena itu, tidak mengherankan jika kepekaan pesantren pada aspek sosial masih rendah dan menjadi gejala umum pesantren di Nusantara. Dalam mempertahankan cara seperti ini, maka pesantren disebut sebagai pesantren tradisional atau *salafi*.

Selain pesantren yang bercorak tradisional dan *salafi* ini, terdapat juga pesantren yang dikategorikan sebagai pesantren modern atau *khalaf*. Kriteria modern biasanya diletakkan pada sistem pembelajaran (sistem klasikal) dan juga pada materi yang diajarkan, seperti materi bahasa Inggris, dan materi umum lainnya. Namun demikian, kuantitas dari pesantren *khalaf* ini jauh lebih sedikit dibanding dengan pesantren *salaf*.

Kehadiran pesantren *khalaf* menjadi perpaduan antara modernitas dan tradisional sistem pendidikan. Ditengarai karena lemahnya pesantren *salaf* dalam mengembangkan sistem pendidikan pesantren, maka pesantren *khalaf* atau modern hadir. Pesantren ini biasanya kuat dalam mengadopsi model-model pendidikan yang berpedoman pada kurikulum terpadu dan metode pembelajaran yang aktif dan menyenangkan.

Salah satu langkah untuk memperkenalkan *civic values* di pesantren adalah memperkuat pengetahuan dan keterampilan guru-guru, pimpinan pondok pesantren, kepala sekolah, tokoh masyarakat, aktivis siswa, dan nyai pimpinan pesantren. Langkah ini dipilih sebagai upaya komprehensif bagaimana nilai-nilai keadilan (*civic values*) bisa menjadi bagian penting pengembangan pesantren. Dari hasil assessment yang diperoleh di lingkungan pesantren di Jawa dan luar Jawa, pesantren secara umum mengalami kendala dalam empat hal: (1) Pengembangan Kurikulum; (2) jaringan pesantren (*networking*); (3) akses yang baik dan efektif kepada sumber-sumber di luar madrasah dan pesantren; dan (4) pendidikan partisipatif dan berbasis masyarakat.

Keempat aspek di atas merupakan sisi-sisi kelemahan pesantren secara umum. Pengembangan kurikulum misalnya tidak berpatokan pada visi dan misi pesantren. Atau paling tidak, kurikulum yang ada tidak dikembangkan sesuai dengan potensi pesantren secara nyata. Sehingga pesantren terkesan mengikuti arus tren pendidikan di luar pesantren seperti madrasah atau pesantren lainnya tanpa menyesuaikan dengan kondisi nyata pesantren. Karena itu, mutu alumni pesantren tidak memiliki ciri khas atau keunggulan yang distingtif dari pesantren lainnya. Di samping itu, kurikulum pesantren masih dipahami sebagai mata pelajaran yang diajarkan di kelas. Materi lebih sering mengajarkan aspek-aspek kognitif, sementara afektif dan psikomotorik kurang mendapat perhatian yang berarti. Masalah ini diperparah oleh kualitas guru yang rendah dan kemampuan *leadership* kepala sekolah. Dalam mengajarkan mata pelajaran kelas, guru lebih cenderung indoktrinasi, mengabaikan belajar aktif yang bisa mendorong berkembangnya potensi siswa. Kelemahan pesantren juga terdapat pada jaringan (*network*) dengan lembaga lain seperti pemerintah, swasta, bisnis, LSM, dan orang tua. Pesantren tidak bisa mengembangkan sumber dayanya yang bisa diberdayakan secara optimal.

Sementara itu, Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN) No. 20/2003 telah dengan tegas menempatkan sistem pendidikan Islam sebagai komponen utama sistem pendidikan nasional. Dengan UUSPN baru tersebut, pendidikan Islam bukan hanya telah dipandang sederajat melainkan sekaligus memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan pelbagai bentuk institusi pendidikan umum lainnya. Pesantren yang dulu sering terabaikan dan dipandang berada di luar sistem pendidikan nasional, saat ini telah secara terbuka bisa diakui bahkan disamakan dengan sekolah-sekolah formal. Kendati demikian, pesantren masih tetap

dalam kondisi yang jauh berbeda dengan lembaga-lembaga pendidikan umum lainnya. Kebutuhan fisik dan non-fisik sekolah umum lebih banyak didukung oleh pemerintah; sementara pesantren lebih banyak dibiarkan mencari sendiri. Akibatnya, pemberian kesempatan yang sama kepada alumni pesantren untuk bersaing memasuki perguruan tinggi umum dan lapangan kerja jelas tidak cukup, karena alumni lembaga pendidikan Islam ini tetap tidak bisa bersaing dengan lulusan sekolah umum.

Perkembangan ini jelas merupakan tantangan dan sekaligus peluang baru bagi pesantren untuk terus berbenah guna meningkatkan kualitas dan kapasitas kelembagaannya. Perkembangan ini telah melahirkan kebutuhan yang lebih jelas akan pentingnya membangun kerjasama pengembangan pendidikan Islam antara pelbagai komponen dan tingkatan pendidikan Islam yang ada (mulai dari madrasah semua tingkat, pesantren, dan perguruan tinggi Islam).

Kerjasama ini akan memperluas kapasitas dan peranan pelbagai jenis pendidikan Islam dalam rangka pengembangan masyarakat. Sudah demikian jelas diketahui bahwa penerima manfaat langsung dari kehadiran pesantren, madrasah, dan UIN/IAIN/STAIN mayoritas adalah masyarakat Muslim yang secara ekonomi tergolong miskin. Dari sisi asal-usul, mereka juga umumnya dari pedesaan yang masih menaruh kepercayaan besar pada institusi pendidikan keagamaan. Bagi kelompok miskin pedesaan (sekarang bahkan mencakup kelompok masyarakat miskin perkotaan juga), madrasah dan pesantren adalah institusi pendidikan dasar yang paling mungkin menampung dan sekaligus memberi kesempatan mereka untuk memperoleh pendidikan formal. Lembaga pendidikan seperti UIN/IAIN/STAIN juga adalah lembaga yang paling banyak memfasilitasi pendidikan tinggi bagi kalangan miskin, pedesaan, dan berlatar belakang

pesantren dan madrasah. Dengan demikian, secara umum, lembaga-lembaga pendidikan Islam ini merupakan jantung penggerak perubahan dan pengembangan masyarakat Muslim di Indonesia.

Perubahan besar yang terjadi pada beberapa IAIN yang ditingkatkan statusnya menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) menyajikan tantangan baru bagi pesantren. Beberapa IAIN yang telah menjadi UIN adalah UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta; UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta; dan UIN Malang. Berbeda dengan IAIN, UIN memberi layanan pendidikan yang jauh lebih kompleks, bukan hanya bidang-bidang keilmuan keislaman, melainkan juga bidang sains, ekonomi, kedokteran, pertanian, dan ilmu-ilmu sosial. Pertanyaan penting yang layak diajukan adalah, sejauhmana alumni pesantren memiliki kemampuan untuk bersaing dan masuk pada bidang-bidang ilmu non-keislaman tersebut.

Dari dua kali keterlibatan UIN Jakarta dalam Seleksi Penerimaan Mahasiswa Baru (SPMB) nasional, tampak bahwa alumni pesantren dan madrasah Aliyah masih kesulitan bersaing memasuki fakultas-fakultas ilmu umum. Ini bisa dilihat dari kecilnya persentase lulusan Madrasah Aliyah yang bisa diterima di Fakultas Sains dan Teknologi (kurang dari 15%); Fakultas Ekonomi dan Ilmu Sosial (kurang dari 20%) dan Fakultas Kesehatan Masyarakat dan Kedokteran (kurang dari 10%). Padahal, jika mereka mampu bersaing dan masuk, maka hal ini selain akan memelihara dan memperkuat hubungan emosional antara UIN dengan madrasah dan pesantren, juga akan memberi kesempatan penguatan sumber daya manusia alumni pesantren dan madrasah yang akan mampu berkiprah di luar lapangan keagamaan. Kenyataan ini menyadarkan kita bahwa kerjasama yang erat antara pelbagai komponen pendidikan Islam, khususnya UIN/ IAIN/ STAIN

CIVIC VALUES DI INDONESIA

dengan Madrasah dan pesantren dalam rangka pemberdayaan kelembagaan, perbaikan kualitas pendidikan, dan sumber daya kependidikannya, adalah suatu langkah strategis yang harus terus ditingkatkan.

Secara umum, program ini bertujuan untuk meningkatkan kerjasama antarberbagai komponen pendidikan Islam dalam rangka pengembangan kelembagaan, peningkatan kualitas sumber daya, dan layanan pendidikan. Ada lima kelompok yang ditargetkan, yaitu para kiai/nyai, para tokoh masyarakat yang mempunyai hubungan dengan pesantren, para kepala madrasah, guru-guru agama, dan para siswa. Kenapa kelompok ini dipilih sebagai target sasaran pelatihan, karena kelima kelompok ini merupakan pemegang peran kunci dalam pengembangan pesantren dan madrasah. Sehingga, dengan posisi yang disandangnya, mereka diharapkan bisa tampil sebagai agen penguatan *civic values* tidak hanya di lingkungan pesantren dan madrasah, tapi juga di lingkungan masyarakat secara lebih luas.

Secara khusus, program ini terarah pada penguatan madrasah dan pesantren pada aspek-aspek: 1) sistem nilai dan sikap yang bisa mangakomodasi tantangan yang dihadapi; 2) manajemen dan administrasi pendidikan; 3) pengayaan sumber-sumber dan bahan ajar; 4) penguatan jaringan kerjasama dengan pihak-pihak luar; 5) pengembangan kurikulum dan metodologi pengajaran; dan 6) peningkatan partisipasi masyarakat.

IMPLEMENTASI PROGRAM

Program ini dirancang dan dilaksanakan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, bekerjasama dengan Pusat Kajian

Dinamika Agama, Kebudayaan dan Masyarakat (PUSKADIBUMA) Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Tujuan program ini adalah untuk memperkuat keterlibatan perguruan tinggi agama Islam dalam rangka pengembangan pendidikan Islam, khususnya madrasah dan pesantren di enam provinsi (Sumatera Selatan, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, dan Nusa Tenggara Barat). Program ini diharapkan bisa menghasilkan kerjasama yang lebih erat antara pelbagai komponen pendidikan Islam di Indonesia (Madrasah, Pesantren, UIN/IAIN/STAIN) dalam rangka peningkatan kualitas, pengembangan kelembagaan dan penguatan sumber daya pendidikan agar pada gilirannya bisa memberi kontribusi terhadap pendidikan nasional dengan kualitas sejajar atau lebih baik dari lembaga-lembaga pendidikan lainnya. Penyelenggaraan program yang didukung oleh Kedutaan Besar Denmark di Jakarta ini berlangsung mulai Oktober 2004 hingga September 2007, dan kemudian diteruskan di bawah koordinasi The Asia Foundation dari akhir 2007 hingga akhir 2009.

Program ini bekerjasama dengan tak kurang dari 180 pesantren yang tidak memiliki madrasah, 180 pesantren yang memiliki madrasah, dan 180 Madrasah Aliyah di pesantren. Kegiatan pememberdayaan yang lebih banyak dilakukan dalam bentuk *training* dan *workshop (halaqah)* melibatkan sebanyak 1080 orang, terdiri dari 180 orang kiai/nyai dari pesantren yang tidak memiliki madrasah, 180 kiai/nyai dari pesantren yang memiliki madrasah, 180 kepala Madrasah Aliyah, 180 guru mata pelajaran agama Islam di Madrasah Aliyah, 180 orang tokoh masyarakat di lingkungan pesantren yang tidak memiliki madrasah, dan sebanyak 180 orang aktivis siswa Madrasah Aliyah.

Kegiatan yang akan dilakukan dalam program ini adalah *halaqah (workshop)* dan pelatihan. *Halaqah* merupakan kegiatan

yang akan dilaksanakan bersama dengan kiai/nyai dan tokoh-tokoh masyarakat. *Halaqah* akan membahas beberapa isu pokok berkaitan dengan usaha pengembangan kelembagaan, keislaman, dan respon lembaga pendidikan Islam terhadap tantangan masyarakat mutakhir (seperti kemajemukan budaya, toleransi, dan partisipasi umat Islam), dan penguatan jaringan kerjasama pengembangan. Kegiatan pelatihan akan dilaksanakan bersama kepala madrasah, pengelola administrasi pesantren dan madrasah, para guru agama di Madrasah Aliyah, dan murid-murid kelas tiga Madrasah Aliyah. *Training* akan mencakup aspek manajemen dan administrasi pendidikan, pengayaan sumber-sumber dan bahan ajar, pengembangan kurikulum, dan metodologi pengajaran.

Materi kegiatan mencakup pemahaman Islam progresif di madrasah dan pesantren, inseminasi *civic values* dalam komunitas madrasah dan pesantren, penguatan lembaga dalam hal keterampilan manajemen, penggalian dana (*fundraising*) dan membangun jaringan (*networking*). Tujuan kegiatan ini adalah untuk menginternalisasikan *civic values* ke dalam sistem lembaga pendidikan Islam (pesantren dan madrasah) guna mengadakan perubahan. Kegiatannya difokuskan pada bagaimana membangun sebuah pesantren dan madrasah yang telah di-*mainstream*-kan. Isu-isu keagamaan akan disentuh melalui materi-materi ini. Ada lima kelompok yang ditargetkan, yaitu para kiai/nyai, para tokoh masyarakat yang mempunyai hubungan dengan pesantren *salaf*, para kepala madrasah, guru-guru agama, dan para siswa. Kurikulum ini dikembangkan sedemikian rupa supaya dapat memenuhi kebutuhan tiap kelompok. Secara umum, materi pelatihan dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu tentang Islam, *civic values*, *managerial skill*, dan *networking*.

Islam Kaffah

Paket Islam mencakup kontekstualisasi Islam, mengembalikan batasan-batasan ‘ilmu Islam’, Islam interdisipliner, pembacaan baru pada sumber-sumber dan tradisi keislaman, konstruksi sosial Islam, dan Islam progresif. Dalam konteks Islam interdisipliner, tidak hanya merujuk pada penggunaan pengetahuan yang menjadi bagian dari tradisi Islam atau yang dihasilkan oleh masyarakat Islam, tetapi juga merujuk pada pengetahuan yang dihasilkan oleh selain masyarakat Muslim, yang secara kesejarahannya sama sekali berbeda. Ilmu-ilmu sosial modern, termasuk sosiologi, antropologi, sejarah, dan filsafat, yang saat ini mendominasi keilmuan di perguruan-perguruan tinggi secara umum, dan karena dianggap “tidak milik” Islam maka jarang sekali digunakan untuk memahami Islam dan komunitas Islam. Untuk itu, tinjauan lain tentang Islam yang menggunakan keilmuan yang selama ini banyak dikembangkan di luar tradisi Islam perlu dilakukan. Terlebih ketika tantangan yang dihadapi umat Islam semakin kompleks sehingga menuntut analisis secara lebih komprehensif.

Studi Islam interdisipliner diharapkan akan mengurangi persoalan di atas. Ilmu-ilmu sosial diharapkan dapat bermanfaat untuk memahami tafsir, hadis, teologi, dan sebagainya. Dengan materi ini diharapkan akan terbuka cakrawala baru bagi para peserta *training* dalam memahami Islam. Sebuah pendekatan yang menggunakan ilmu sosial untuk memahami agama pada gilirannya diharapkan dapat mengembangkan sikap yang moderat, penuh toleransi, dan mempunyai pemahaman yang progresif yang kini dibutuhkan untuk membangun masyarakat madani.

Pada sisi lain, tradisi keilmuan yang selama ini dikembangkan di lembaga pendidikan Islam, khususnya madrasah dan pesantren juga perlu diketahui oleh masyarakat publik seiring dengan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

adanya stigma terhadap lembaga ini yang meluluskan “oknum” alumni yang cenderung berperilaku radikal. Bagaimana seharusnya agama Islam dipahami oleh komunitas madrasah dan pesantren? Referensi apa yang seharusnya digunakan dan dikembangkan? Dan sejumlah persoalan lain yang terkait dengan pemahaman komunitas pesantren tentang Islam dikaitkan dengan tantangan yang dihadapi, seperti isu masyarakat madani, toleransi, kesetaraan gender, hak asasi manusia, dan seterusnya yang perlu disikapi oleh umat Islam, termasuk dunia pesantren dan madrasah.

Civic values

Program *civic values* terdiri dari demokrasi, hak-hak asasi manusia, pluralisme agama, multikulturalisme, persamaan gender. Dari segi pluralisme, di antara isu-isu tersebut yang akan dimasukkan dalam paket ini adalah:

Pluralisme Agama

Fakta memperlihatkan kemajemukan dalam kehidupan seperti agama, etnis, politik, dan lain sebagainya. Materi ini bertujuan memperkenalkan keragaman ini dan makna di balik ciptaan Tuhan, yang harus diberi apresiasi oleh tiap orang. Diharapkan etiap orang dapat menerima perbedaan-perbedaan yang ada baik dalam komunitasnya sendiri atau di luar komunitasnya. Tujuan materi ini adalah bahwa setiap orang akan bisa memberi toleransi pada perbedaan-perbedaan ini, dan menerima serta memberi apresiasi pada keragaman ini.

Civic Education

Civic education meliputi demokrasi, hak-hak asasi manusia, *law enforcement*, nasionalisme, dan lain sebagainya. Dalam

konteks ini, peserta *training* akan diperkenalkan dengan ide-ide yang memuat demokrasi, seperti bagaimana membuat keputusan yang demokratis, dan lain sebagainya. Para peserta juga akan diajarkan bagaimana menghargai hak-hak asasi manusia yang diberikan Tuhan pada tiap manusia, *law enforcement* untuk setiap elemen masyarakat dengan pemahaman bahwa semua orang adalah sama di mata hukum, dan memupuk rasa nasionalisme. Meskipun setiap elemen dalam *civic education* seperti yang disebut di atas berasal dari Barat, inti dari *training* ini adalah sejauh mana ide-ide tersebut dapat dijelaskan dengan bahasa agama.

Pengembangan Lembaga

Materi tentang prinsip-prinsip dan cara pandang yang dikembangkan dalam paket Islam dan *civic values* akan diterjemahkan dalam bentuk keterampilan-keterampilan yang dibutuhkan untuk pengembangan pesantren dan madrasah, dengan disesuaikan pada fungsi tiap kelompok peserta *training*. Berikut ini adalah daftar beberapa isu yang memungkinkan untuk dimasukkan ke dalam paket pengembangan ini.

Biografi Alumni Terkenal

Dalam hadis, terdapat *sirah* (biografi Nabi Muhammad SAW) dan *rijal al-hadith* (biografi para perawi hadis) yang mengetengahkan perkataan-perkataan dan perilaku para tokoh terkenal dan kemudian menjadi teladan. Terinspirasi dari tradisi ini, materi tentang biografi para alumni yang terkenal bertujuan untuk memberikan contoh para tokoh penting di Indonesia yang berasal dari pesantren dan dianggap mempunyai peranan penting bagi masyarakat secara umum. Untuk materi ini, tokoh-tokoh terkenal ini akan diundang untuk berbicara tentang pengalaman

hidupnya, mengisahkan kembali proses kreatif mereka, dan berbicara tentang kehidupan mereka di mana mereka dengan sukses memisahkan diri dari lingkungan pesantren yang homogen sifatnya kemudian bisa diterima di lingkungan yang lebih heterogen. Kriteria mereka adalah para pemimpin Muslim yang moderat dan progresif. Tujuan materi ini adalah supaya para peserta *training* mendapatkan pelajaran berharga dari para tokoh ini.

Active learning

Secara umum, lembaga-lembaga pendidikan, baik yang formal seperti madrasah atau pesantren, mempergunakan metode-metode pembelajaran klasik, seperti ceramah dan hafalan. Dalam pembelajaran yang bersifat tradisional, guru atau kiai seakan-akan menjadi satu-satunya orang yang mempunyai otoritas untuk mentransfer ilmu ke para siswa/santrinya. Tipe pembelajaran ini telah ketinggalan zaman, karena para guru tidak memperhatikan pengetahuan yang telah dimiliki para siswanya. Para ahli pendidikan menyebutnya pembelajaran satu arah: hanya guru saja yang mentransfer ilmu ke para siswanya.

Pada saat ini, para ahli pendidikan menemukan bahwa metode seperti di atas bukanlah metode yang ideal. Mereka merokendasikan para guru untuk mempergunakan model pembelajaran dua arah, di mana antara guru dan siswa sama-sama aktif sebagai partner di kelas. Guru tidak lagi menjadi satu-satunya orang yang mempunyai otoritas pada ilmu tertentu, tetapi para siswa pun mempunyai kesempatan untuk mendebat atau berdiskusi. Dalam model pembelajaran seperti ini, guru seharusnya bersikap seolah-olah menjadi fasilitator yang mempunyai kemampuan untuk mendorong dan memotivasi para siswanya untuk belajar secara aktif di kelas.

Networking

Sampai sekarang, lembaga pendidikan Islam belum mempunyai jaringan yang kuat. Oleh karenanya, lembaga-lembaga ini belum mampu mencapai perkembangan yang maksimal. Meskipun mereka mempunyai jaringan, jaringan ini biasanya terbatas dan tradisional. Mereka hanya bergantung pada beberapa badan yang mempunyai hubungan tradisional dan dekat. Jarang sekali, lembaga-lembaga yang mempunyai sumber daya kuat dilibatkan dalam jaringan-jaringan ini. Lembaga-lembaga yang berada di luar jaringan ini perlu dimaknai dengan luas. Lembaga-lembaga ini bisa saja kelompok-kelompok non-tradisional yang belum ‘dihindari’ oleh lembaga pendidikan Islam. Jadi, untuk menarik perhatian mereka, lembaga pendidikan Islam perlu menggunakan bahasa yang mudah dipahami oleh mereka. Dengan kata lain, untuk menarik perhatian lembaga-lembaga yang berada di luar jaringan tersebut tidak hanya didasarkan pada ikatan yang bersifat ideologis atau emosional, tetapi juga dorongan kemanusiaan yang bisa menarik perhatian lembaga-lembaga luar tersebut. Pengembangan jaringan ini tidak hanya menguntungkan lembaga pendidikan itu sendiri, tetapi juga bisa membuka cakrawala berpikir lembaga-lembaga luar yang tercakup dalam pendidikan.

Fundraising

Fundraising mempunyai hubungan yang erat dengan *networking*. *Fundraising* merupakan problem klasik dalam dunia pendidikan. Lembaga-lembaga pendidikan Islam merupakan lembaga-lembaga independen yang membayar sendiri seluruh aktivitas mereka. Keterbatasan pendanaan berarti lembaga-lembaga pendidikan Islam tidak mampu mencapai hasil yang maksimal. Maka, sangatlah penting untuk memberikan materi *fundraising* bagi para kepala madrasah dan pesantren. Lembaga-

lembaga pendidikan Islam harus mampu mencari dana dari luar atau dari institusi yang dibangun bukan atas dasar agama. Jika lembaga-lembaga pendidikan Islam mampu menjelaskan siapa mereka, dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami, lembaga-lembaga luar ini akan tertarik pada apa yang dilakukan oleh lembaga-lembaga pendidikan Islam.

Community Development

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang dikembangkan dari dan untuk masyarakat. Sehingga, dari awal, lembaga-lembaga pendidikan ini dimaksudkan untuk memberikan pelayanan yang terbaik bagi masyarakat. Dengan kata lain, masyarakat merupakan basis sosial bagi eksistensi pesantren. Tanpa masyarakat, pesantren tidak akan eksis. Sehingga, akan sangat aneh jika sebuah pesantren tidak mempunyai komitmen atau tidak mempunyai perhatian pada masyarakat di sekitarnya. Di sinilah pentingnya *community development* (pengembangan masyarakat) di berikan pada pesantren dan madrasah. Melalui *community development*, pesantren dan madrasah menemui dirinya sendiri sebagai pusat sumber nilai-nilai keagamaan, yang dapat memberikan respons terhadap problem-problem yang berkembang di masyarakat, seperti kemiskinan, ketimpangan sosial, dan ketidakadilan. *Community development* merupakan agenda yang tidak dapat dihindari lagi. Jika pesantren dan madrasah mampu mengembangkan masyarakat di sekitarnya, maka mobilitas masyarakat yang lebih tinggi akan terjadi secara alami. Perspektif *community development*, dalam proyek ini, tidak diberikan sebagai pengetahuan melainkan sebagai kerangka kerja yang akan memandu seluruh proses implementasi proyek. Pendekatan ini khususnya akan dimplementasikan melalui kegiatan-kegiatan percontohan di enam pesantren dan enam madrasah.

FIELD ASSESSMENT

Sebelum melaksanakan *In-Service Training* PPIM dan PUSKADIABUMA melakukan *field assessment* ke pesantren dan madrasah untuk mengetahui kondisi, problem, potensi, dan skala prioritas yang ada di pesantren dan madrasah. *Field assessment* dilaksanakan di enam propinsi yang menjadi area kegiatan, yakni Sumatera Selatan, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, dan NTB. Dalam melakukan kegiatan *field assessment* ke enam daerah tersebut, pesantren dan madrasah ini dipilih dan ditetapkan atas pertimbangan afiliasi ormas keagamaan, penerimaan atas demokrasi dan *civic values*, dan kesiapan untuk melakukan kerjasama.

Field assessment yang masuk dalam komunitas madrasah dan pesantren melingkupi Kiai/Nyai madrasah dan pesantren, Kiai/Nyai muda madrasah dan pesantren, siswa madrasah dan orang-orang yang terlibat di dalamnya, serta apa saja yang menjadi fokus kebutuhan madrasah untuk nilai-nilai Islam, kemampuan manajemen, dan sumber dana dan jaringan. *Field assessment* melakukan identifikasi terhadap problem-problem fisik yang berkaitan dengan akademik, aspek manajerial, dan solusi yang telah dilakukan terhadap problem-problem yang ada.

Enam koordinator PPIM telah melakukan *field assesment* di daerah yang menjadi target kegiatan ini. *Field Assesment* berlangsung selama dua bulan mulai awal Maret sampai akhir April 2005. Hasil yang dicapai pada *field assesment* PPIM adalah mengidentifikasi 15 pesantren yang memiliki madrasah di masing-masing propinsi dan menjelaskan bagaimana kondisi, problem, potensi dan kebutuhan masing-masing madrasah dan pesantren tersebut secara umum. Dari lima belas pesantren yang didentifikasi sebagai peserta yang akan mengikuti *In-Service*

Training dipilih 2 pesantren yang layak untuk dijadikan tempat pelaksanaan *In-Service Training*. Selain itu, mengidentifikasi nama-nama tenaga trainer lokal (12 orang), fasilitator lokal (8 orang) dan panitia lokal (2 orang) di pesantren yang akan menjadi tempat pelaksanaan *In-Service Training* nantinya.

PPIM telah melakukan penelitian mendalam untuk 2 pesantren di masing-masing propinsi (*base pesantren*). Dari dua sampel pesantren yang ada, kemudian diambil satu pesantren yang paling layak dan paling siap untuk dijadikan tempat pelaksanaan *In-Service Training*. Pesantren yang terpilih untuk masing-masing propinsi adalah: Pesantren Daar el-Qolam Gintung, Balaraja Tangerang, Banten; Ponpes Cipasung Tasikmalaya, Jawa Barat; Pesantren Pabelan, Jawa Tengah; Pesantren Al-Ittifaqiyah, Indralaya, OKI, Sumatera Selatan; Pesantren Manba’ul Ma’arif, Denanyar, Jombang, Jawa Timur; dan Pesantren Al-Islahuddin, Kediri, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat.

Latar Belakang Organisasi Keagamaan

Lembaga pendidikan keagamaan khususnya pesantren di enam propinsi di atas memiliki latar belakang ormas keagamaan yang cukup beragam. Di antara ormas keagamaan yang cukup berpengaruh di enam daerah tersebut adalah Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Umat Islam (PUI), Persatuan Islam (Persis), Masyumi, Model Gontor, Pesantren Guru, Ahmadiyah dan Salafiyah Modern, Pesantren Tarekat, dan Nahdatul Wathan seperti di Nusa Tenggara Barat.

Dalam konteks pemahaman mazhab, pondok pesantren umumnya bermazhab Syafi’i, tetapi juga memperkenalkan paham ajaran mazhab lain, seperti Maliki, Hambali, Hanafi, dan bahkan mazhab Syiah. Pengenalan mazhab lain ini dimaksudkan agar para guru dan santri memahami bahwa selain mazhab yang mereka

anut terdapat mazhab lain yang ada dalam tradisi pemikiran Islam. Tidak hanya mazhab dalam Islam yang diperkenalkan, juga doktrin dan sejarah agama-agama diberikan juga. Dengan memperkenalkan sejarah dan doktrin agama-agama selain Islam, diharapkan melahirkan sikap toleran dan pandangan moderat mengenai Islam dan agama-agama lain. Untuk mencapai apa yang diharapkan di sini diajarkan materi *al-adyan* dan *Muqaran al-Madzahib* atau *Madzahib al-Arba'ah*. Masyarakat pesantren memandang bahwa kelompok lain selain Sunni, juga adalah Muslim. Hanya saja mereka memiliki perbedaan pandangan berbeda dalam beberapa hal, terutama yang berkaitan dengan pandangan politik *imamah* dan akidah. Tetapi, umumnya pesantren modern memiliki pandangan moderat dalam masalah *firqah* ini.

Dalam pemahaman keagamaan, pada umumnya pesantren memiliki paradigma berpikir dan pandangan yang relatif cukup luas dan terbuka, terutama dalam masalah pembaharuan pendidikan dan hal-hal yang berhubungan dengan kependidikan, termasuk di dalamnya upaya memodernisasi lembaga-lembaga pendidikan yang ada di bawah naungan pesantren. Lembaga pendidikan ini juga terbuka dalam menerima perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan modern dan hal-hal yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer, seperti demokrasi, persamaan hak, HAM, bahkan persoalan pluralisme, dan sebagainya.

Beberapa hal menarik dari *field assessment* di lapangan pada beberapa pondok pesantren tersebut adalah soal figur pemimpin. Hampir sebagian besar pimpinan pondok pesantren ini memiliki pemimpin yang relatif muda dan berpendidikan sarjana. Dari data ini dapat dimengerti bahwa sesungguhnya pesantren tidak akan mengalami stagnasi dalam soal pertumbuhan dan perkembangan,

karena para Kiai yang memiliki pandangan jauh ke depan (visioner) untuk pengembangan kelembagaan pesantren dan lain sebagainya. Selain itu, pemikiran mereka yang sangat progresif dapat membantu kelancaran pelaksanaan kegiatan *training* yang dilaksanakan. Para Kiai muda ini dapat diajak berdiskusi mengenai berbagai hal, terutama diskursus yang tengah hangat dibicarakan, semisal HAM, pluralisme, demokrasi, dan sebagainya.

Penerimaan atas Demokrasi dan Civic values

Karena umumnya para pemimpin pondok pesantren di Indonesia memiliki latar belakang ormas keagamaan yang cukup beragam, maka dapat dikatakan bahwa pada level pimpinan, persoalan HAM, pluralisme, demokrasi, dan hal-hal yang berkaitan dengan *civic values*, dapat diterima dengan baik. Sebagai contoh, K.H. Ilyas Ruhiyat dan K.H. A. Bunyamin Ruhiyat, Pimpinan Pondok Pesantren Cipasung, Singaparna, Tasikmalaya, sangat terbuka dengan isu-isu kontemporer. Dalam hal kebebasan berpendapat, ia memberikan ruang seluas-luasnya kepada mereka yang terlibat di dalam pesantren untuk mengemukakan pendapat. Dalam setiap kesempatan, pimpinan lembaga pendidikan tersebut menantang para pengurus, para ustad, para santri untuk bekerja keras dan mempersilakan mereka untuk mengemukakan pendapat dan beradu argumentasi dalam membuat atau merancang sesuatu. Tradisi tersebut hingga kini tetap dipertahankan, karenanya lembaga pendidikan ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan dalam bidang pendidikan di daerah Jawa Barat.

Dalam konteks musyawarah untuk mufakat, pesantren yang disurvei telah lama mempraktikkan hal tersebut. Hal ini dapat dilihat dari pembagian tugas yang jelas pada masing-masing bidang, dan setiap bidang dipersilakan membuat program

tersendiri. Sebelum program dilaksanakan, selalu dimusyawarahkan dan dibicarakan bersama-sama, sehingga keputusan yang dikeluarkan merupakan hasil musyawarah. Di sini, peran Kiai atau pimpinan pondok pesantren tidak dominan. Pimpinan hanya menyetujui bila telah disepakati bersama dalam musyawarah.

Untuk persoalan partisipasi masyarakat, terutama dalam kaitan pengembangan pesantren, masyarakat sekitar dan masyarakat lainnya, terutama wali santri, telah memainkan peran yang cukup signifikan, meskipun belum optimal. Mereka diberikan kesempatan untuk menyampaikan ide-ide yang baik guna pengembangan pesantren ke depan. Keterlibatan langsung masyarakat dalam pesantren, khususnya soal ketenagakerjaan, pesantren telah memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada masyarakat untuk bekerja di pesantren sebagai tenaga pengajar, tenaga kerja lainnya, memasak, keamanan, dan sebagainya. Tetapi keterlibatan masyarakat dalam penyampaian ide-ide pengembangan pesantren, belum dilakukan secara optimal. Sebab selama ini, hanya mereka yang terlibat secara struktural dilembaga pesantren yang dapat menyampaikan ide-ide pengembangan pesantren, walau tidak tertutup kemungkinan bahwa ide-ide tersebut bersumber dari masyarakat juga.

Dalam hal multikulturalisme, tampaknya pesantren yang dikunjungi memiliki pemahaman yang cukup tentang konsep tersebut yang didasari atas konsep al-Qur'an untuk selalu bekerjasama dalam kebaikan demi menolong sesama. Hanya saja, hingga kini belum banyak diperlakukan, karena umumnya pesantren berkutat dalam soal pendidikan dan pengembangan kelembagaannya sendiri.

Kesiapan untuk Kerjasama

Dari kunjungan yang telah dilakukan tersebut, pondok pesantren bersedia untuk diajak bekerjsama dalam kegiatan ini. Kegiatan *training* dilaksanakan di pondok pesantren yang memiliki pengaruh yang cukup kuat di daerah tersebut, berdasarkan pada pertimbangan kapasitas kelembagaan, kesiapan untuk bekerjasama, serta pengaruh ketokohan pimpinan pesantren di daerah tersebut yang nantinya dapat menyebarluaskan ide-ide serta gagasan Islam dan *civic values* yang disampaikan pada *In-Service Training* kepada masyarakat pesantren.

PENGEMBANGAN MODUL

Setelah melakukan *field assessment* dan beberapa kegiatan *workshop* mengenai kondisi, potensi, dan kebutuhan pesantren baik *salaf* maupun *khalaf*, berikutnya mulai merancang kegiatan penulisan modul. Penulisan modul ini melibatkan para pakar yang ahli tentang pesantren dan madrasah, khususnya yang berkaitan dengan Islam, *civic values*, manajemen *fundraising* dan *networking*.

Penulisan empat modul untuk *training*, persiapan yang dilakukan adalah: (1) mencari beberapa contoh modul yang dibuat oleh lembaga keislaman sebagai bahan perbandingan dalam penulisan modul; (2) menghubungi penulis untuk menulis modul; (3) menyelenggarakan *workshop* modul I; (4) menyelenggarakan *workshop* modul II.

Pelaksanaan penulisan modul untuk pesantren *khalaf* berlangsung selama tiga bulan. Modul yang akan dibuat sebagai berikut: (a) modul untuk kiai/nyai mencakup tentang Islam, *civic values*, *fundraising*, dan *networking*; (b) modul untuk kepala

CIVIC VALUES DI INDONESIA

madrasah mencakup Islam, *civic values*, *curriculum development*, dan manajemen *fundraising* dan *networking*; (c) modul untuk guru mencakup tentang Islam, *civic values*, dan manajemen *fundraising* dan *networking*; dan (d) modul untuk santri mencangkup tentang Islam, *civic values*, manajemen *fundraising* dan *networking*.

Setelah pembuatan modul selesai, kemudian diselenggarakan kembali pembahasan modul yang bertujuan untuk mendapatkan masukan dan kritikan terhadap modul yang telah dibuat. *Workshop* ini dihadiri oleh utusan dari beberapa pimpinan pesantren, kepala madrasah, para guru, santri, dan beberapa NGO Islam lainnya. Masukan dan catatan dari peserta *workshop* menjadi poin penting untuk melengkapi segala kekurangan yang ada pada modul.

TRAINING OF TRAINERS (TOT) MAINSTREAMING PESANTREN DAN MADRASAH

Tujuan *Training of Trainers* (TOT) adalah mempersiapkan calon trainer untuk memahami materi modul yang telah dibuat oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta dan Pusat Kajian Agama Budaya dan Masyarakat (PUSKADIABUMA) Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. PPIM membuat modul untuk pesantren *khalaf* yang memiliki madrasah dengan materi yang melengkapi Islam, *civic values*, *curriculum development*, *fundraising* dan *networking*. Dan, PUSKADIABUMA membuat modul untuk pesantren *salaf* yang tidak memiliki madrasah dengan cakupan materi tentang Islam dan *civic values*, dan *fundraising* dan *networking*.

Training of Trainers (TOT) diselenggarakan untuk pesantren *khalaf* dan pesantren *salaf* di pesantren yang telah dipilih berda-

sarkan hasil *field assessment*. Pesantren tersebut telah merespons secara positif dan menyatakan kesiapan untuk melaksanakan TOT dan *In-Service Training* Islam dan *civic values* di pesantren dan madrasah mereka. Dan juga, yang menjadi pertimbangan adalah pesantren tersebut cukup berpengaruh di daerah sekitarnya, sehingga memudahkan koordinasi dan sosialisasi tujuan-tujuan dari kegiatan ini. Pengaruh ini telah terbukti di beberapa daerah ketika panitia menghubungi calon peserta TOT, umumnya mereka menyatakan bersedia untuk datang meskipun jaraknya jauh.

Kegiatan TOT berlangsung selama empat hari. Arti penting dari kegiatan ini menurut salah seorang kiai di Jawa Barat adalah adanya perhatian serius dari pihak penyelenggara pendidikan tinggi terhadap lembaga pendidikan pesantren. Ia berharap pada masa-masa mendatang alumni-alumni pesantren lebih banyak lagi melanjutkan pendidikan ke jenjang yang perguruan tinggi. Kendati demikian, dengan adanya usaha pendidikan tinggi mendekati lembaga pesantren jangan sampai pesantren yang sudah lama berkecimpung dalam pendidikan tradisional semakin berkurang dan kehilangan akarnya di masyarakat.²

Beberapa pertanyaan penting yang diajukan peserta kepada PPIM dan PUSKADIABUMA pada acara TOT ini ialah: (1) apa kriteria penetapan pesantren yang akan menjadi peserta pada *In-Service Training* dan kenapa hanya 15 pesantren; (2) kenapa pondok pesantren tertentu saja dipilih sebagai tuan rumah pelaksanaan TOT; (3) kenapa materi modul bercorak Islam modernis; (4) menyangkut dengan lembaga asing, DANIDA, apa kepentingan asing di balik program ini; (5) terkait dengan modernisasidan globalisasi, bagaimana kita harus maju tanpa harus meninggalkan tradisi; (6) apakah dalam melakukan *field assessment* seluruh pesantren yang dihubungi *welcome* dengan program ini.

Setelah semua materi TOT sudah dilalui, dilakukan evaluasi baik terhadap materi yang telah disampaikan oleh narasumber maupun dengan materi yang tertuang pada modul. Pada pesantren khalfat, terdapat beberapa masukan dan tambahan sekaligus kritikan terhadap modul: (1) isi modul pesantren *khalfat* sudah cukup padat dan kuat secara argumentatif serta sistematis, namun masih kurang pada sisi metodologi, bahan-bahan contoh atau kasus-kasus yang diangkat, agar materi kurikulum menemukan relevansinya pada kenyataan sosial; (3) terhadap modul pesantren *salaf*, masukan yang disampaikan peserta ialah bahwa modul yang diterima peserta pesantren *salaf* bentuknya semacam kumpulan artikel, sehingga ketika diperbandingkan dengan modul pesantren *khalfat* sangat berbeda sekali dalam hal sistematikasi prosedural pelatihan; (4) atas segala kelebihan dan kekurangan modul tersebut, peserta dengan sendirinya menyadari tugas apa yang mesti mereka lakukan. Di antara yang terlihat oleh panitia adalah merumuskan *action plan* secara bersama-sama dan mencari kasus-kasus yang pas sesuai dengan materi modul. Para peserta begitu sangat hati-hati dalam mencari kasus-kasus tersebut, karena sangat risikan apabila terjadi kesalahpahaman pada *In-Service Training* yang pada umumnya mereka sangat paham masalah-masalah keagamaan. Kemudian *action plan* dan contoh-contoh kasus yang diambil disesuaikan dengan materi dan target grup dan dipresentasikan di depan seluruh peserta TOT. Sehingga, tercipta suasana diskusi dan *sharing* ide untuk tiap-tiap materi.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

***IN-SERVICE TRAINING (IST)
MAISTREAMING PESANTREN DAN MADRASAH***

Sebagaimana dijelaskan pada bagian I bahwa program ini bekerjasama dengan tak kurang dari 180 pesantren yang tidak memiliki madrasah, 180 pesantren yang memiliki madrasah, dan 180 Madrasah Aliyah di pesantren. Kegiatan pemberdayaan yang lebih banyak dilakukan dalam bentuk *training* dan *workshop (halaqah)* melibatkan sebanyak 1080 orang: terdiri dari 180 orang kiai/nyai dari pesantren yang tidak memiliki madrasah, 180 kiai/nyai dari pesantren yang memiliki madrasah, 180 kepala Madrasah Aliyah, 180 guru mata pelajaran agama Islam di Madrasah Aliyah, 180 orang tokoh masyarakat di lingkungan pesantren yang tidak memiliki madrasah, dan sebanyak 180 orang aktivis siswa Madrasah Aliyah.

Secara umum, materi *training* terdiri dari dua kelompok, PPIM UIN Jakarta bertanggungjawab terhadap pesantren *khalaf* yang memberikan materi Islam, *civic values*, *curriculum developmen*, dan *fundrising* dan *networking*. Sedangkan materi pesantren *salaf* yang berada di bawah koordinasi PUSKADIABUMA Yogyakarta, terdiri atas tiga materi, yakni Islam, *civic values* dan *fundrising* dan *networking*.

Civic values Kelompok Santri

Metode dan pendekatan yang digunakan dalam menyampaikan materi kepada kelompok santri menggunakan sistem ceramah, diskusi kelompok, pro-kontra, debat aktif, *small group discussion*, *brainstorming*, pemutaran film, dan menyanyi.

Materi “Islam Kaffah” umumnya disampaikan oleh narasumber nasional. Semua materi kajian dikemas dalam bentuk dialog dan diskusi kelompok. Poin penting yang diangkat dalam materi

Islam Kaffah untuk santri adalah *al-muhafazatu 'ala qadimis salih wal akhzu bil jadidil aslah* (“memelihara hal-hal lama yang baik, dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik”), dan *kaifa nataqaddamu duna an natakalla 'anil turats* (“bagaimana kita maju tanpa menghilangkan warisan lama”). Dalam bahasa yang populer, biasanya disebutkan *bagaimana kita maju tanpa tercerabut dari akar-akar tradisi Islam?* Untuk memecahkan jawaban dari pertanyaan tersebut narasumber menggunakan metode diskusi terlibat langsung dalam bentuk dialog dengan peserta. Ada beberapa tahapan yang ditawarkan oleh narasumber untuk mendialogkan teks dengan konteks yakni *pertama*, membaca, memahami, dan mengkritisi kitab kuning; *kedua*, mengkonfirmasi pemahaman dengan fakta-fakta sosial; *ketiga*, melakukan analisa diferensial; *keempat*, merumuskan agenda perubahan; *kelima*, melakukan pengkajian ulang; *keenam*, membuat kesimpulan operasional.

Setelah membahas Islam Kaffah dilanjutkan dengan pembahasan kerukunan intra dan antarumat beragama yang merupakan materi *civic values*. Sessi ini mengungkap berbagai kasus konflik intra dan antarumat beragama yang terjadi baru-baru di Indonesia. Di antaranya kasus Ahmadiyah dan kasus konflik Ambon dan Poso. Peserta mendiskusikan faktor-faktor penyebab konflik dan solusi pemecahannya. Kemudian peserta mendiskusikan mengenai hak hidup, hak beragama, hak kepemilikan dan kehormatan. Materi ini berkaitan dengan *al-hukukul ghamsah* (lima hak dasar dalam Islam) yang ditulis oleh Imam al-Ghazali, yakni perlindungan terhadap agama (*hifzh al din*), jiwa dan tubuh (*hifzh al nafs*), akal-pikiran (*hifzh al 'aql*), keturunan (*hifzh al nasl*) dan harta benda (*hifzh al maal*). Segala cara yang dapat menjamin perlindungan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan dan mengesampingkannya adalah kerusakan (*mafsadah*), menolak

kerusakan adalah kemaslahatan (*al Mustashfa min Ilm al Ushul*, I, 286). Selanjutnya, menjelaskan bahwa lima dasar hak-hak dasar dalam Islam sudah diterima sebagai prinsip-prinsip dasar kemanusiaan universal atau yang dikenal dengan hak-hak asasi manusia (HAM). Bahkan, HAM Universal oleh PBB telah dielaborasi secara lebih luas. Berikutnya, membahas isu-isu mutakhir tentang pelanggaran HAM yang terjadi di Indonesia dibubungkan dengan ajaran Islam tentang perlindungan hak dalam bentuk dialog, diskusi, dan tanya jawab.

Berikutnya, materi kesetaraan gender dan hak reproduksi. Materi ini biasanya mengajarkan penghargaan terhadap wanita, dimulai dengan penghargaan terhadap ibu, hak menolak kehamilan, atau hak melakukan aborsi. Permasalahan seperti ini dibahas dalam bentuk diskusi dan dialog. Narasumber menerapkan metode pro-kontra Rancangan Undang-Undang Pronografi dan Pornoaksi di masyarakat. Para peserta dimintakan pendapatnya tentang RUUP tersebut kemudian dipresentasikan di depan forum. Kemudian narasumber memandu diskusi dan tanya jawab peserta.

Materi pengembangan kurikulum Manajemen Berbasis Sekolah (MBS) dan *fundrising* dan *networking*, dikemas dengan cara memberikan contoh-contoh pesantren yang telah sukses mengembangkan program ini. Misalnya, di Tasikmalaya sebuah pesantren yang eksis mengembangkan usaha bordir kemudian mengekspor ke negara-negara di Timur Tengah dan Eropa lainnya. Pemimpin pesantren ini kemudian diundang memberikan pengalamannya kepada peserta. Kesimpulannya, pesantren harus menggali potensi yang ada di sekitar pesantren agar tidak terlalu berharap dari bantuan ataupun subsidi dari luar. Pada sessi ini, peserta *training* diminta menuliskan potensi-potensi yang bisa dikembangkan pada pesantren masing-masing.

Pada sessi *action plan*, para peserta merumuskan persoalan-persoalan yang terkait dengan Islam Kaffah, *civic values*, manajemen kurikulum, dan *fundraising* serta *networking* di pesantren masing-masing. Kemudian merumuskan rencana kegiatan yang akan dikembangkan setelah mereka kembali ke pesantren. Rumusan rencana *action plan* masing-masing kelompok tertuang dalam lampiran bahan-bahan diskusi kelompok.

Civic values bagi Kiai

Untuk mengenalkan *civic values* bagi kiai, kajian literatur dan khazanah klasik adalah pilihan yang relevan dalam program ini. Khazanah klasik menjadi ilmu pokok yang dikuasai kiyai dan kalangan pengasuh pesantren. Tanpa khazanah klasik atau kitab kuning pesantren/madrasah dianggap kurang afdhol dalam mengembangkan pendidikan dan pengajaran pesantren. Namun, kajian klasik masih difahami secara parsial yang berakibat pada munculnya pesantren-pesantren yang hanya memiliki ciri khas tertentu. Atau bahkan pesantren sangat eksklusif dibanding pesantren/madrasah lainnya. Model pesantren seperti ini umumnya menjelma menjadi pesantren konservatif cenderung resisten pada perubahan. Bagi masyarakat pesantren, Kitab kuning dianggap sebagai doktrin agama yang harus dipatuhi. Mereka melihatnya sebagai kebenaran yang ditawarkan oleh agama. Kritik terhadap kitab-kitab agama dan juga terhadap para ulama merupakan sikap yang tidak beradab (*sū'u al-adab*).

Bagi kelompok kiai, pembahasan *civic values* tidak semata-mata menfokuskan pada kajian literatur klasik dengan perspektif Islam prograsif. Namun kiyai perlu dibekali dengan ilmu dan keterampilan lain yang menunjang perannya. Karena itu materi

CIVIC VALUES DI INDONESIA

bahasan *training* mencakup hal-hal yang berkaitan dengan managemen skill dan literature keislaman. Namun materi kelompok kiyai tetap memberikan porsi yang besar untuk kajian literature. *Training* ini mencakup *civic values* (40%), Islam progresif (40%), kemampuan manajerial (10%) dan jaringan/*networking* (10%). Penekanan pada *civic values* dan Islam progresif bertujuan untuk memperkuat pesantren secara umum. Sebagai public figure, kiyai adalah king maker dan juga leader yang berperan penting dalam mengarahkan dan mengembangkan pesantren. Materi ini berkaitan erat dengan sudut pandang kiyai dan pesantren secara umum yang menentukan apakah pesantren tersebut akan baik atau buruk. Dengan cara ini, diharapkan kiyai akan mengembangkan pesantren secara efektif.

Pembelajaran *civic values* bagi kiai dilakukan dengan cara *active learning* yaitu menempatkan peserta *training* sebagai belajar orang dewasa (*adult learners*). Strategi ini dilakukan dengan cara memposisikan peserta sebagai orang yang memiliki pengalaman dan pengetahuan. Karena itu bahan yang didiskusikan lebih bersifat penggalian terhadap satu kasus dan merujuk kepada sumber-sumber otoritatif dari teks tertentu. Dalam pembahasan biasanya setiap peserta memiliki pengetahuan dan pengalaman yang berbeda-beda. Perbedaan inilah menghadirkan suatu fenomena keragaman. Setiap peserta diajak untuk merefleksikan dasar hukum, contoh kasus dan pengalaman sejarah dalam kasus serupa. *Training* ini biasanya menggunakan pendekatan diskusi, bermain peran, menonton film yang sesuai dengan kasus yang berlangsung atau membahas suatu tema untuk dianalisa perbedaan dan persamaannya. Atau membedah kenapa tema itu dibuat.

Civic values bagi Kepala Madrasah

Kepala madrasah berperan penting dalam memimpin dan melaksanakan kegiatan pesantren setelah kiai. Ia biasanya orang yang dipercaya kiai dalam mengatur berlangsungnya kegiatan belajar mengajar di madrasah. Dengan perannya yang penting dalam kegiatan madrasah, *training* kepala madrasah masih membahas materi yang tidak jauh beda dengan kiai. Namun, fokus bahasan kepala madrasah lebih difokuskan pada *manajerial skill* (40%) dan *networking* (40%). Sedang materi *civic values* dan Islam progresif masing-masing 10%.. Materi bahasan *training* terbagi pada beberapa hal sebagai berikut: (1) analisa sejarah dan kontekstual teks-teks klasik; (2) hak asasi manusia yang mendiskusikan utamanya pada hak hidup dan hak beragama, hak untuk dihormati, hak menyatakan pendapat, hak memiliki harta; (3) analisa kurikulum; (4) pengkajian kelemahan kurikulum; (5) desain kurikulum dan evaluasi; (6) manajemen sekolah; (7) pengembangan jaringan/*networking*.

Civic values bagi Guru Agama

Fokus kajian *training* bagi guru agama membahas materi yang sama dengan *training* yang dilakukan pada kepala madrasah dan kiyai. Namun, bagi guru madrasah materi *networking* lebih rendah bobotnya dibanding kiai. Sebaliknya materi merata pada aspek *civic values* (30%), kajian Islam progresif (30%) dan *manajerial skill* (30%), sedang materi jaringan/*networking* hanya 10%. Karena peran guru sentral dalam mengajarkan materi keagamaan, maka bahasan tentang civic dan Islam progresif menjadi fokus utama *training* ini. Materi Islam progresif yaitu tentang kajian Islam klasik, penafsiran yang beragam dalam pemahaman Islam. Dalam materi *civic education*, masalah kebebasan beragama, berpendapat dan hak untuk hidup.

Di samping itu pengembangan kurikulum juga menjadi pokok bahasan dalam *training* guru-guru agama. Sebab keberhasilan pengembangan kurikulum dan pembelajaran sekolah ditentukan oleh guru dan kepala sekolah. Analisa kurikulum menjadi bagian utama *training*. Salah satu kegiatan utamanya adalah menyiapkan guru dalam kemampuan membuat kalender tahunan. Disamping itu, setiap guru juga dilatih untuk mampu membuat Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP). Untuk mengukur pelaksanaan *training*, setiap peserta diminta untuk membuat rencana kegiatan setelah *training* (*action plan*).

Strategi Pembelajaran

Dalam *In-Service Training* ini, strategi pembelajaran memakai strategi aktif dan partisipatif semua peserta. Pendekatan ini menempatkan setiap peserta sebagai adult learners yang dianggap telah memiliki pengetahuan dan pengalaman. Proses *training* lebih mengajak setiap peserta untuk berdiskusi dan membahas masalah tertentu yang aktual di masyarakat. Karena itu pendekatan *training* adalah: *Pertama*, presentasi: eksplorasi terhadap kitab kuning tersebut serta pembahasan tentang pengarang atau penulis karya tersebut, untuk mengetahui afiliasi mazhab dan pemikirannya. Pembahasan materi ini biasanya dilakukan dengan cara mendiskusikan tema-tema tertentu yang relevan dalam kitab yang umumnya sering diketahui oleh peserta di pesantren. Kajian biografi pegarang dan karya tulisan kitab biasanya dianalisa secara mendalam. Pendekatan ini berupaya untuk menghadirkan tentang letak sejarah dan peran penulis teks dan bagaimana teks itu bisa dibuat. Dari sini peserta *training* memahami sesuatu yang bersifat sejarah, berkembang, relatifnya pendapat dan luasnya karya keislaman.

Kedua, pembahasan *civic values*. Dalam pembahasan *civic values*, isu aktual biasanya menjadi bahan diskusi utama. Masalah

konflik, kebebasan berpendapat dan beragama menjadi pokok materi *training*. Dalam diskusi, upaya self-reflection dan sifat alamiah personal biasanya menjadi titik permulaan *training*. Di sini terjadi proses pengembalian kesadaran pada titik nol. Cara ini dimaksudkan untuk mengembalikan setiap orang pada posisi yang sama tanpa membedakan identitas yang sudah dilekatkan oleh masyarakat dan dirinya. Setelah kesadaran ini muncul, materi tentang kebebasan berpendapat dan beragama, misalnya, menjadi bahasan selanjutnya. Dengan cara ini peserta menghayati sebuah proses yang berkembang alamiah dan menyadari tentang hak-hak mendasar yang dimiliki setiap manusia. Setelah itu peserta diminta untuk mencari landasan teologis (dalil naqli) yang dijelaskan di dalam Al-Quran dan hadis. Proses ini menggabungkan pendekatan naqliyah dan aqliyah secara bersamaan.

KEGIATAN FOCUSED GROUP DISCUSSION (FGD) MAINSTREAMING PESANTREN DAN MADRASAH

Kegiatan FGD didisain untuk menjaring respon peserta *In-Service Training*, mengidentifikasi tantangan yang dihadapi para peserta, harapan mereka di masa depan, dan kemungkinan model pemberdayaan lanjutan yang paling dibutuhkan pesantren. Kegiatan FGD dilaksanakan di enam wilayah yang menjadi target program, yaitu Jawa Tengah, Jawa Timur, Jawa Barat, Banten, Sumatera Selatan, dan Nusa Tenggara Barat.

Peserta FGD sebanyak 15 orang, dipilih berdasarkan keaktifan mereka mengikuti *In-Service Training* dari 15 pondok pesantren di masing-masing daerah. Peserta yang mengikuti FGD ini sesuai dengan kriteria yang ditetapkan, yakni pengasuh pesantren (Kiai/Kiai Muda/Nyai) dan Kepala Madrasah di lingkungan pesantren.

Materi yang ingin digali dalam FGD ini meliputi empat fokus yaitu pertama menggali kesan dan persepsi personal dari peserta tentang *In-Service Training* yang telah dijalani, apa saja yang telah dilakukan setelah mengikuti *training*, harapan dan tantangan apa yang bisa didapat dari pendapat peserta tentang masa depan pesantren, dan saran apa yang bisa diberikan untuk pemberdayaan pesantren selanjutnya. Respon peserta terhadap *training* dapat digambarkan ke dalam tiga kelompok.

Pertama, mengaku telah mendapat banyak wawasan dan informasi baru terutama tentang pengembangan pesantren yang dikaitkan dengan tantangan isu-isu *civic values* yang berkembang diluar pesantren dan secara tidak langsung harus dipahami pula oleh pesantren sehingga tidak terkesan gagap terhadap perkembangan yang terjadi di luar pesantren, dan yang dikaitkan dengan pengetahuan manajemen penggalangan dana dan pembuatan jaringan kerjasama. Mereka tidak menaruh kecurigaan sedikit pun baik sebelum maupun sesudah *In-Service Training*, terhadap maksud *In-Service Training* kecuali untuk kebaikan pesantren.

Kedua, Secara umum menerima *In-Service Training* sebagai kegiatan yang positif dan bermanfaat seperti pandangan pertama, tetapi mereka mencatat sebagian narasumber dan fasilitator sudah memadai dan pas memberikan pelatihan, tetapi sebagian yang lain masih dipandang tidak menarik dan membosankan, ke depan kalau mereka akan dipakai lagi perlu *di-up grade* atau diganti saja. Sama dengan pandangan yang pertama, mereka tidak menaruh curiga sebelum dan sesudah *In-Service Training*.

Ketiga, sejak awal menaruh curiga dan menebak-nebak pelatihan ini maksudnya apa, karena dalam jadwal mereka membaca adalah materi Islam dan ada masalah seperti demokrasi dan pluralisme serta gender. Mereka menebak apa maunya ingin mengajak pesantren untuk menyetujui isu-isu itu atau apa. Ketika diputarkan video perusakan

komunitas muslim Ahmadiyah di Parung, kelompok pandangan ketiga ini semakin menaruh kecurigaan itu, tetapi mereka mengaku semakin tertarik mengikuti pelatihan untuk membuktikan kecurigaan itu, tetapi pada akhirnya mereka menyimpulkan bahwa kedua *In-Service Training* ini ternyata hanya ingin menunjukkan bagaimana demokrasi dan isu-isu lain itu bisa digali dari khasanah asli Islam, artinya bagaimana nilai-nilai Islam itu sendiri bersinggungan dengan nilai-nilai *civic values* tersebut, bukan memaksa satu sama lain, tetapi ingin mencoba memperkaya perbincangan isu-isu *civic values* dari kekayaan tradisi Islam yang memang tidak sepenuh menolak dan menerima. Jika memang Islam setuju demokrasi tentang demokrasi dalam koridor nilai-nilai Islam yang wajar berbeda dengan nilai-nilai di luar Islam. Titik-titik temu keduanya ternyata yang ingin disoroti untuk tujuan kedamaian umat. Setelah tahu maksudnya seperti ini, kecurigaan itu surut, dan menilai *In-Service Training* ini memang menarik, di samping menggugah menggali kekayaan wacana Islam Pesantren tentang isu-isu kontemporer, juga komprehensif karena juga mengenalkan pelatihan manajemen *networking* dan fundraising.

**YANG TELAH DAN INGIN DILAKUKAN
SETELAH TRAINING**

Sebagian peserta khususnya dari kelompok pengasuh pesantren dan sedikit dari kepala madrasah, mengaku telah memasukkan pembahasan-pembahasan dalam *In-Service Training* ke dalam pembahasan kitab-kitab dengan para santri seperti menjelaskan masalah pentingnya menghormati orang lain dan melarang menggunakan kekerasan untuk memecahkan masalah, ketika menjelaskan hal ini kasus Ahmadiyah dijadikan contoh, akidahnya tak bisa dibenarkan dalam persepsi Islam pesantren, tetapi tidak

berbeda akidah tidak boleh membenarkan kekerasan atas mereka. Dalam bahsul masail, juga ada pengasuh pesantren meminta para santri untuk membuat topik yang bukan keagamaan, melainkan persoalan umum untuk dibahsul masailkan dalam perspektif pemikiran Islam/kitab-kitab kuning. Ternyata dengan mengambil topik umum, justru santri dan juga Kiai banyak membuka-buka kitab-kitab yang berbeda untuk maraji' pembahasan, dan Kiai menyimpulkan ini justru mendorong santri aktif dan kreatif menghubung-hubungkan berbagai kitab yang diajarkan di Pesantren.

Tantangan yang dilontarkan dan dirasakan pesantren meliputi tiga hal: 1. semakin banyaknya pesantren yang didirikan semakin memperketat persaingan, 2. ketika ingin menerapkan manajemen modern terbentur pada kebanyakan sifat manajemen pesantren yang bersifat usaha keluarga, 3. ketika banyak pesantren salaf untuk tetap eksis dan menarik minat siswa berlomba-lomba mendirikan madrasah, dan lama-kelamaan diniyahnya semakin sedikit diminati, mereka ke pesantren hanya ingin sekolah bukan mengaji agama di pesantren, bagaimana mendirikan pesantren salaf yang kuat diniyahnya tetapi diminati banyak kalangan tanpa harus tergoda mendirikan madrasah merupakan salah satu tantangan bagi mereka yang masih peduli mempertahankan keaslian kesalafian pesantren.

Harapan yang mereka inginkan tentu ingin memajukan pesantren salaf dengan berharap ada suatu forum bersama di antara pesantren untuk melakukan pemetaan keunikan pesantren yang telah ada, agar pengembangan pesantren bisa dijalankan bersama-sama dan bisa saling mengisi. Tentang manajemen pesantren mereka berharap ke depan ada model yang mencerahkan pesantren sebagai usaha keluarga tentang menerapkan manajemen modern, dan berharap ada pesantren di masa mendatang yang bisa membuka cabang di luar negeri. Harapan mereka yang peduli pada Diniyah yang menjadi

ciri khas pesantren salaf, berharap di masa mendatang pemerintah lebih banyak memberikan bantuan untuk melestarikan warisan tradisional pengajaran Islam dari leluhur tanpa harus lepas dari isu-isu yang berkembang di luar pesantren.

Sebagian peserta merekomendasikan suatu pemberdayaan pesantren yang tidak hanya mengembangkan wacana, melainkan mengembangkan pemberdayaan pesantren lebih kepada kegiatan-kegiatan pendampingan konkret berkesinambungan dan intensif untuk implementasi berbagai teori manajemen, jaringan, dan penggalian dana yang mungkin diterapkan di suatu pesantren tertentu sehingga hasilnya akan lebih konkret.

IN-SERVICE TRAINING
PENGUATAN CIVIC VALUES MELALUI ACTIVE LEARNING

Salah satu masalah yang sering dihadapi oleh pesantren dan madrasah saat ini adalah pendidikan dan pengajaran yang kurang memperhatikan nilai-nilai kewargaan, terutama kaitannya dengan pelajaran agama. Mata pelajaran atau kurikulum yang dikembangkan umumnya pelajaran agama lebih fokus pada ajaran ritual yang kurang memperhatikan aspek-aspek sosial, seperti perdamaian, toleransi, demokrasi, penghargaan atas gender. Kita mengakui bahwa peran madrasah dan pesantren telah memberikan kontribusi sangat penting dalam peningkatan ilmu agama dan pengembangan karakter bangsa. Tetapi tuntutan saat ini dan ke depan menjadi semakin kompleks dan karena itu membutuhkan suatu pengetahuan dan skill yang memadai.

Kelemahan muatan nilai-nilai kewargaan di pesantren dan madrasah seperti dalam fikih, akidah akhlak dan tafsir-hadis. Metodologi pengajaran yang sering dilakukan adalah cenderung

CIVIC VALUES DI INDONESIA

konservatif sehingga memperlemah kepekaan pesantren akan kebutuhan masyarakat saat ini yang semakin berkembang pesat. Dari hasil *assessment* PPIM, madrasah dan pesantren lemah dalam menghubungkan antara materi pelajaran agama dan nilai-nilai pluralism, demokrasi, gender dan lingkungan. Untuk memperkuat madrasah dan pesantren dalam pemahaman nilai-nilai kewargaan, maka dikembangkan pelatihan “penguatan *civic values* melalui metode *active learning* di Pesantren dan Madrasah”.

Pelatihan penguatan *civic values* di lingkungan pesantren dan madrasah diselenggarakan selama tiga hari, di propinsi Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Peserta yang menghadiri pelatihan terdiri dari dua kelompok, kelompok Kiyai dan Guru Madrasah. Masing-masing wilayah terdiri dari 10 pesantren dan tiap-tiap pesantren mengirim utusan empat orang peserta, yaitu 2 orang guru dan dua orang kiai. Kegiatan ini terselenggara atas kerjasama PPIM UIN Jakarta, The Asia Foundation, dan DANIDA.

Secara umum, tujuan yang hendak dicapai dalam pelatihan ini adalah penguatan *civic values* melalui sistem pembelajaran active learning di pesantren dan madrasah. Dari tujuan ini ada tiga sasaran yang hendak dicapai pertama, melakukan penguatan *civic values* pada kurikulum pesantren dan madrasah. Kedua, memperkenalkan dan mempraktekkan sistem pembelajaran active learning kepada guru-guru agama. Dan ketiga, peserta mampu membuat Rencana Pelaksana Pembelajaran (RPP) sesuai dengan Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar (SKKD) serta mempraktekkannya RPP tersebut di depan siswa dan peserta. Dalam hal ini, metode active learning merupakan strategi yang dipergunakan untuk menyampaikan materi *civic values* dalam pelatihan.

Untuk mencapai tujuan di atas proses pelatihan yang telah dilalui sebagai berikut. Pertama, para guru mempraktekkan cara mengajar yang biasanya diterapkan di masing-masing pesantren.

Fasilitator membebaskan para guru memilih mata pelajaran yang disukai atau menyesesuaikannya dengan mata pelajaran yang diampu di pesantren. *Kedua*, mengevaluasi strategi pembelajaran yang dipraktekkan, evaluasi mencakup metode, isi, media/alat, kekurangan, dan kelebihan, serta saran dan perbaikan. Metode yang digunakan umumnya metode ceramah. *Ketiga*, melakukan upaya penguatan metode ceramah dengan strategi pembelajaran *active learning* agar sesuai dengan Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar Pembelajaran. *Keempat*, melakukan pengkajian ulang terhadap dasar pemikiran, tujuan, dan sasaran pembelajaran menurut filosofi pendidikan dan standar ketetapan Pendidikan Nasional. *Kelima*, fasilitator memperkenalkan dan mempraktekkan strategi pembelajaran aktif (*active learning*) dengan materi *civic values* yang merupakan materi inti pelatihan. Materi *civic values* yang disampaikan antara lain isu-isu tentang Partisipasi, HAM, demokrasi, pluralisme, gender, dan teori serta praktik membuat Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP). *Keenam*, peserta merancang Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP) kemudian melakukan parktek *micro teaching*, dengan menggunakan strategi pembelajaran aktif dan materi *civic values* di depan para siswa kelas 3 aliyah. *Ketujuh*, fasilitator dan peserta melakukan evaluasi terhadap *micro teaching*, yang mencakup persiapan, metode, materi, alat, kinerja tim, dan hasil yang dicapai. *Kedelapan*, penutup.

Bahan-bahan yang menjadi sumber *training* ini antara lain: *mind mapping*, *active learning*, *stage of lesson*, HAM, demokrasi, pluralisme, gender, dan Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP). Materi *mind mapping* adalah strategi pemetaan konsep-konsep penting dalam pelajaran. *Mind mapping* ini bertujuan untuk memudahkan guru dan siswa dalam memetakan pokok-pokok pikiran dalam pelajaran sehingga mudah dimengerti dan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

dipahami dalam waktu yang relatif singkat dan tenaga yang sedikit. Pengenalan metode *active learning* tentang teori, pengertian, dan sasaran strategi pembelajaran *active learning*. Sejauhmana relevansi implementasi metode *active learning* dalam pembelajaran *civic values* di sekolah, pesantren dan madrasah. *Stage of lesson* merupakan tahapan-tahapan standar yang harus dilalui oleh seorang guru dalam proses pembelajaran, mulai dari motivasi, presentasi, tugas/latihan, dan evaluasi.

CATATAN

¹K.H. Husein Muhammad, “*Pesantren and the Issue of Gender Relation*,” dalam *Kultur* 2, 2 (2002), h. 66.

²Pernyataan ini disampaikan oleh KH. Bupiyamin Ruhiyat, pimpinan pondok pesantren Cipasung, Singaparna, Tasikmalaya, pada acara pembukaan kegiatan *Training of Trainers* (TOT) “Mainstreaming Pesantren an Madrasah”, 06 September 2005.

BAB 5

Mereka Berbicara untuk Perubahan

Pengenalan *Civic Values* di pesantren, seperti telah dijelasakan di bab terdahulu, pada titik ideal berangkat dari *starting point* bahwa guna menghadapi ragam dinamika perkembangan global saat ini, sudah seyogyanya pesantren memperkuat diri melalui beragam cara, salah satunya dengan penguatan *civic values* bagi segenap komunitas penghuninya.

Bab ini akan berupaya mendedah secara lebih spesifik tentang fakta penguatan *Civic Values* di Pesantren. Untuk mengukur tingkat penguatan tersebut, beberapa variabel isu—toleransi, demokrasi dan hak asasi manusia serta kesetaraan antara pria dan wanita (gender)—akan digunakan sebagai indikator. Namun sebelum dipaparkan fakta penguatan tersebut, terlebih dahulu dijelaskan kondisi objektif pesantren yang dalam batas tertentu menghadapi ragam problematika, diantaranya problem menguatnya Islamisme yang juga terjadi di tataran masyarakat umum.

PESANTREN DAN FAKTA MENGUATNYA ISLAMISME

Satu isu yang belakangan mengemuka dan menjadi fokus perhatian segenap akademisi, baik dalam atau luar negeri, adalah isu menguatnya Islamisme di dunia pesantren. Islamisme—belakangan telah dipatenkan menjadi ideologi—sederhananya dipahami sebagai upaya sebuah kelompok guna memposisikan Islam sebagai pusat dari segala dimensi kehidupan masyarakat yang menghias segala pernik kehidupan.¹ Jalur yang ditempuh oleh para pengusungnya, kaum Islamis, tersebar utamanya melalui pembentukan hegemoni moral dan intelektual untuk mempengaruhi wilayah *civil society*.

Berkaitan dengan Islamisme ini, survey PPIM tentang Islam dan demokrasi yang telah dilakukan sejak 2001 hingga 2004, memberikan gambaran yang unik. Alih-alih menurun, dukungan muslim Indonesia terhadap Islamisme, baik tingkat gagasan ataupun praktik keseharian, memperlihatkan kecenderungan meningkat. Menyangkut isu negara Islam, misalnya, peningkatan tersebut bisa dijelaskan sebagai berikut. Pada 2001, terdapat 57,8% responden yang mendukung gagasan pemerintah Islam untuk negara Indonesia—yakni pemerintahan atas dasar ajaran-ajaran Al-Qur'an dan al-Sunnah dan di bawah kepemimpinan ahli-ahli Islam (ulama atau kyai). Prosentase tersebut meningkat pada survey 2002 menjadi 67,1%. Pada survey 2004, dukungan Muslim Indonesia kembali meningkat menjadi 72,2%.²

Begitu pula dalam hal “negara harus mewajibkan pelaksanaan syari'at Islam bagi semua Muslim dan Muslimah”, dukungan Muslim sebesar 61,4% pada survey 2001 naik menjadi 70,6% pada survey 2002. Selanjutnya, pada 2004 dukungan tersebut kembali meningkat menjadi 75,5%. Dalam konteks perealisasian

syari'at itu, model hukuman potong tangan semakin diminati warga muslim. Jika pada survey tahun 2001, terdapat 28,9% responden yang menginginkan pelaksanaan hukum potong tangan sebagai cermin ketegasan, keadilan, dan hukum, maka pada tahun 2002, Prosentase tersebut meningkat menjadi 33,5%. Pada survey 2004, alih-alih menurun, dukungan terhadap ide itu justru semakin meningkat menjadi 38,9%.³

Selanjutnya menyangkut isu bahwa “pemilihan umum (pemilu) seharusnya hanya untuk memilih wakil-wakil rakyat di DPR/DPRD/DPD yang mengerti dan memperjuangkan tegaknya ajaran-ajaran Islam dalam negara kita,” data yang ada menyebutkan bahwa pada survey 2001 terdapat 45,7% Muslim Indonesia yang mendukung. Prosentase tersebut naik menjadi 46,1% pada 2002. Kenaikan dukungan yang signifikan, sekitar 13%, terjadi pada survey 2004, di mana terdapat 59,5% responden yang mendukung gagasan tersebut.

Peningkatan dukungan selanjutnya juga bisa dilihat dalam hal “setiap perempuan tidak boleh mengadakan perjalanan jauh tanpa disertai oleh mahramnya (bapak, adik atau kakak laki-laki, dan paman)”. Terhadap persoalan tersebut, pada 2001 terdapat 44,7% Muslim Indonesia yang mendukung. Prosentase dukungan naik menjadi 50,6% pada 2002 dan kembali meningkat tajam pada 2004, menjadi sebesar 60,7%.⁴

Mengacu angka prosentase di atas, jelas bahwa dalam banyak hal, islamisme memang menguat di segenap dimensi sektoral masyarakat, tak terkecuali di dunia pesantren. Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia, idealnya, pesantren berperan penting menyuburkan gerak kemajuan peradaban berdasarkan ajaran Islam yang *rahmatan lil-'alamin*. Namun, melihat kondisi pesantren yang cenderung *silent majority*—setidaknya karena kurangnya sosialisasi media—fakta yang

CIVIC VALUES DI INDONESIA

menguak kepermukaan justru bahwa institusi ini dianggap telah lari dalam batasan idealnya. Bahkan saat ini, pesantren cenderung ditempatkan pada ranah yang sangat tidak menguntungkan.

Upaya inilah yang misalnya dilancarkan oleh media serta sebagian peneliti Barat. Alih-alih mempromosikan ajaran-ajaran kebijakan, pesantren menurut mereka, justru dianggap sebagai ruang bagi terciptanya doktrinisasi ideologis atas sebuah keyakinan tertentu. Dengan beberapa karakteristik utama—termasuk metode pengajaran yang eksklusif serta textualitas absolutis atas al-Qur'an—pesantren selanjutnya menjadi institusi yang pada akhirnya dikait-eratkan, bahkan dipaksa, untuk bertanggung jawab atas segala aksi terorisme yang terjadi pada beberapa dekade terakhir ini mulai dari tragedi pengeboman di pelataran taman World Trade Center (26 Februari 1993), pengeboman atas kedutaan besar Afrika (7 Agustus 1998), Tragedi Pentagon dan WTC (11 September 2001), hingga tragedi Bom Bali (Oktober 2002).

Lebih ironis lagi, dalam konteks Islam di Indonesia, data yang ada menyebutkan bahwa para pelaku aksi pengeboman di Bali—Ali Ghulfron alias Mukhlis, Ali Imron alias Alik, serta Amrozi—*notabene* merupakan para alumni pesantren di Indonesia. Sehingga dari sana, kecenderungan yang muncul di ranah internasional adalah bahwa beberapa pesantren seperti Ngruki di Solo, Jawa Tengah—didirikan tahun 1972 oleh Abdullah Sungkar dengan dibantu oleh Abu Bakar Ba'asyir—and Hidayatullah di Balik Papan, Kalimantan Timur—didirikan oleh Abdullah Said tahun 1973 dan memiliki 127 cabang pesantren di Indonesia—disinyalir terlibat dalam konspirasi dengan jaringan teroris internasional, *Jemaah Islamiyah* (JI).⁵

Tentang ini, Martin van Bruinessen menjelaskan bahwa dalam konteks gerakan Islam di Asia Tenggara, JI telah begitu dikenal

sebagai sebuah gerakan Islam radikal yang disinyalir berperan penting dalam beberapa aksi terror di wilayah ini. Pasca kembalinya Abu Bakar Ba'asyir ke Indonesia,—14 tahun diasingkan di Malaysia— pesantren Al-Mukmin Ngruki begitu disorot oleh berbagai pihak. Selain karena memiliki kedekatan dengan gerakan Darul Islam—sering dikenal juga dengan NII (Negara Islam Indonesia)—pesantren ini juga dianggap sangat dekat dengan beberapa komunitas Islam Radikal di Asia Tenggara.⁶

Secara umum, selain melalui para alumninya yang menyebar di beberapa universitas Pakistan sekitar dasawarsa 1980-an, “Radikalisasi” Ngruki terbentuk oleh atmosfir lingkungan belajar yang memang sangat kondusif bagi penguatan islamisme di kalangan komunitas pesantren. Dari segi referensi bacaan misalnya, mereka menjadikan buku hasil tulisan Abu Bakar Ba'asyir—juga lulusan Pesantren Gontor, Jawa Timur—sebagai bacaan wajib yang harus mereka pelajari. Dari segi kurikulum, pengaruh penuh Ba'asyir membuat madrasah ini mengkombinasikan dua model pendidikan, pesantren Gontor untuk pembelajaran bahasa Arab, dan pesantren Persis di Bangil pembelajaran ilmu Syariah. Disamping itu, dalam segi perspektif pemikiran, pesantren ini sangat terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin serta beberapa gerakan Salafi yang tersebar di dunia Arab lainnya.⁷

PENGUATAN CIVIC VALUES DI PESANTREN

Beberapa fakta objektif seperti telah dijelaskan diatas pada gilirannya menjadi acuan utama segenap elemen pesantren guna melakukan pelbagai perubahan baik segi material ataupun segi immaterial. Pada dimensi material, perubahan terjadi tatkala

faktanya, jumlah pesantren mengalami peningkatan yang sangat signifikan. Didasarkan pada data Departemen Agama, tampak bahwa jumlah pesantren dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Dalam rentang tahun 1987 sampai tahun 2004 jumlah pesantren bertambah rata-rata 500 setiap tahunnya. Jika tahun 1986 jumlah pesantren berjumlah 6.386 buah dengan jumlah santri 1.429.768 orang, maka 2008 ini tercatat bahwa Indonesia disemarakkan oleh kehadiran 21.521 pesantren dengan jumlah santri sebanyak 3.818.469 orang.

Fakta ini menggambarkan bahwa dalam dimensi pertumbuhan lembaga pendidikan Islam di Indonesia, pesantren memainkan peranan yang cukup penting. Terlebih ketika nyatanya, beragam perombakan—baik segi managerial, kurikulum pengajaran, ataupun reformasi birokrasi—dilancarkan di banyak pesantren di Indonesia. Sedangkan pada dimensi immaterial, perubahan diarahkan pada wilayah pemikiran. Seperti diketahui, isu perubahan di pesantren, menggema seiring kuatnya harapan segenap elemen penghuninya guna melakukan perombakan pada ranah paradigma berpikir (*shift of paradigm*). Selain dalam segi pemahaman atas esensi ajaran Islam, perubahan juga diharapkan terjadi pada ranah yang lebih luas, salah satunya terkait dengan respons mereka terhadap problem kebangsaan yang dihadapi.

Berangkat dari latar belakang itulah, komunitas pesantren berupaya bergerak keluar guna merealisasikan idealisasi tersebut. Dan guna membantu pesantren merealisasikan idealisasinya—disamping sebagai respon atas gelombang menguatnya islamisme di pesantren tersebut, Pusat Kajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah—bekerjasa dengan Pusat Kajian Dinamika Agama, Budaya dan Masyarakat (PUSKADIABUMA) Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga—sejak tahun 2004 telah berupaya menggagas program peningkatan peran pesantren

dalam memecahkan problem tersebut dengan cara mendialogkan *civic values* dengan tradisi Islam yang ada di pesantren.

Untuk tujuan ini, beberapa agenda dilancarkan dan salah satunya adalah program training penguatan *civic values* kepada segenap elemen pesantren. Dan setalah lima tahun program ini digulirkan, sebuah perkembangan menarik muncul ketika faktanya, pesantren berhasil mendiseminasi pemahaman *civic values* kepada segenap penghuninya. Proses penguatan itu setidaknya dapat dilihat pada terjadinya perubahan pandangan segenap komunitas pesantren terkait beberapa variabel isu, mulai dari toleransi, demokrasi, hak asasi manusia, hingga isu tentang kesetaraan antara pria dan wanita (gender).

TOLERANSI

Toleransi sederhananya dipahami sebagai kemampuan individu ataupun kelompok untuk menerima hadirnya ragam perbedaan dan pertentangan—baik di tingkat sikap, pandangan, keyakinan dan juga perilaku—yang tumbuh di tengah masyarakat. Umum dipahami bahwa dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, seseorang ataupun sekelompok orang tentu akan bersinggungan dengan kelompok lain. Ketika mereka saling bersinggungan itulah suatu toleransi menemukan momentum persebarannya. Karenanya jelas, toleransi berperan penting untuk melihat tingkat kesadaran masyarakat hidup di tengah alam pluralis dan heterogen sebagaimana dewasa ini. Oleh karena itu, toleransi menjadi salah satu indikator penting untuk melihat kehidupan masyarakat pesantren.

Dalam banyak studi, yang hasilnya akan ditampilkan di sini, toleransi dirumuskan dalam pertanyaan-pertanyaan untuk mengukur tingkat apresiasi dan kesediaan untuk hidup bersama

CIVIC VALUES DI INDONESIA

antara golongan satu dengan golongan lain, terutama berhubungan dengan perbedaan agama. Di samping itu, juga dimasukkan dalam daftar pertanyaan tentang toleransi ini adalah sikap dan pandangan terhadap pemahaman keagamaan yang dianggap menyimpang dalam satu komunitas keagamaan tertentu.

Berkaitan dengan komponen penguatan *civic values* di pesantren, toleransi pada gilirannya menjadi satu elemen penting yang harus diperhatikan guna menjelaskan apakah benar terjadi perubahan pandangan komunitas pesantren—mulai dari kiyai/nyai, ustadz, hingga para santri—terkait isu yang selanjutnya dijabarkan dalam bentuk kesediaan untuk hidup bersama dengan komunitas non-muslim serta penerimaan atas kehadiran kelompok minoritas yang ada di Indonesia.

Dalam konteks ini, temuan menarik hadir seiring pelaksanaan program penguatan *civic value* di pesantren oleh PPIM Jakarta. Data yang ada menyebutkan bahwa segenap komunitas pesantren mendukung penuh tersemainya sikap toleransi di ranah masyarakat umum. Hasil evaluasi PPIM tahun 2007 terhadap peserta training *civic value* di pesantren, menyebutkan bahwa mayoritas responden (96%) tak keberatan jika harus hidup berdampingan dengan kelompok non muslim. Begitupun ketika mereka harus bertemu dengan selain kelompok muslim. Hanya sebagian kecil responden (12%) yang merasa keberatan, sedangkan sebagian lainnya (88%) sama sekali tak merasa keberatan untuk menjalannya. Lebih menarik ketika data yang ada juga menyebutkan bahwa saat ini, sekitar 87% responden merasa tak keberatan jika kelompok minoritas keagamaan seperti Ahmadiyah hidup di Indonesia.

Gambaran tersebut berbeda jika dibandingkan dengan survey yang diadakan PPIM beberapa tahun sebelumnya. Pada Survey PPIM tahun 2004 tentang Islam dan Demokrasi yang lalu, tampak bahwa dalam beberapa hal, penerimaan mereka—termasuk

komunitas pesantren—atas semangat toleransi terbilang relatif masih rendah. Hal ini bisa dilihat antara lain dari besarnya jumlah responden yang menyatakan mendukung (setuju dan sangat setuju) terhadap sejumlah poin pertanyaan tentang hubungan yang berbeda agama, terutama berkenaan dengan hak keberagamaan, tepatnya menyangkut praktik ritual pemeluk agama berbeda di wilayah sekitar.

Dalam hal ini, cukup besar proporsi responden (sekitar 40,1%) yang keberatan jika pemeluk agama berbeda mengadakan acara keagamaan atau kebaktian di wilayah sekitar. Dan proporsi sedikit lebih tinggi berlaku untuk kegiatan membangun tempat ibadah, di mana 51,4% menyatakan keberatan. Persentase rasa keberatan yang relatif tinggi juga berlaku untuk isu kepemimpinan—jika orang berbeda agama menjadi pemimpin pemerintahan—yakni 36,9% untuk jabatan bupati atau walikota, 38,5% untuk jabatan gubernur, dan selanjutnya presiden (42,9%). Proporsi lebih rendah berlaku untuk pernyataan menyangkut isu pendidikan, yakni jika pemeluk beda agama menjadi guru di sekolah negeri (21,4%).

Dengan demikian, dari statistik deskriptif di atas, tampak bahwa dalam perjalannya, terjadi perkembangan menarik terkait penerimaan masyarakat—termasuk komunitas pesantren—atas toleransi. Jika dulu mereka masih enggan menerima komunitas lain untuk hidup berdampingan, maka pada perkembangannya, mereka semakin sadar arti penting perbedaan dan pada giliranya, tak merasa keberatan jika harus hidup dalam atmosfer keragaman.

DEMOKRASI

Hingga saat ini, demokrasi telah menjadi isu penting yang hadir mengiringi nafas kehidupan masyarakat secara umum. Seperti

halnya isu toleransi, kedua isu ini juga telah diterima dengan sangat baik—bahkan telah menjadi bagian dari keseharian hidup—oleh segenap komunitas pesantren. Mereka memandang, demokrasi telah sesuai dengan ajaran Islam yang dikembangkan di lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia itu.

Terkait isu ini, tampak bahwa dunia pesantren telah lama menerima dan merealisasikan isu ini dalam ranah kehidupan sehari-hari. Hal ini misalnya tampak pada munculnya beberapa pesantren—umumnya tergabung dalam organisasi NU—yang secara serius berupaya merespon gagasan demokrasi Barat. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) sebagai contoh, telah lama melakukan kegiatan seperti training demokrasi untuk pengurus santri (*Santri Government*), pendampingan proses rekruitmen kepemimpinan santri (Implementasi SG), dan *In House Mentoring* untuk penguatan santri government.⁸

Kegiatan tersebut tidak saja berupaya menggumulkan wacana demokrasi dengan gagasan dasar Islam tentang kepentingan rakyat, terutama pada aspek kepemimpinan, tetapi membentuk pranata kepemimpinan dalam organisasi santri melalui proses rekruitmen secara demokratik serta intensifikasi organisasi berupa pengelolaan dan pengembangan struktur pemerintahan santri yang sudah terbentuk, baik pada proses cara menetapkan kebijakan anggaran, aturan-administrasi, dan pendayagunaan pengurus santri dalam kerangka demokratisasi pesantren.

Bagi pesantren-pesantren yang telah melakukan diseminasi gagasan di lembaga pesantren lewat pendidikan demokrasi, gagasan demokrasi sebagai pengalaman Barat ternyata bukan sesuatu yang harus dicurigai oleh kalangan pesantren. Wacana demokrasi terutama pada aspek prinsip kepemimpinannya dapat memperluas pemahaman yang lebih argumentatif pada para santri

perihal demokrasi sebagai sistem alternatif bagi pengaturan hubungan publik yang setara dan adil. Karena itu, dari proses pergumulan ini semakin bisa didorong langkah-langkah nyata di kalangan para santri tentang bagaimana mengaktualisasikan serta mengimplementasikan nilai-nilai demokrasi dalam tata kehidupan mereka sendiri secara kolektif.

Selain menyangkut penerimaan demokrasi tataran ide, dampak pendidikan demokrasi di pesantren—kalau boleh disebut—diharapkan dapat terlihat dalam tataran perubahan beberapa aspek kehidupan kepengurusan santri, yakni menyangkut semakin mandiri dan *serviceble* sebuah kepengurusan santri bagi santrinya dibanding sebelum mengikuti pendidikan demokrasi. Satu isu misalnya mengenai campur tangan kyai yang relatif berkurang, bahkan semakin besar tingkat kemandirian pengurus untuk menentukan kebijakan mengenai hal-hal yang menyangkut kehidupan santri.

Isu lain misalnya terkait wacana kepemimpinan siswa. Jika dulu, pemilihan ketua lebih dilihat pada faktor figur individu, maka sekarang, mereka lebih melihat pentingnya kriteria. Begitu juga untuk pemilihan pengurus lainnya yang kini, tidak lagi ditunjuk langsung oleh kyai tetapi melalui prosedur yang lebih demokratis. Kemudian juga berkait dengan distribusi wewenang dan tugas dalam kepengurusan santri. Terlihat di beberapa pesantren ada tambahan sub-sub struktur pengurus, misalnya adanya dewan santri yang lebih berfungsi sebagai majelis penyampai aspirasi santri secara keseluruhan sebagai kelengkapan dari dewan eksekutif santri dan majelis mahkamah santri.

Pengalaman P3M tersebut setidaknya memperlihatkan bahwa faktanya, demokrasi memang benar-benar telah diterima dan diimplementasikan oleh komunitas pesantren. Dan ini setidaknya menunjang data evaluasi PPIM tahun 2007 terhadap peserta

CIVIC VALUES DI INDONESIA

training *civic value* di pesantren. Seperti terlihat pada hasil evaluasi PPIM tersebut, diketahui bahwa rata-rata responden yang diwawancara, menyatakan ketersetujuannya pada penerapan nilai-nilai demokrasi di pesantren.

Data yang ada menyebutkan, sebagian besar responden (83%) mendukung penuh diimplementasikannya prinsip demokrasi. Mereka menyadari bahwa meskipun isu demokrasi berasal dan berkembang kuat di Barat, tapi dalam batas tertentu, isu ini sesuai dan menjadi bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam secara umum.

Tingginya angka dukungan masyarakat terhadap demokrasi tidaklah mengherankan. Karena pada dasarnya, rata-rata masyarakat muslim Indonesia memiliki karakter yang unik, dimana mereka selalu membuka diri pada ragam kebudayaan luar, termasuk kebudayaan Barat. Dan ketika pertanyaan diarahkan pada konteks terjalinya relasi antara komunitas muslim dan Barat, mayoritas responden tampak sangat mendukung hal tersebut.

Tentang ini, 62% responden menyatakan ketersetujuannya atas terjalinya relasi Muslim-Barat. Masih terkait relasi tersebut, 69% responden mendukung jika komunitas muslim melakukan studi di Barat. Termasuk penilaian positif komunitas muslim atas Barat adalah ketika faktanya, 74% responden menyetujui jika di pesantren, ilmu pengetahuan Barat—*notabene* merupakan pengetahuan non-agama—diadopsi sebagai bagian dari kurikulum mereka.

Data ini tak berbeda jauh dengan hasil survei PPIM tahun 2008 terkait sikap sosial-keagamaan di Jawa.⁹ Survey yang dilaksanakan pada periode Juli 2008 ini, menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia—khususnya masyarakat Jawa—memberi dukungan yang relatif tinggi untuk demokrasi. Seperti tampak pada chart di bawah ini, pertanyaan tentang demokrasi, seperti tentang sistem pemerintahan, mendapat dukungan besar. Mayoritas responden (70,6%) setuju bahwa demokrasi adalah

bentuk pemerintahan terbaik untuk Indonesia. Proporsi dukungan yang tinggi juga berlaku untuk sejumlah item pertanyaan demokrasi lainnya: kelompok ekstrim di masyarakat—yang memiliki pandangan dan sikap sangat berbeda dari kebanyakan warga negara lainnya—tetap memiliki hak untuk mengemukakan pendapat mereka (58,5%); golongan kecil (minoritas) memiliki hak dan tidak dilarang untuk menyuarakan aspirasi politik mereka (82,5%); dan setiap warga negara dibolehkan ikut serta dalam politik (72,2%).

HAK ASASI MANUSIA

Seperti halnya demokrasi, isu hak asasi manusia (HAM) juga telah menjadi isu penting yang hadir mengiringi nafas kehidupan masyarakat, tak terkecuali komunitas pesantren. Dalam pandangan komunitas pesantren, HAM dianggap sebagai hal yang tak terpisahkan dalam proses pengembangan ajaran Islam itu sendiri. Dan guna melihat tingkat pengimplementasian HAM, khususnya di pesantren, survey PPIM 2008 terkait hal ini, difokuskan lebih spesifik pada sejumlah pertanyaan yang bersinggungan dengan isu HAM—termasuk isu hak-hak sipil—khususnya yang menyangkut tentang jaminan perlindungannya hak-hak seseorang, mulai dari perlindungan terhadap kelompok minoritas hingga terkait dengan jaminan kebebasan berekspresi dan beragama bagi semua warga. Pertanyaan tentang hak-hak sipil ini sendiri diarahkan setidaknya untuk menggali sikap masyarakat tentang sejauhmana mereka menganggap sejumlah item dalam hak-hak sipil itu penting untuk diimplementasikan.

Terkait hal ini, isu HAM secara umum, data yang ada menyebutkan bahwa 83% responden mendukung penuh diimplementasi-

kannya prinsip HAM dalam kehidupan mereka sehari-hari. Mereka menyadari bahwa meskipun *term* HAM dianggap datang dan berkembang kuat di Barat, tapi dalam batas tertentu, isu ini sesuai dan menjadi bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam secara umum.

Sedangkan terkait isu hak-hak sipil, dukungan terhadap isu nyatanya relatif tinggi. Terhadap pertanyaan tentang perlindungan atas kelompok minoritas (baik minoritas etnis maupun agama) misalnya, hasil survei menunjukkan hampir seluruh responden (90%) mendukung bahwa pemerintah perlu menghormati dan melindungi mereka. Besarnya angka ini disusul dengan semakin besarnya jumlah responden (96,8%) yang mendukung pemerintah untuk berlaku adil terhadap setiap individu tanpa memandang perbedaan status sosial yang dimilikinya. Dukungan yang tinggi (88,9%) juga berlaku untuk pandangan bahwa setiap orang bebas memeluk agama apapun sesuai keyakinannya tanpa harus dibatasi.

Besarnya dukungan terhadap hak-hak sipil juga bisa dilihat dalam pertanyaan berkenaan dengan wilayah domestik. Dalam hal ini, sebagian besar responden (67,6%) menyatakan bahwa seorang istri berhak menceraikan suami jika melanggar perjanjian nikah. Menyangkut masalah asal daerah presiden, suara responden menghasilkan angka sebesar 70,4% dengan pernyataan bahwa presiden tidak harus berasal dari suku mayoritas (suku Jawa).

Masih dalam cakupan hak-hak sipil, dan tentunya juga demokrasi, adalah isu tentang pengembangan nilai-nilai kewarganeraan (*citizenship*). Bila hak-hak sipil di atas berhubungan dengan apa yang sedianya diperoleh, *citizenship* lebih menyangkut soal tanggungjawab yang harus dilakukan seseorang sebagai warganegara. Dalam survei ini, *citizenship* dirumuskan dalam sejumlah pertanyaan antara lain tentang seberapa penting masyarakat memberi perhatian terhadap beberapa isu seperti

partisipasi politik, taat hukum, saling menolong sesama warga negara, dan lain sebagainya.

Berkenaan dengan partisipasi politik, khususnya dalam pemilu, survey ini menunjukkan bahwa hampir seluruh responden (94%) mendukung seorang warga negara untuk ikut dalam kegiatan pemilu. Proporsi ini hampir sejajar dengan persepsi bagaimana menjadi warga negara yang baik, dimana hampir semua suara responden (93,6%) juga memandang bahwa sikap tidak pernah menunggak pajak merupakan hal yang harus dilakukan seorang warga negara. Angka ini semakin meningkat dengan tingginya respon masyarakat (95,8%) yang memandang bahwa setiap warga senantiasa taat pada peraturan pemerintah.

Beginu pula halnya dengan keaktifan warga negara dalam berorganisasi, yang memang merupakan salah satu bagian dalam karakteristik kewarganegaraan. Bagian ini mendapat proporsi dukungan sebesar 59,7% responden. Tingginya angka statistik ini diikuti dengan tingginya sikap responden (81,5%) tentang perlunya untuk selalu berusaha memahami pandangan orang lain yang berbeda. Sejalan dengan itu adalah besarnya proporsi (98%) yang menekankan pada pentingnya sikap menolong sesama warga negara yang lebih susah hidupnya. Terkait dengan keamanan negara, cukup besar proporsi dukungan responden untuk pernyataan bersedia ikut wajib militer jika pemerintah menetapkan (58,2%).

Berdasarkan penjelasan atas beberapa hasil survei tersebut, tampak bahwa secara umum, pandangan responden terhadap isu HAM ini cukup stabil. Ini setidaknya didasarkan pada kenyataan bahwa mereka sejatinya memang hidup di negara yang sedari awal menjamin terealisasinya wacana ini. Dan karenanya, dilingkungan pesantren, satu hal yang harus mereka jaga adalah bagaimana pola kehidupan beragama mereka diarahkan tidak hanya pada penguatan nilai-nilai peribadatan kepada Tuhan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

(vertikal), tapi juga pada terjadinya komunikasi yang baik diantara sesama manusia, terkhusus diantara sesama komunitas pesantren (horizontal).

GENDER

Aspek lain yang juga penting untuk dieksplorasi lebih jauh adalah tentang *item* gender. Karena pada dasarnya, nilai-nilai demokratis dalam banyak hal juga dapat dilihat dalam masalah paham kesetaraan gender. Sebab itulah, masalah gender ini secara lebih khusus diangkat untuk mengukur sejauhmana masyarakat mendukung nilai-nilai demokratis, lepas apa pun konteks gendernya. Aspek gender ini sendiri memuat sejumlah isu yang berkenaan dengan tingkat kesetaraan perempuan dan laki-laki, baik dalam wilayah domestik maupun wilayah publik. Prinsip-prinsip kesetaraan ini masuk dalam kategori pertanyaan seperti peran dan hak perempuan menjadi wakil rakyat, presiden, dan hakim di pengadilan, disamping juga membahas tentang pembagian waris dan pendidikan.

Hasil survey PPIM tahun 2008 menunjukkan bahwa dukungan terhadap partisipasi responden di bidang politik sangat tinggi. Sebanyak 88,8% dari responden menyatakan sangat setuju dan setuju bahwa perempuan, seperti halnya laki-laki, sama-sama mempunyai hak untuk dipilih menjadi wakil rakyat. Namun, proporsi dukungan yang tinggi tidak berlaku untuk sejumlah jabatan strategis yang menyangkut kepentingan rakyat banyak. Terhadap isu presiden perempuan, misalnya, hanya 20% responden yang mendukung wacana ini.

Disamping peran perempuan di wilayah publik, komponen ini juga membahas persepsi pembagian yang adil antara perempuan dan laki-

laki, seperti pembagian waris dan pendidikan. Menyangkut hak untuk mendapatkan pendidikan, survey ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden (52%) menyatakan ketidaksetujuan mereka dengan pernyataan jika dalam satu keluarga ada dua anak –anak laki-laki dan anak perempuan—, sementara kemampuan untuk menyekolahkan hanya untuk satu anak, maka yang harus disekolahkan adalah anak laki-laki. Lain halnya dengan pembagian waris, proporsi dukungan yang relatif tinggi (51,8%) berlaku untuk pembagian waris dari orang tua, bahwa anak perempuan harus mendapat setengah bagian dari bagian anak laki-laki.

Melacak pada survey terdahulu, jelas terjadi peningkatan yang cukup signifikan. Pada survey tahun 2004, data statistik deskriptif yang ada menunjukkan bahwa sikap masyarakat belum cukup kuat terhadap ide kesetaraan gender di antara warga Muslim Indonesia. Yang tidak setuju pada pendapat bahwa laki-laki pada dasarnya lebih unggul dibanding perempuan dalam banyak hal masih kurang dari separuh (44%).

Indikasi yang kurang mantap juga terlihat pada ukuran-ukuran berikut: tidak setuju bahwa anak laki-laki harus didahulukan dalam hal kesempatan pendidikan bila biaya yang tersedia hanya untuk satu anak (41%). Demikian juga sikap massa terhadap pendapat bahwa perempuan sebaiknya tinggal di rumah mendidik anak-anak. Masih di bawah separuhnya yang menentang pendapat tersebut (47%). Gambaran serupa juga terlihat dalam sikap terhadap ajaran Islam tertentu bahwa hak waris bagi anak perempuan sebagian dari hak waris bagi anak laki-laki. Yang setuju terhadap pendapat itu 47%, dan yang menolak lebih kecil (40%).¹⁰ Statistik deskriptif tersebut menunjukkan bahwa sikap atas nilai-nilai demokratis dalam konteks gender masih belum meyakinkan, terutama yang berkaitan dengan dimensi sosial seperti kesetaraan bagi anak laki-laki dan perempuan.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

BEBERAPA CATATAN EVALUATIF

Dari gambaran perubahan seperti terjelaskan diatas, maka bagian ini secara spesifik hendak melihat apakah program training Civic Value di pesantren yang telah benar-benar dijalankan oleh PPIM UIN Jakarta, dan apakah dengan beragam materi yang diberikan dalam pelatihan, telah benar-benar berhasil diterima sekaligus mampu merubah pandangan segenap komunitas pesantren. serta , apakah nilai-nilai yang telah diajarkan dalam pelatihan telah benar-benar terealisasi dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Untuk tujuan ini, akan dipaparkan hasil evaluasi, baik yang berasal dari PPIM selaku lembaga penyelenggara, ataupun yang berasal dari para peserta pelatihan yang tersebar di beberapa pesantren di Indonesia.

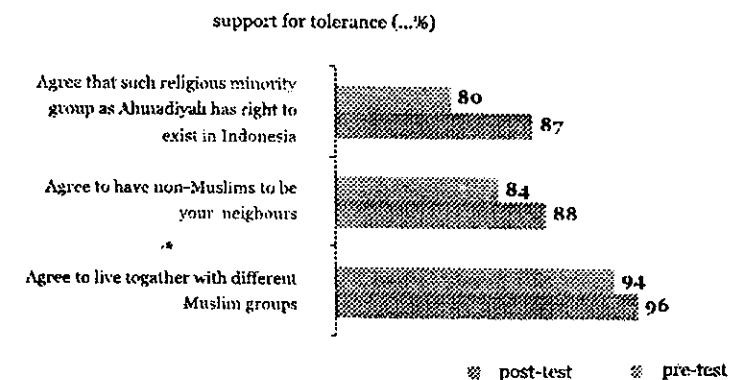
EVALUASI PPIM

Untuk mengukur tingkat penerimaan *civic values* di kalangan pesantren, termasuk untuk mengatahui sejauh mana terjadinya perubahan pemahaman para peserta training terkait isu-isu semisal toleransi, demokrasi, HAM, dan gender, maka pada tahun 2007, PPIM membuat survey kecil (pre-test dan post-test) guna mengevaluasi jalannya training yang telah berlangsung sejak tahun 2004.Dan seperti terlihat pada charts berikut, bahwa setelah pelatihan diadakan, banyak terjadi perubahan pandangan para peserta training terkait beberapa isu kontemporer.

Ini terlihat misalnya pada pandangan para peserta terkait isu toleransi. Jika sebelum pelatihan, prosentase kesediaan mereka untuk hidup berdampingan dengan kelompok non muslim hanya sekitar 96%, maka setelah training, prosentase ini meningkat

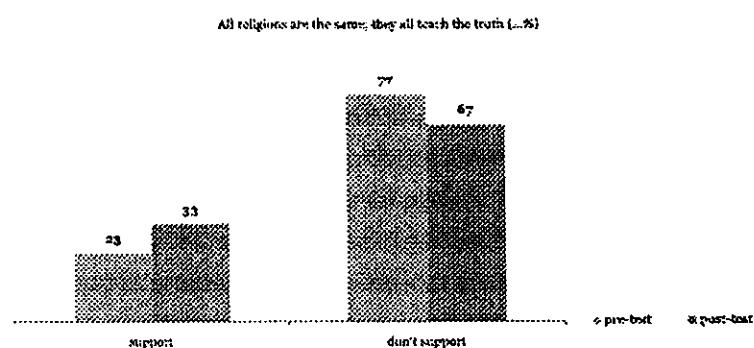
CIVIC VALUES DI INDONESIA

menjadi 96%. Begitupun dalam kesediaan mereka untuk bertemu dengan selain kelompok muslim. Hanya 12% yang merasa keberatan, sedangkan 88% lainnya sama sekali tak merasa keberatan untuk menjalaninya. jumlah ini meningkat jika dibandingkan dengan prosentase penerimaan mereka sebelum mengikuti pelatihan yang hanya berjumlah sekitar 88%. Lebih menarik ketika data yang ada juga menyebutkan bahwa bahwa peningkatan terjadi dalam konteks penerimaan mereka terhadap kelompok minoritas keagamaan seperti Ahmadiyah. Dari 80% menjadi 87% setelah mereka menjalani rangkaian pelatihan.

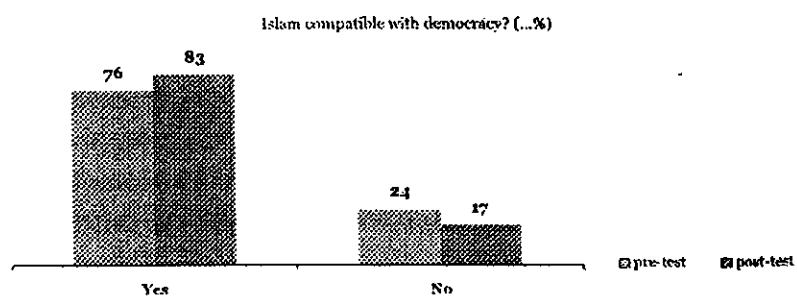


Meningkatnya pemahaman toleransi mereka juga dapat dilacak dari prosentase penerimaan atas pandangan bahwa seluruh agama sama, khususnya bahwa seluruh agama mengajarkan para pemeluknya akan nilai-nilai kebijakan dan kebenaran. Sebelum pelatihan, prosentase mereka yang menyetujui pandangan ini hanya sekitar 23%. Tapi setelah mereka terlibat dalam rangkaian penelitian, prosentasenya meningkat menjadi sekitar 33%.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

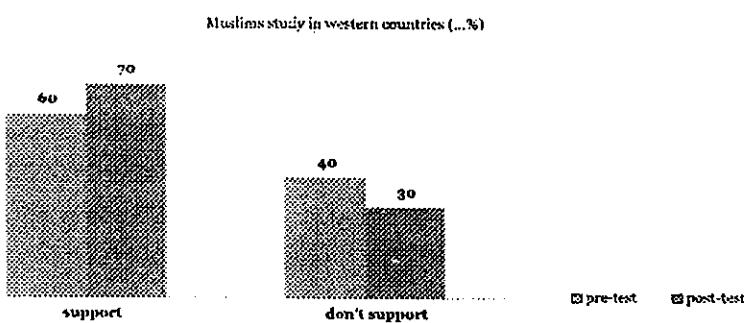


Selain toleransi, peningkatan juga terjadi pada pemahaman peserta atas isu demokrasi. Hasil survei menunjukkan bahwa mereka menyetujui jika sistem demokrasi diterapkan di Indonesia. Dalam pandangan mereka, demokrasi sudah sesuai dengan ajaran Islam. Terkait ini, jika sebelum pelatihan, hanya 76% responden yang menyetujui pandangan bahwa demokrasi sesuai dengan ajaran Islam, maka setelah pelatihan, jumlahnya meningkat menjadi 83%. Bahkan semakin menarik, ketika faktanya, sebagian peserta merubah paradigma pemikirannya terkait non-Muslim yang menjadi presiden di Indonesia. Sebesar 15% responden menyatakan tak keberatan jika non-muslim menjadi presiden di negara mayoritas muslim seperti Indonesia. Persentase ini meningkat dari sebelum mereka terlibat dalam pelatihan yang relatif sangat kecil (6%).

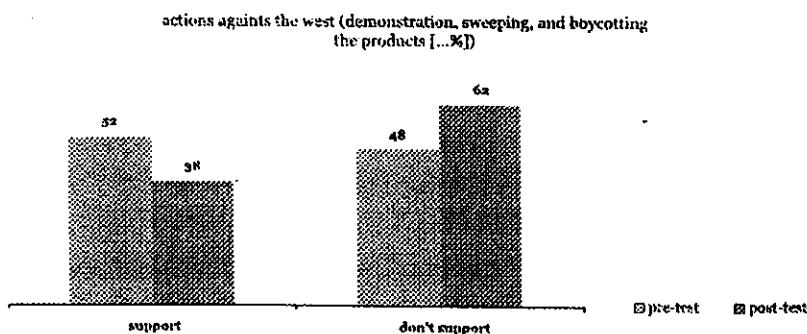


CIVIC VALUES DI INDONESIA

Tingginya penerimaan mereka atas demokrasi juga diiringi oleh semakin meningkatnya sikap keterbukaan para peserta atas beragam kebudayaan, termasuk pengetahuan dan informasi yang berasal dari Barat. Hal ini misalnya dapat dilihat dari semakin meningkatnya prosentase responden yang setuju jika ada komunitas muslim yang melakukan studi di Barat. Dari 60% sebelum pelatihan menjadi 70% setelahnya.

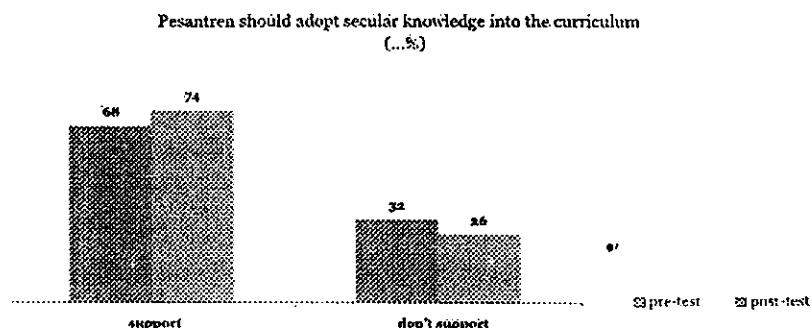


Masih terkait penilaian positif komunitas muslim atas Barat adalah bahwa faktanya, terjadi penurunan atas sikap penolakan mereka atas hasil produk buatan Barat. Sebelum pelatihan, prosentasenya relatif tinggi (52%). Namun setelah pelatihan, jumlah ini mengalami penurunan menjadi (38%).



CIVIC VALUES DI INDONESIA

Pun demikian dalam konteks yang lebih spesifik terkait pengembangan kurikulum di pesantren. Sebelum pelatihan, hanya 68% responden yang setuju jika di pesantren, ilmu pengetahuan Barat yang *notabene* merupakan pengetahuan sekuler, diadopsi sebagai bagian dari kurikulum mereka. Namun setelah pelatihan, prosentase responden yang setuju atas ide ini meningkat menjadi 74%.



Dari rangkaian data statistik tersebut, tampak bahwa mayoritas responden sangat terbantu dengan adanya program training *civic values* ini. Terlebih dalam ranah pemahaman dan respon atas beberapa isu kontemporer, sangat tampak bahwa baik kiyai/nyai, ustaz, ataupun para santri di pesantren, mengalami banyak perubahan. Setelah training, mereka semakin mampu bersikap terbuka pada isu-isu kontemporer yang sedang berkembang di sekitar mereka.

EVALUASI PESERTA TRAINING

Dari ragam materi yang diberikan dalam training penguatan *civic values*—selanjutnya disebut In-Service Training *civic values*—

tampak bahwa proses perubahan paradigma berpikir segenap komunitas pesantren menjadi orientasi utama. Dan dilihat dari respon para peserta training, beberapa catatan penting dikemukakan disini.

Pertama, dari segi teknis penyelengaraan, secara keseluruhan peserta menilai In-Service Training telah berjalan dengan baik dan tidak mengecewakan baik dari segi materi, narasumber, fasilitator, ataupun metodologi yang diterapkan. Mereka mengaku telah mendapat banyak wawasan baru tentang isu-isu HAM dan nilai-nilai *civic values* yang berkembang diluar pesantren. Dengan membandingkannya dengan situasi yang ada di dalam pesantren, mereka menyadari bahwa masih banyak kekurangan yang harus dibenahi terutama menyangkut integrasi kurikulum pesantren dengan nilai-nilai *civic value*. Sehingga merasa perlu untuk melakukan perubahan meskipun perubahan itu berjalan sangat lambat. Dengan harapan terjadi sinergi yang positif antara wacana *civic value* yang sudah berkembang di luar dengan kondisi yang ada di pesantren.

Kedua, bahwa setelah mereka mengikuti pelatihan, satu hal yang selanjutnya muncul di benak mereka adalah bahwa materi *civic values* pada gilirannya dianggap sebagai sesuatu yang positif dan bermanfaat bagi mereka. Materi “Pengembangan Kurikulum Berbasis Nilai Kewargaan” misalnya, mereka anggap sebagai sesuatu pengetahuan baru yang sangat bermanfaat bagi mereka khususnya untuk memperbaiki pola pengajaran para ustadz, termasuk kyia/nyai, di pesantren. Dengan materi itu, pengetahuan mereka terkait teknis pembuatan silabus pelajaran yang berwawasan *civic value* semakin kuat.

Ketiga, meskipun awalnya sempat menaruh curiga terkait pelatihan ini—terlebih ketika melihat istilah-istilah yang dimunculkan dalam materi cukup memiliki image “negatif” di dunia pesantren, seperti istilah HAM, demokrasi, pluralisme, gender dan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

demokrasi—namun setelah mengikuti beberapa materi dan diputarkan beberapa video tentang peristiwa pelanggaran HAM dan perjuangan penegak HAM di beberapa negara, mereka mulai yakin dan semakin tertarik mengikuti pelatihan. Bahkan pada gilirannya, mereka justru menyimpulkan bahwa In-Service Training ini, ternyata hanya ingin menjadikan hak-hak asasi manusia dan isu-isu hak-hak sipil lainnya menjadi *mainstreaming* di dunia pesantren.

Dari catatan diatas, tampak bahwa pada batas tertentu, peserta—*notabene* juga diperkenalkan dengan teks-teks Islam yang bersinggungan dengan *civic value*—semakin menyadari bahwa nilai-nilai Islam sejatinya dapat dikait-eratkan dengan nilai-nilai *civic values* tersebut. Lebih jauh, mereka juga semakin menyadari bahwa pelatihan ini, bukan diadakan untuk memaksakan satu pemahaman tertentu, tetapi hanya berupaya memperkaya percakapan terkait isu-isu *civic values* dengan khasanah Islam. Jika memang ada kajian pluralisme, demokrasi, gender, dan HAM dalam pelatihan—sejauh masih dalam koridor nilai-nilai Islam yang wajar—maka mereka masih dapat menerimanya.

Pada akhirnya, mereka meyakini bahwa upaya mempertemukan Islam dengan isu-isu kontemporer menjadi suatu keharusan jika tujuannya adalah untuk kedamaian umat manusia. Dalam titik ini, In-Service Training faktanya memang relevan dengan keadaan sosial politik sekarang Indonesia di mana banyak terjadi pelanggaran hak-hak sipil yang disebabkan oleh orang, kelompok maupun oleh negara. Sehingga memperkuat masyarakat dengan penyadaran hak-hak sipilnya berarti memperkuat *bergaining* masyarakat *vis a vis* negara.

Menarik di catat adalah bahwa setelah mengikuti pelatihan, sebagian peserta mengaku telah memasukkan materi *civic value* ke dalam kajian kitab kuning dengan para santri, seperti menjelaskan pentingnya menghormati hak orang lain dalam kehidupan berbangsa

dan bernegara. Seorang pengajar pesantren *al-Iman Bulus*, Purworejo, Jawa Timur, misalnya, menyatakan bahwa meskipun kebebasan hak sipil di pesantren tidak bebas mutlak, namun pesantren tetap memberikan kebebasan hak informasi bagi santrinya baik dengan cara menyediakan sarana informasi melalui media internet, telephone, ataupun dengan berlangganan koran. Bahkan pada hari libur, para santri diberikan kesempatan menonton televisi, agar para santri tidak tertinggal dengan perkembangan informasi di luar pondok. Ditambah lagi, pada tiap harinya, santri mendapatkan informasi dari koran daerah yang ditempelkan di majalah dinding santri. Tentang ini ia menjelaskan,

“Arti penting pelatihan ini bagi kami ialah menambah keyakinan untuk terus memperjuangkan hak-hak sipil dalam rangka terwujudnya kehidupan yang lebih demokratis di dunia pondok pesantren. Salah satu wujudnya dengan menyediakan Koran Rakyat Merdeka dan Kedaulatan Rakyat melalui papan majalah dinding yang dibuat oleh santri.”¹⁵¹

Meskipun integrasi nilai *civic value* ke dalam kurikulum pondok pesantren belum sepenuhnya dilakukan, namun, ada kegiatan yang sudah dilakukan dengan memasukkan nilai-nilai kewargaan ke dalam pengajaran kitab kuning tingkat madrasah Aliyah. Salah satu kitab yang diajarkan yaitu kitab *Wizatum Nasyiin*, yang berisi tentang *al-jubnu*, *al-sajangah*, *al-hurriyah*, ‘ngadalah hukumiyah’, yang intinya adalah pembelaan terhadap hak-hak sipil. Penjelasan-penjelasan dalam kitab kuning dipadu dengan materi inservie training. Sehingga para santri lebih mudah memahami penjelasan yang disampaikan.

Sedangkan pengimplementasian nilai *civic value* yang ada dalam kitab kuning diwujudkan dalam realitas kehidupan sehari-hari. Misalnya *Al-hurriyah*, berarti kemerdekaan, dalam hal ini kemerdekaan berfikir dan berpendapat disalurkan melalui kotak

saran yang disediakan di pesantren. Kebebasan berfikir santri disalurkan melalui media majalah dinding yang dipasang setiap pojok pesantren. Dengan demikian, mengenai integrasi materi hak-hak sipil dengan kurikulum pesantren sudah terwakili oleh pengajian kitab kuning di atas.

Kegiatannya lainnya yang dilakukan adalah penyadaran hak hidup sehat bagi kaum miskin yang tinggal di sekitar pondok pesantren. Fakta bahwa setiap warga negara wajib mendapatkan perlindungan kesehatan dari pemerintah, menyebabkan banyak pesantren yang *notabene* dilibatkan dalam pelatihan, melakukan aksi mendesak pihak Pusat Kesehatan Masyarakat (Puskesmas) agar mengeluarkan kartu gakin (kartu berobat gratis) untuk rakyat miskin di sekitar pondok. Usaha ini cukup berhasil, sehingga warga tidak lagi mengeluhkan mahalnya biaya pengobatan.

Sementara itu, Ust. Muhammin, pengurus pesantren Nurul Ummah, Yogyakarta, bahkan merealisasikan materi yang diberikan dalam pelatihan melalui cara, menyelenggarakan *elektoral education* bagi para santri kelas tiga Aliyah dalam rangka menyambut pemilu 2009. Meskipun dalam kenyataanya pesantren tidak terlibat dalam politik praktis, *elektoral education* ternyata sangat membantu meningkatkan kesadaran para santri untuk menyalurkan hak pilihnya pada pemilu 2009, sebagai bentuk perwujudan haknya sebagai warga negara. Dalam hal ini, materi-materi in-service training dipergunakan sebagai bahan pelatihan *elektoral education* di pesantrennya.¹²

Demikian pula Ustadzah Munasiroh dari pesantren *Sirojul Mukhlisin II* Magelang. Setelah mengikuti program in-service training, ia menyelenggarakan *bahsul masail* dengan para ustadzah dan santri tentang pengarusutamaan gender di pesantren. Kegiatan ini mencoba memasukkan isu-isu gender ke dalam mata pelajaran sekolah dan pengkajian kitab kuning di pesantren. Bahan-bahan

yang digunakan bersumber dari majalah yang dikirim secara triwulan oleh lembaga LKIS Yogyakarta. Ia mengungkapkan,

"Secara umum, kami baru melakukannya kegiatan yang sifatnya aksidental, belum pada taraf perubahan pada kurikulum pesantren. Dengan menyisipkan isu-isu gender pada kajian kitab kuning yang diselenggarakan setelah shalat shubuh. Bahan-bahan yang dikirimkan LKIS Yogyakarta sangat membantu menambah wawasan para santri dalam memahami kajian gender."¹³

Hal yang sama dialami oleh Ahsanudin Bakrun dari pesantren As-Salam, Temanggung, Jawa Tengah. Ia memaparkan,

"Saya di pesantren mengajarkan tafsir al-Qur'an. Kitab yang dipakai ialah tafsir fi dilalil Qur'an, kitab yang menjelaskan tatacara kehidupan bermasyarakat. Meskipun belum mendapatkan strategi pembelajaran civic value yang lebih baik, saya mencoba memasukkan materi-materi yang berwawasan civic value ke dalam materi pelajaran, khususnya mata pelajaran tafsir ditambah dengan buku-buku dari luar."¹⁴

Begitupun Ust. Amin Ridho dari pesantren Al-Iman, Muntilan, Magelang, Jawa Tengah. Dalam mengajarkan mata pelajaran akhlak, ia telah menerapkan nilai-nilai *civic value* ketika membahas kebhinekaan ummat. Ia mencoba memaparkan lima hak dasar dalam Islam (*ad-dharuriah al-ghamsah*) kepada santri, diantaranya: melarang menggunakan kekerasan dalam memecahkan perikaian. Ketika menjelaskan hal ini kasus Ahmadiyah dijadikan contoh, akidahnya tak bisa dibenarkan dalam persepsi Islam pesantren, tetapi tidak berbeda akidah tidak boleh membenarkan kekerasan atas mereka. Dalam *bahsul masail*, juga ada guru pesantren meminta para santri untuk membuat topik yang bukan keagamaan, melainkan persoalan umum untuk di-*bahsul masail* kan dalam perspektif pemikiran Islam/kitab-kitab kuning. Ternyata dengan mengambil topik umum, justru santri banyak membuka kitab-kitab yang berbeda untuk *maraji'* pembahasan, dan mendorong santri aktif dan kreatif menghubungkan berbagai kitab yang diajarkan di Pesantren.¹⁵

Di pondok pesantren Pabelan, Ustadzah Nur Faizah yang belakangan ini berkunjung ke beberapa negara di Amerika dengan para utusan kiyai dari seluruh Indonesia, juga merasakan hal sama. Dalam lawatannya ke luar negeri ia banyak belajar tentang penerapan hak-hak sipil di dunia Barat khusunya di bidang pendidikan. Dengan adanya training *civic value* yang diadakan di pesantren Pabelan ini, ia semakin merasa terpanggil untuk merumuskan hak-hak sipil santri yang sesuai dengan lingkungan pondok pesantren. Saat ini ia sedang melakukan pengkajian untuk merumuskan hak-hak sipil santri tanpa mengurangi haknya sebagai satri di pondok pesantren.¹⁶

Ustadz Syaerozi, dari pesantren Al-As'ariyah Kalibeber, Wonosobo, Jawa Tengah, berpendapat bahwa berhubung kurikulum pesantren Al-Asariyah diorientasikan pada hafalan ayat-ayat al-Qur'an, *civic values* belum bisa secara mutlak memasukkan ke dalam kurikulum pesantren. Meskipun demikian, saerozi berusaha mempraktekkannya dalam kehidupan sehari-hari, menyarankan kepada guru, dan seluruh komponen pondok pesantren. Dalam kegiatan ekstra, seperti seminar, pekan perkenalan, materi *civic values* disampaikan kepada siswanya.¹⁷

Dalam memenuhi hak-hak sipil mereka sebagai santri diberikan kebebasan untuk berkepresi dan berpartisipasi dalam pemilihan kepala daerah. Meskipun tidak diperbolehkan menempelkan gambar partai dan caleg di pesantren, tetapi ada semacam kerjasama dengan masyarakat untuk menyukkseskan program pemerintah. Usaha lain yang dilakukan berupa dialog pada pertemuan-pertemuan formal dan informal dalam jam pelajaran dan di luar jam pelajaran.

Sebagian yang lain baru sebatas melakukan diskusi dengan beberapa guru dan staf di pesantren. Baru pada tahap memikirkan strategi pembelajaran yang berwawasan *civic value*. Ada pula yang

mengaku ingin mengembangkan advokasi hak-hak sipil di masyarakat. Mereka terdorong untuk menghidupkan lembaga advokasi karena banyak kasus yang sangat merugikan masyarakat, misalnya kerusakan jalan desa, korupsi anggaran desa, dan pembabatan hutan. Mereka telah mencoba mendialogkan dengan beberapa para ustadz, tetapi kemudian surut lagi, karena kekurangan dukungan moril dan materiil.

Maka, hal yang pada akhirnya mereka harapkan setelah terlibat dalam program training ini adalah bahwa melalui beragam materi yang telah mereka dapatkan, terjadi sebuah perubahan di pesantren, baik yang bersifat material—seperti pengembangan kurikulum yang berwawasan *civic value*, perubahan pola serta metode pengajaran—ataupun yang lebih bersifat immaterial, yakni perubahan pada ranah paradigma pemikiran mereka. Sehingga nantinya, tanpa harus menanggalkan ciri khas pesantren, terciptalah sebentuk masyarakat sipil yang dengan setia menjaga terjadinya keadilan, kesetaraan, dan keragaman, sesuai dengan nilai-nilai *civic value* yang telah mereka pahami dengan baik.

CATATAN

¹Dalam batas tertentu, Islamisme juga dianggap sebagai suatu sistem keyakinan yang menempatkan agama [Islam] sebagai pedoman dan tata cara hidup sempurna yang menyediakan aturan tidak saja menyangkut masalah-masalah keagamaan [hubungan manusia dengan Tuhan] tapi juga masalah-masalah sosial-politik dan kenegaraan. Tentang definisi islamisme yang dikait-eratkan dengan dimensi politik, lihat, RE Elson, "Disunity, distance, disregard: the political failure of Islamism in late colonial Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 16, No. 1 (2009).

²Lihat laporan survey PPIM UIN Jakarta 2001, 2002, dan 2004 tentang Islam dan Konsolidasi Demokrasi di Indonesia.

³Laporan survey PPIM UIN Jakarta 2001, 2002, dan 2004

⁴Laporan survey PPIM UIN Jakarta 2001, 2002, dan 2004

⁵Lebih lengkap tentang penjelasan ini, lihat, Internasional Crisis Group(ICG), *Jemaah Islamiyah in Southeast Asia: Damage but still*

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Dangerous, Jakarta/Brussel: ICG Asia Report NO.63 (26 Agustus 2003) hal. 26-27.

⁵Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," dalam, Faris A.Noor, Yoginder Sikand, & Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia, Political Activism and Transnational Linkages*, (Amsterdam, ISIM, Amsterdam University Press, 2008), hal.217

⁶Bruinessen, "Traditionalist and Islamist," hal.232

⁷Komunitas ini telah aktif sejak 18 Mei 1983. P3M bertujuan mengembangkan pengetahuan dan pemikiran Islam tentang pendidikan dan sosial, meningkatkan peran pesantren dalam pembangunan serta mengembangkan sumber daya manusia kearah terwujudnya kecerdasan dan kesejahteraan bangsa. P3M memiliki visi dan misi transformasi sosial dengan pendekatan sosio-ekonomi-kultural berdasarkan visi keagamaan yang kritis dan emansipatoris melalui peningkatan mutu sumber daya manusia dan kelembagaan. Dewan pendiri P3M terdiri dari KH Jusuf Hasyim, KH Sahal Mahfudh, Dr Tuty Alawiyah, KH Abdurrahman Wahid, Adi Sasono, Soetjipto Wirosarjono, dan M. Dawam Rahardjo. Sedangkan Dewan Pengurus diketuai oleh Masdar F. Mas'udi dengan dibantu oleh Zuhairi Misrawi dan KH. Husen Muhammad.

⁸Survey yang melibatkan 500 responden, termasuk komunitas pesantren ini, diorientasikan pada pembahasan atas dua tema utama: (1) civic values, yang dirumuskan dalam sejumlah isu penting dewasa ini (demokrasi, pluralisme, toleransi [sosial-politik dan agama], kesadaran gender, dan hak-hak sipil); dan (2) sektor keamanan, berupa respon dan sekaligus evaluasi terhadap kondisi keamanan dan pihak-pihak yang berhubungan langsung dengan penciptaan keamanan masyarakat (polisi). Lebih jauh lihat, Laporan Survey PPIM UIN Jakarta tentang Sikap Sosial-Keagamaan Masyarakat Di Jawa, 2008.

⁹Lebih jauh lihat, Laporan Survey PPIM UIN Jakarta tentang Islam dan Demokrasi, 2004.

¹⁰Laporan kegiatan "Focus Group Discussion, Penguanan Civic Value di Pesantren dan Madrasah," PPIM UIN Jakarta, 2009.

¹¹Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

¹²Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

¹³Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

¹⁴Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

¹⁵Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

¹⁶Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

¹⁷Laporan Kegiatan "Focus Group Discussion" PPIM UIN Jakarta, 2009

BAB 6

Kisah Pemberdayaan: Pengalaman Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in Jombang

Menurut laporan World Bank pada akhir tahun 2006, jumlah penduduk Indonesia yang tergolong berpenghasilan di bawah Rp. 20.000,- per hari mencapai 45%. Penduduk Indonesia pada tahun 2008 adalah sebanyak 230 juta jiwa. Dari jumlah tersebut sekitar 56% di antaranya tinggal di daerah pedesaan. Dengan demikian, jumlah penduduk Indonesia yang berpenghasilan rendah mencapai 110 juta jiwa, dan sebagian besar mereka tinggal di daerah pedesaan. Untuk mengatasi kemiskinan ini, pada tahun 2005 pemerintah bersama dengan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) telah menyetujui perlunya mencapai target dari Millennium Development Goals (MDGs). Di antara target dari MDGs adalah pengurangan kemiskinan (*poverty reduction*).

Untuk mengurangi angka kemiskinan tersebut, peningkatan perekonomian masyarakat mutlak diperlukan. Upaya ini perlu

dilakukan secara strategis antara lain dengan melibatkan berbagai pihak yang terkait langsung dengan kantong-kantong kemiskinan. Di antara pihak yang sangat dekat dengan masyarakat desa adalah pesantren, mengingat mayoritas pesantren berada di daerah pedesaan. Lembaga ini mempunyai peran strategis sebagai agen perubahan di masyarakat pedesaan. Ini berarti bahwa jika ingin mengubah kondisi masyarakat pedesaan dalam hal perekonomian, maka peningkatan peran pesantren perlu dilakukan. Apalagi jumlah pesantren dari tahun ke tahun meningkat. Semestinya, peningkatan jumlah kuantitatif ini diimbangi dengan kualitas kelembagaan.

Berdasarkan data di Departemen Agama, jumlah pesantren dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Pada tahun 1981 jumlah pesantren mencapai 6.086 buah dengan jumlah santri 802.545 orang. Lima tahun berikutnya, yaitu tahun 1986, jumlah pesantren meningkat menjadi 6.386 buah dengan jumlah santri 1.429.768 orang. Pada tahun 2008, jumlah pesantren meningkat tajam menjadi 21.521 buah dengan jumlah santri 3.818.469 orang. Menurut Dhofier, antara tahun 1987 sampai tahun 2004, jumlah pesantren bertambah rata-rata 500 setiap tahunnya. Sementara dari tahun 2004 sampai 2008 peningkatan jumlah pesantren mencapai 1000 per tahun (Dhofier: 2009). Sedangkan dalam kurun waktu 20 tahun terakhir terjadi penambahan jumlah santri lebih dari dua juta orang. Diperkirakan dalam kurun satu dekade mendatang jumlah santri sekitar enam juta orang. Dengan demikian, pesantren merupakan lembaga potensial yang dapat ikut mengentaskan kemiskinan di Indonesia jika dilibatkan dan ditingkatkan kualitasnya.

Dalam konteks pemahaman terhadap agama, pesantren merupakan lembaga yang berpotensi menumbuhkan nilai-nilai peradaban berdasarkan ajaran Islam. Sebab, secara umum pesantren memahami Islam secara moderat dengan misi

mewujudkan Islam *rahmatan lil'alamin*. Secara teologis, kalangan pesantren mengikuti mazhab Syafi'i, memegang teologi Asy'ariyah, dan tasawuf al-Ghazali. Pemahaman Islam yang demikian berperan penting dalam mewujudkan Islam yang moderat, yang belakangan terancam dengan adanya stigma akibat sekelompok kecil umat Islam yang memahami Islam berbeda dari *mainstream* keindonesiaan. Di antara karakter keislaman yang selama ini menjadi *mainstream* Islam di Indonesia adalah *tawasuth* (jalan tengah), *tasamuh* (toleran), dan *tawazun* (menjaga keseimbangan). Hanya saja, kondisi pesantren yang cenderung *silent majority* karena kurang di-*blow up* di media, membuatnya makin kehilangan peran dalam mendiseminasi nilai-nilai peradaban tersebut. Bertolak dari peran dan potensi pesantren dalam membangun umat Islam Indonesia inilah, banyak pihak telah dan terus mengembangkan pesantren dari berbagai aspek agar dapat mewarnai model keberagamaan Indonesia yang moderat dan ikut menentukan peradaban bangsa Indonesia ke depan.

PEMBERDAYAAN EKONOMI PESANTREN

Secara historis, pengembangan pesantren, khususnya dalam hal perekonomian, telah dimulai sejak dekade 1970-an. Tujuannya adalah untuk memaksimalkan peran pesantren dalam ikut serta mengatasi berbagai permasalahan bangsa, baik melalui pendidikan keagamaan maupun melalui peningkatkan kualitas masyarakat sekitarnya. Program pendampingan ini dilakukan oleh beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) seperti LP3ES dan P3M. Karena memang, perhatian pemerintah terhadap dunia pesantren relatif kurang, untuk tidak mengatakan tidak ada. Di antara pesantren yang dikembangkan tersebut adalah Pesantren Maslakul Huda Pati dan Pesantren Pabelan Magelang, keduanya di Jawa

Tengah. Dalam banyak hal, kedua pesantren tersebut telah menjadi model pemberdayaan masyarakat melalui pesantren sesuai dengan potensi sekitar.

Sebagai lembaga yang mempunyai karakter unik dibandingkan lembaga-lembaga lain, upaya mengembangkan pesantren tidaklah mudah. Setidaknya, ada dua faktor yang berpengaruh dalam hal ini: internal dan eksternal. Secara internal, karakter khas pesantren adalah mandiri dan otonom. Mayoritas pesantren didirikan oleh masyarakat secara perseorangan (keluarga), bukan oleh pemerintah. Hal ini berakibat pada aspek kepemilikan lembaga ini yang “hanya” milik pendiri, dalam hal ini biasanya bertindak langsung sebagai pengasuh (kiai). Dengan kepemilikan ini, hitam putihnya sebuah pesantren sangat bergantung pada “kemauan” kiai, baik terkait dengan karakteristik santri yang masuk, kurikulum yang diberikan, metode pembelajarannya, jaringan yang dibangun, sampai ke infrastrukturnya. Hal ini bukan berarti pesantren tidak dapat dikembangkan dengan “melibatkan” pihak lain. Namun, pelibatan ini harus mendapatkan restu dari kiai. Ibaratnya, kiai mempunyai hak veto dalam mengelola pesantren. Inilah karakter unik pesantren yang tidak ditemukan pada lembaga pendidikan lain. Dengan karakter tersebut, pengembangan ekonomi pesantren juga tergantung pada gaya kepemimpinan kiai. Jika kiai cukup terbuka dan demokratis, maka ia akan melibatkan berbagai pihak yang dapat membantu pengembangan ekonomi pesantren. Sebaliknya, jika gaya kepemimpinan kiai tertutup, maka pengembangan ekonomi oleh pihak luar sulit dilakukan.

Sementara itu, secara eksternal, pengembangan pesantren tidak terlepas dari konteks perkembangan sosial, budaya, dan politik bangsa secara keseluruhan. Oleh pihak luar pesantren, secara politik lembaga ini dianggap tambang suara yang diperebutkan oleh para politisi partai politik menjelang pemilihan umum (Pemilu) atau

pemilihan kepala daerah (Pilkada), karena jumlah santri dan masyarakat sekitar pesantren yang relatif mengikuti *dhawuh* politik sang kiai. Artinya, jika kiai pesantren sudah dapat didekati, maka seorang politisi atau partai politik akan mendapatkan suara yang cukup signifikan. Hanya saja, seiring dengan perkembangan politik di Indonesia, kondisi semacam ini untuk saat ini sudah jauh berbeda dengan era Orde Baru. Saat ini, *bargaining position* masyarakat pesantren dan kesadaran politik kalangan pesantren relatif tinggi sehingga tidak mudah didekati.

Dari aspek sosial, masyarakat pesantren mayoritas berada di daerah pedesaan yang relatif homogen dan berasal dari kelas (menengah ke) bawah. Sementara dari sisi budaya, masyarakat pesantren relatif hidup rukun, suka bergotong royong, dan cenderung *welcome* terhadap siapa saja yang datang. Ini merupakan wujud penghormatan dan penghargaan terhadap orang lain tanpa membedakan latar belakang, termasuk dalam hal agama. Ini adalah kondisi pesantren arus utama (*mainstream*) di Indonesia. Namun, kondisi yang demikian cenderung berubah seiring dengan munculnya pemahaman agama oleh sebagian kecil kalangan pesantren bukan *mainstream* yang cenderung kaku dan keras. Hal ini berdampak pada adanya stigma di dunia pesantren sebagai lembaga “penghasil” alumni dengan pemahaman keras dan keluar dari *mainstream* umat Islam secara umum di Indonesia.

Terkait dengan pemberdayaan ekonomi masyarakat pesantren, perlu ada batasan tentang istilah tersebut. Sebab, pemberdayaan ekonomi masyarakat pesantren dapat berarti pemberdayaan ekonomi pesantren itu sendiri secara internal. Ini berarti menganggap pesantren sebagai komunitas. Kedua, pemberdayaan ekonomi masyarakat yang ada di sekitar pesantren. Ini berarti pemberdayaan ekonomi masyarakat bawah tempat pesantren berada. Ketiga, pemberdayaan ekonomi masyarakat oleh pesantren. Ini berarti

pesantren, melalui kiai, pengasuh, dan santri, yang berperan aktif sebagai *agent of change*, mengubah kondisi ekonomi masyarakat sekitarnya. Tulisan ini lebih terfokus pada pengertian ketiga, yaitu posisi sentral pesantren dalam memberdayakan ekonomi masyarakat sekitarnya. Secara khusus, pemberdayaan ekonomi ini dikaitkan dengan upaya mendiseminasi nilai-nilai peradaban melalui sektor ekonomi seperti pemberdayaan perempuan, penghargaan terhadap orang lain, keadilan, dan tentu saja kesejahteraan masyarakat.

Secara historis, keterlibatan pesantren dalam memecahkan permasalahan ekonomi masyarakat bukanlah hal baru. Sebab, kehadiran pesantren pada umumnya didasari oleh permasalahan yang ada di masyarakat. Respons terhadap problem sekitar inilah yang menjadi embrio berdirinya sebuah pesantren. Karena itu, ada beragam karakter pesantren yang merupakan cermin dari beragamnya permasalahan yang dihadapi tiap masyarakat sekitar pesantren. Meski demikian, perlu diingat bahwa tidak semua pesantren lahir karena persoalan ekonomi. Ada pesantren yang didirikan karena murni permasalahan teologi, yaitu minimnya pemahaman terhadap agama sehingga terjadi perilaku menyimpang dari ajaran agama. Dengan latar ini, seharusnya tidak ada jurang antara masyarakat dengan pesantren, sebab berdirinya pesantren merupakan wujud kebutuhan masyarakat sekitarnya. Karena itu, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pernah mengatakan bahwa pesantren sebenarnya merupakan subkultur masyarakat.

Hanya saja, dalam realitas, faktor eksternal di atas menyebabkan relasi antara pesantren dengan masyarakat tidak sepenuhnya stabil. Kadang karena masalah politik hubungan antara pesantren dan masyarakat sekitar renggang, sebab adanya perbedaan orientasi politik. Ada sebagian pesantren yang terlibat intens dengan politik sehingga ada kepentingan masyarakat yang terabaikan.

Pemberdayaan ekonomi pesantren tidaklah semudah yang dibayangkan. Sebab, hal ini menyangkut paradigma berpikir pengelola pesantren dan juga terkait dengan keterampilan yang dimiliki. Pemberdayaan ekonomi sering dikesan dengan mengubah perhatian pokok pesantren untuk memperkuat dan mendalami ilmu-ilmu agama Islam (*tafaqquh fiddin*) terhadap para santri dan masyarakat sekitarnya. Sehingga, ketika perhatian lebih banyak ke ekonomi, pesantren hanya berkutat pada persoalan materi-duniawi yang justru “ditentang” oleh pesantren. Sebab, ekonomi erat kaitannya dengan *hubbud dunya* (cinta dunia), sesuatu yang masih dianggap tabu bagi sebagian kalangan pesantren. Namun, di sisi lain, Islam sebenarnya sangat mengajurkan setiap umatnya untuk banyak beramal dan bersedekah, dan jika memungkinkan menjalankan ibadah haji ke Mekkah. Hal ini tentu tidak akan terlaksana jika tidak mampu secara ekonomi. Agaknya, hal ini juga erat kaitannya dengan minimnya penguasaan keterampilan dalam mengembangkan usaha ekonomi yang dimiliki komunitas pesantren. Banyak cerita muncul seputar pengembangan ekonomi oleh pengasuh pesantren, tetapi selalu gagal. Sayangnya, penyikapan terhadap kegagalan ini biasanya mengarah ke teologi, bahwa Allah memang tidak “meridai” pesantren memusatkan perhatian ke ekonomi.

Bukan berarti ekonomi tidak penting bagi kalangan pesantren. Namun, agaknya perlu dicari formula yang tepat terkait dengan pemberdayaan ekonomi di pesantren agar misi utama *tafaqquh fiddin* tidak terganggu oleh “urusn dunia” tersebut. Perlu dicari format agar kegiatan ekonomi tersebut justru mendukung misi *tafaqquh fiddin*, misalnya dengan membentuk departemen khusus ekonomi seperti halnya yang sudah dilakukan oleh sebagian pesantren melalui koperasi pondok pesantren.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

PENGEMBANGAN CIVIC VALUES MELALUI PROGRAM EKONOMI

Saat ini pengembangan pesantren semakin rumit seiring dengan banyaknya persoalan yang diakibatkan oleh perkembangan teknologi komunikasi dan informasi (ICT). Dengan kemajuan ICT, dunia menjadi seperti desa global di mana antara satu wilayah dengan wilayah lain tidak ada batas, peristiwa yang terjadi di satu belahan bumi lahan dapat disaksikan secara langsung di belahan bumi lainnya pada waktu yang bersamaan. Era globalisasi (modernitas) ini, secara tidak langsung mempunyai pengaruh dalam pengembangan pesantren. Tentu banyak faktor yang menyebabkan tantangan, untuk tidak mengatakan kesulitan, pengembangan pesantren dalam era tersebut. Pertama, dampak globalisasi menyebabkan terjadinya kompetisi identitas budaya lokal dengan budaya global yang datang dari belahan dunia lain melalui teknologi komunikasi dan informasi, khususnya internet, televisi, dan *handphone* (HP). Respons masyarakat Islam, termasuk pesantren, terhadap globalisasi ini setidaknya dapat dikelompokkan menjadi tiga: eskapis, permisif, dan transformatif.

Kelompok eskapis cenderung lari dari tantangan modernitas karena menganggap semua yang datang dari luar tidak cocok dengan ajaran Islam. Globalisasi tidak lain adalah Barat Kristen yang akan memaksakan kehendaknya di dunia Islam. Karena itu, kelompok ini menolak semua yang berbau modern dan produk-produk yang dihasilkan, meskipun agaknya hal ini sulit dilakukan. Sebab, bagaimana cara berkomunikasi secara cepat jika tidak menggunakan HP yang merupakan produk modern. Tentu, kelompok ini akan menghadapi banyak kesulitan jika masih ingin hidup di era modern. Jika ingin hidup, berarti harus membentuk komunitas sendiri yang steril dari pengaruh global dan modern.

Respons kelompok permisif terhadap globalisasi antara lain ditandai oleh kecenderungan menerima secara *taken for granted* semua budaya yang berasal dari luar. Bagi kelompok ini, jika mau maju dan berkembang, maka harus terlibat aktif dan menerima baik produk globalisasi, maupun pemikirannya. Kelompok ini lebih mengesankan larut terhadap pengaruh lain sehingga identitas dan jati dirinya hilang. Sementara itu, karakteristik kelompok transformatif, antara lain adalah adanya kemampuan memilah mana identitas dan jati diri milik sendiri, dan mana jati diri dari luar. Kelompok ini mempunyai filter untuk malihat nilai mana yang relevan dengan semangat ajaran Islam dan mana yang tidak, sehingga corak pemikirannya cenderung kritis-obyektif ketimbang emosional dan membabi buta.

Faktor kedua adalah adanya kecenderungan di antara pemeluk Islam yang memahami ajaran Islam secara literal, apa adanya. Kelompok ini cenderung memahami agama Islam secara dogmatis-teksual, sehingga ketika dihadapkan pada problem modernitas cenderung menimbulkan benturan. Sebab, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi menyebabkan setiap orang Islam perlu menampilkan Islam yang mampu menjawab persoalan modern, bukan lari atau menerima tanpa kritik. Menurut Kuntowijoyo, dalam konteks sekarang ini, diperlukan orang Islam dengan kesadaran profetik, yaitu yang mempunyai prinsip humanisasi, liberasi, dan transcendensi.

Faktor ketiga yang menjadi tantangan pengembangan pesantren adalah dalam hal pendanaan. Sebagaimana diuraikan sebelumnya, mayoritas pesantren lahir karena keinginan masyarakat secara perorangan yang biasanya bertindak langsung sebagai kiai atau pengasuh. Karena itu, dukungan dana lebih mengandalkan pada kemampuan pribadi keluarga pendiri. Jika kondisi ekonomi pengasuh cukup kuat, maka pengembangan pesantren juga relatif

cepat. Sebaliknya, ketika kondisi ekonomi pengasuh kurang mendukung, maka pengembangan pesantren juga relatif terhambat. Namun, hal tersebut dapat diatasi jika ada partisipasi dari *stakeholder* pesantren, seperti masyarakat sekitar. Ada cerita menarik dari Pesantren Termas di Pacitan, bahwa pesantren tidak boleh meminta-minta dana atau bantuan dari pihak luar kecuali jika memang diberi. Sebab, sikap minta (melalui proposal) ke pihak lain termasuk pemerintah, hanya akan mengurangi nilai keikhlasan pesantren dalam mengembangkan ilmu agama Islam.

Akhirnya, faktor yang berpengaruh terhadap pengembangan pesantren adalah model manajemen pesantren yang cenderung menerapkan manajemen keluarga (*kinship management*). Hampir semua aspek di pesantren dikelola sepenuhnya oleh anggota keluarga pengasuh pesantren, seperti pengelolaan keuangan, kepengurusan, dan kurikulum. Ini dapat dipahami, sebab pesantren pada dasarnya memang milik pribadi pengasuh. Namun, di sisi lain, hal tersebut berakibat pada tidak adanya pengawasan dan kontrol dari pihak lain untuk mengetahui efektivitas pengelolaan. Terlebih jika ada bantuan dari pihak luar pesantren yang perlu pertanggungjawaban, maka perlu ada mekanisme pengelolaan yang lebih terbuka dan transparan, meskipun yang mengelola masih tetap keluarga besar pengasuh. Biasanya, kondisi yang demikian ini lebih rumit lagi ketika kiai sebagai pendiri sudah meninggal, sementara belum ada sistem pengelolaan baku yang menjadi acuan bagi generasi penerusnya.

Berdasarkan karakteristik pesantren yang telah dijelaskan sebelumnya, dan permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh pesantren tersebut, pengembangan pesantren dan masyarakat di sekitarnya menjadi sebuah kebutuhan mendesak. Dalam kaitan dengan pengembangan masyarakat, pesantren pada dasarnya mempunyai peran sentral mengembangkan *civic values* berdasarkan nilai-nilai ajaran Islam yang selama ini dipahami, dalam

rangka turut serta terlibat dalam proses demokratisasi di tanah air. Bahkan, Islam *rahmatan lil'alamin* itu sendiri sebenarnya termasuk ideal yang dapat membingkai berkembangnya *civic values*, seperti nilai demokrasi, kemajemukan, *civil society*, hak asasi manusia, dan kesetaraan gender. Hanya saja, termasuk, pendekatan, dan penafsiran tradisi pesantren terhadap konsep-konsep tersebut berbeda dengan yang selama ini berkembang. Apalagi, berbagai istilah dalam *civic values* tersebut merupakan impor dari Barat. Karena itu, ketika termasuk-termasuk tersebut didialogkan dengan tradisi pesantren, ada yang memang perlu disesuaikan.

Sejak tahun 2004, Pusat Kajian Dinamika Agama, Budaya dan Masyarakat (Puskadiabuma) Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bersama Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menjalankan program pemberdayaan pesantren dan madrasah di Jawa, Sumatera dan NTB. Fokus program ini adalah mendiseminasi tradisi Islam *rahmatan lil'alamin* yang selama ini dipahami di pesantren kepada masyarakat, meningkatkan peran pesantren dalam memecahkan problem kebangsaan dengan cara mendialogkan *civic values* dengan tradisi Islam yang ada di pesantren, dan memberikan bekal keterampilan kepada komunitas pesantren seperti pengembangan kurikulum (*curriculum development*), manajemen, membangun jaringan (*networking*), dan penggalangan dana (*fundraising*). PPIM lebih fokus pada guru, pengasuh pesantren, dan santri senior di madrasah, sementara Puskadiabuma lebih fokus pada pengasuh dan tokoh masyarakat di sekitar pesantren. Yang akan digambarkan dalam tulisan ini adalah pengalaman Puskadiabuma dalam mengembangkan nilai-nilai masyarakat madani (*civic values*) melalui aktivitas ekonomi. Dalam proyek ini, program pendampingan dilakukan di sepuluh pesantren di wilayah Jawa.

Selain membahas tentang peran pesantren dalam mewujudkan Islam *rahmatan lil'alamin*, program pendampingan lebih difokuskan pada pemberian bekal keterampilan dalam memetakan potensi ekonomi pesantren dan masyarakat sekitarnya. Program ini dilakukan dengan melihat hasil evaluasi bersama pengelola pesantren dan tokoh masyarakat bahwa yang lebih dibutuhkan masyarakat pesantren adalah program yang lebih konkret, khususnya dalam hal pemberdayaan ekonomi. Hanya saja, program konkret ini tidak akan berjalan sebagaimana diharapkan jika tidak didahului oleh perubahan paradigma berpikir (*shift of paradigm*) masyarakat pesantren tentang makna ajaran Islam dan respons terhadap problem kebangsaan. Karena itu, sebelum diberikan materi keterampilan memetakan potensi ekonomi dan pengembangannya, mereka diajak berdialog untuk melihat implementasi ajaran Islam yang mengemban misi *rahmatan lil'alamin* dan permasalahan bangsa.

Secara umum, ada empat tujuan pokok dari program ini. *Pertama*, mendiseminasi *civic values*, seperti nilai-nilai demokrasi, hak asasi manusia, kemajemukan, dan kesetaraan pria dan wanita, melalui kegiatan ekonomi di pesantren. *Kedua*, memberikan bekal keterampilan praktis bagi komunitas pesantren untuk memberdayakan potensi ekonomi. *Ketiga*, mengembangkan jaringan dan kerja sama di antara pesantren untuk memperkuat *capacity building* pesantren. *Keempat*, lebih mengaktifkan peran pesantren dalam memberdayakan ekonomi masyarakat. Untuk mewujudkan tujuan ini, berbagai kegiatan dilakukan, khususnya pelatihan Participatory Rural Appraisal (PRA), Pelatihan Applied Technology, dan *halaqah* melalui Kelompok Masyarakat (Pokmas) yang dibentuk di tiap pesantren.

Tujuan tersebut dibuat karena untuk mengembangkan pesantren paling tidak ada dua tahapan pokok: (1) perubahan

paradigma dan (2) pemberian pengetahuan dan keterampilan praktis. Pada tahapan pertama, paradigma yang dimaksud adalah cara pandang terhadap Allah SWT dan alam sekitar menurut tradisi Islam. Kecenderungan masyarakat pesantren cenderung bersikap *jabbariyah*, menerima nasib dan pasrah terhadap apa yang digariskan oleh Yang Maha Kuasa. Paradigma ini berimplikasi pada kurangnya gereget dan semangat untuk mengubah dan menentukan nasibnya sendiri di masa depan. Allah telah menciptakan alam beserta segala isinya ini bagi manusia. Tapi jika manusia diam saja, tidak bergerak untuk mengubahnya dan menjadikannya berguna untuk diri dan masyarakatnya, maka fasilitas yang diberikan oleh Allah tersebut kurang bermakna. Selain itu, ketika memandang Allah sebagai penentu segalanya dan manusia tinggal menerima apa saja keputusan Allah tanpa didahului usaha, maka anugerah Allah yang utama berupa akal pikiran tidak akan fungsional. Dengan mengubah paradigma ini, masyarakat pesantren diharapkan lebih mengedepankan sikap proaktif mengoptimalkan potensi akal dan aktif memetakan problem sekitarnya demi kepentingan mereka. Ketika semua usaha sudah dilakukan dan ternyata tidak berhasil, baru kemudian berserah diri kepada Allah. Agaknya, teologi Asya'riyah dalam praktiknya lebih cenderung ke sikap fatalis, *jabbariyah*, padahal seharusnya mengedepankan sikap proaktif dulu oleh manusia.

Mengembalikan paradigma berpikir bahwa Islam adalah rahmat bagi seluruh alam, sangat penting. Sebab, agama Islam mestinya menjadi rahmat bagi manusia tanpa membedaka-bedakan latar belakang, tanaman, hewan, bahkan benda mati sekalipun. Banyaknya konflik dan ketegangan yang terjadi di antara sesama umat Islam menunjukkan bahwa "jangankan menjadi rahmat bagi umat manusia secara umum, menjadi rahmat bagi sesama Muslim

saja belum sepenuhnya terwujud". Ini menjadi tantangan bagi umat Islam untuk lebih membumikan Islam. Terlebih jika dikaitkan dengan masalah kerusakan lingkungan, seperti pemanasan global, banjir, cuaca yang tidak menentu dan pencemaran udara, air, dan tanah seakan menjadi bukti konkret bahwa Islam *rahmatan lil'alamin* masih sebatas norma ideal yang dihafal oleh setiap orang Islam, namun belum fungsional dalam realitas. Maka, upaya memahami kembali secara kritis misi besar Islam dikaitkan dengan berbagai permasalahan tersebut perlu dilakukan sebelum membahas tentang hal-hal teknis.

Setelah paradigma baru tentang Islam *rahmatan lil'alamin* tersebut dipahami, maka pengetahuan dan keterampilan praktis tentang cara mewujudkannya dalam realitas perlu diberikan. Pengetahuan dan keterampilan dimaksud terkait dengan pentingnya mengelola pesantren secara lebih partisipatif, demokratis, dan transparan demi kemajuan bersama, karena pesantren didirikan bukan untuk kepentingan keluarga, tapi untuk masyarakat sekitarnya. Dengan demikian, masyarakat pengguna pesantren perlu mengetahui bagaimana model pengelolaan pesantren agar semakin banyak *stakeholder* pesantren yang membantu. Untuk itu, pengetahuan tentang bagaimana cara mengelola pesantren, cara membangun jaringan dengan lembaga lain dan cara menggalang dana diberikan. Sementara itu, bekal keterampilan yang dimaksud adalah keterampilan memetakan potensi ekonomi yang dimiliki oleh pesantren dan masyarakat sekitarnya.

Sementara itu, keterampilan tentang cara memetakan ekonomi pesantren diberikan melalui pelatihan Participatory Rural Appraisal (PRA), yaitu pengukuran atau pemetaan daerah pedesaan tempat pesantren berada secara partisipatoris. Melalui teknik ini, pesantren yang terlibat dilatih untuk mengidentifikasi semua potensi ekonomi sekitarnya menurut mereka sendiri dengan

beragam cara, antara lain melalui penelusuran sejarah desa, mengidentifikasi masalah utama, membuat kalender harian keluarga, sampai menentukan prioritas utama yang harus dilakukan dalam hal pemberdayaan ekonomi. Dengan keterampilan ini, pesantren dan masyarakat sendirilah yang melakukan pemetaan sehingga hasilnya lebih konkret dan memang dibutuhkan oleh mereka. Hal ini berbeda dengan model pemberdayaan ekonomi masyarakat oleh pemerintah yang cenderung dilakukan secara *top-down* dan struktural, yang kadang tidak sesuai dengan kebutuhan riil masyarakat. Akibatnya, meskipun banyak mengeluarkan biaya, namun kurang membekas bagi masyarakat. Hal ini juga menjadikan masyarakat selalu bergantung uluran tangan penguasa namun kurang diberdayakan.

Dengan PRA, pemetaan ekonomi masyarakat dilakukan dari bawah oleh masyarakat dan pesantren. Hanya saja, yang menjadi penggerak utamanya adalah pesantren, dalam hal ini pesantren diwakili oleh beberapa orang yang dipandang mempunyai kemampuan menggerakkan masyarakat. Setelah mereka dilatih secara khusus, kemudian mereka diminta mempraktikkan langsung di pesantren masing-masing. Setelah mereka membuat peta dan prioritas pengembangan ekonomi, mereka memilih tiga prioritas pokok yang akan dikembangkan di masa berikutnya. Setelah melalui tahapan ini wakil dari Pokmas yang dibentuk pesantren dimagangkan di tempat yang sudah berhasil sesuai dengan prioritas masing-masing, misalnya peternakan, perikanan, pertanian, *home-industry*, konveksi, atau kerajinan tangan. Respons pesantren dan masyarakat sekitar terhadap program pendampingan ini cukup baik. Hal ini terlihat dari peta ekonomi yang sudah dilakukan oleh sepuluh pesantren yang dijadikan tempat program.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

No.	NAMA PESANTREN	JENIS PENGEMBANGAN EKONOMI
1	Tarbiyatun Nasyiin Jombang	<ul style="list-style-type: none"> 1. Pertanian organik 2. Industri rumah tangga (kerupuk) 3. Peternakan kambing
2	Nurul Iman Blitar	<ul style="list-style-type: none"> 1. Peternakan kambing 2. Koperasi (masyarakat dan pesantren)
3	Khozinatul Ulum Blora	<ul style="list-style-type: none"> 1. Tanaman sayur 2. Peternakan
4	Al-Munir Klaten	<ul style="list-style-type: none"> 1. Kerajinan tangan (sapu) 2. Peternakan (penggemukan sapi)
5	Al-Hikmah Gunung Kidul	<ul style="list-style-type: none"> 1. Home-industry (jus jambu mete dan abon jambu mete) 2. Peternakan kambing (susu kambing)
6	Al-Mahally Bantul	<ul style="list-style-type: none"> 1. Perikanan (pembibitan lele) 2. Konveksi
7	Miftabul Huda Tasikmalaya	<ul style="list-style-type: none"> 1. Pertanian (sayuran) 2. Peternakan (sapi)
8	Al-Ishlah Cirebon	<ul style="list-style-type: none"> 1. Pertanian 2. Peternakan
9	Daar el-Qooriin Serang	<ul style="list-style-type: none"> 1. Pertanian (jamur dan lidah buaya) 2. Peternakan (sapi)
10	Daar el-Qurroo Lebak	<ul style="list-style-type: none"> 1. Home-industry (jus tomat, manisan wortel, dan dodol pisang) 2. Peternakan (kambing dan bebek)

Dari data di atas, tampak bahwa jenis pemberdayaan ekonomi sangat bergantung pada potensi dan kemampuan masing-masing pesantren. Namun, yang perlu diperhatikan adalah bahwa pemberdayaan ekonomi pada dasarnya merupakan alat untuk mendiseminasi *civic values*, yaitu melalui aktivitas ekonomi yang lebih konkret. Melalui wadah Pokmas, pesantren dapat memberdayakan masyarakat dengan menjadikan pesantren sebagai ujung tombak. Dari sepuluh pesantren tersebut, di bawah ini akan diuraikan secara singkat tentang pemberdayaan masyarakat sekitarnya yang dilakukan oleh Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in Jombang, Jawa Timur. Ini bukan berarti pesantren lain tidak penting, namun pengambilan studi kasus tersebut hanya sekadar sampel, sebab realitasnya, hampir semua pesantren tersebut cukup aktif memberdayakan diri.

SEKILAS TENTANG PESANTREN TARBIYATUN NASY'IIN PACULGOWANG

Pondok Pesantren Tarbiyatun Nasy'iin Paculgowang, atau sering disebut juga dengan Pesantren Paculgowang, termasuk salah satu pesantren tertua di daerah Jombang. Pesantren ini pertama kali didirikan oleh K.H. Alwi pada tahun 1885. Lahirnya pesantren ini karena didasari oleh keinginan yang kuat untuk mempertahankan ajaran Islam dan rasa patriotisme yang tinggi dari pendirinya. Sebelum mendirikan pesantren ini, Kiai Alwi melihat penderitaan rakyat di daerah tempat kelahirannya, Klaten, Jawa Tengah, yang dipaksa oleh Belanda untuk melakukan tanam paksa, tetapi hasil panennya tidak dinikmati oleh rakyat melainkan dinikmati oleh penjajah Belanda.

Atas saran dan restu orang tuanya, Alwi muda hijrah ke Jawa Timur menyusul sanak keluarganya yang sudah lama tinggal di sana. Awal mulanya, ia tinggal di Desa Cukir, 2 km dari Paculgowang. Namun, karena di Cukir ini sudah berdiri pabrik gula milik Belanda, maka ia pindah ke Paculgowang. Sejak itu, ia rajin mengajarkan agama dan berdakwah di sana yang dimulai dari sebuah surau kecil sebagai tempat mengaji. Dengan tekun dan telaten ia memberikan pelajaran kepada penduduk yang menjadi muridnya. Karena penguasaan ilmu agama yang mumpuni dan didukung oleh sikap dan kepribadian yang luhur, maka semakin banyak penduduk yang menitipkan putera-puterinya untuk dididik dan diberi pelajaran ilmu agama. Para murid yang datang tidak terbatas dari desa Paculgowang saja, tetapi juga dari desa lainnya bahkan juga dari daerah asalnya, Klaten, Jawa Tengah.

Dari surau kecil itulah, Kiai Alwi mengajarkan ilmu agama yang berupa kitab-kitab fikih, tasawuf, keteladanan, keperwiraan dan kebangsaan kepada para santri. Sikap antikolonial tetap tertanam

dalam dirinya, sehingga pada setiap kesempatan di sela-sela pengajiannya, ia selalu menyampaikan sikap anti kolonialnya kepada para santri. Agaknya *dawuh* seorang kiai yang luas, lugu, dan sederhana ini sangat mengenang dan tertanam di lubuk hati para santrinya, sehingga ketika Belanda membagi-bagikan sawah *gogolan* yang merupakan sawah hasil rampasan dari rakyat, semua santri dan penduduk Paculgowang tidak ada yang mau menerimanya.

K.H. Alwi wafat pada tahun 1911 M. Untuk melanjutkan perjuangannya, pesantren ini dipimpin oleh K.H Anwar, putera K.H Alwi. K.H. Anwar satu periode denga K.H. Hasyim Asy'ari, pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng. K.H. Anwar dan K.H. Hasyim Asya'ri adalah teman karib saat *nyantri* pada K.H. Kholil di Bangkalan, Madura. Teman lainnya ketika *mondok* di Bangkalan yang kemudian juga menjadi kiai adalah K.H. Abdul Karim, pendiri Pondok Pesantren Lirboyo, juga K.H. Ma'ruf Kedungloh Kediri. Setelah *nyantri* di Bangkalan, K.H. Anwar melanjutkan pendidikannya di tanah suci Makkah, menjadi santri K.H. Mahfudz asal Termas Pacitan.

Dalam mengasuh para santrinya, K.H. Anwar menjalin hubungan erat dengan K.H. Hasyim Asy'ari. Ini ditandai dengan adanya pertukaran santri yang mengaji pada dua kiai tersebut. Adalah hal yang biasa bila santri Paculgowang mengikuti pengajian di Tebuireng terutama pada bulan Ramadhan di mana K.H. Hasyim Asy'ari selalu membaca kitab hadits *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Demikian pula sebaliknya, banyak santri Tebuireng yang mengaji di Paculgowang kepada K.H. Anwar yang punya kebiasaan membaca *Kitab Tafsir Jalalain* dan *Syarah Hikam* pada bulan Ramadhan. Tradisi pertukaran santri ini terus berlangsung sampai sekarang. Di samping menjalin hubungan erat dengan K.H. Hasyim Asy'ari dalam menunjang pendidikan para santri, K.H. Anwar tetap berhubungan dengan K.H. Abdul Karim Lirboyo. K.H. Anwar menerima Nyai

Salamah, puteri dari K.H. Abdul Karim, untuk dijodohkan dengan puteranya, K.H. Manshur, yang pada akhirnya menjadi pengganti setelah sepeninggal K.H. Anwar pada tahun 1930 M.

Setelah K.H. Anwar Alwi wafat pada tanggal 9 Jumadil Awal 1348 H/1929 M, K.H. Manshur, putera ketiga K.H. Anwar yang pada masa kecil bernama Abdul Barr, menjadi pengasuh pondok menggantikan ayahnya. K.H. Manshur terkenal sebagai seorang kiai yang sabar, tekun dan telaten, serta sangat disiplin dalam mendidik santri-santrinya maupun putra-putrinya. Pada masa kepemimpinan K.H. Manshur inilah, Pesantren Paculgwang mempunyai nama resmi “Tarbiyatun Nasyi’in”, yang merupakan ide dari K.H. Manshur sendiri. Selain meneruskan sistem pengajaran yang telah digarisankan oleh ayahnya, ia juga menyelenggarakan pendidikan dengan sistem sekolah. K.H. Mansur mendirikan Madrasah Salafiyah yang sama keberadaannya dengan madrasah tingkat Ibtidaiyah. Meskipun jenjang pendidikannya hanya untuk belajar di tingkat permulaan, tetapi madrasah ini merupakan madrasah yang pertama kali didirikan di Paculgwang dan termasuk salah satu madrasah tertua di Jombang, selain Tebuireng, Tambakberas, dan Denanyar. Madrasah tersebut sekarang dikenal dengan Madrasah Ibtidaiyah Salafiyah Paculgwang, yang berdiri pada 1 Januari 1931 M.

Berbeda dengan K.H. Anwar, perjuangan K.H. Manshur lebih menonjol dalam bidang organisasi, meskipun kegiatan pendidikan di pondok pesantren tidak pernah diabaikan. K.H. Manshur merupakan salah satu tokoh yang membentuk dan mengkoordinasi pengajian umum yang diselenggarakan oleh *jam'iyyah* NU di kecamatan Diwek. Ia juga seorang pejuang kemerdekaan RI yang memimpin perjuangan kelompok Mujahidin Hizbulah di daerah Surabaya Selatan. Di samping itu, ia juga mengajarkan kitab-kitab kuning dengan sistem *bandongan*, *wetonan*, dan *sorogan*, serta mengajarkan membaca Al-Qur'an pada anak-anak Paculgwang dan

santri-santri yang belum dewasa serta belum bisa membaca Al-Qur'an. Pada zaman K.H. Manshur ini, jumlah santri tidak mengalami pelonjakan, yakni berkisar antara 30 sampai 50 orang. Untuk menampung para santri, K.H. Manshur membangun bangunan sebagai asrama tempat tinggal santri, yaitu sebuah bangunan bertingkat dengan enam kamar di sebelah barat masjid yang sekarang dikenal dengan nama Kompleks B Al-Kautsar, serta sebuah bangunan di belakang *ndalem* K.H. Manshur yang sekarang dikenal dengan nama Kompleks C Tirojoyo.

Sepeninggal K.H. Manshur, pesantren dipimpin oleh K.H. M. Abdul Aziz Manshur, yaitu sejak tahun 1983 sampai sekarang. Di bawah kepemimpinannya, banyak usaha telah dilakukan untuk mengembangkan Pondok Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in Paculgwang. Pertama, sistem yang diterapkan berupa Madrasah Diniyah yang berkelas dan berjenjang yang disesuaikan dengan Madrasah Hidayatul Mubtadi'in, Lirboyo, Kediri. Kedua, bertambahnya waktu pengajian baik yang ditangani oleh Kiai ataupun para *khadim*-nya. Ketiga, sistem kepengurusan mengacu pada tatanan dan aturan organisasi, serta pengembangan manajemen terbuka yang dipantau langsung oleh Kiai. Keempat, semakin tampaknya karakter (*maziyah*) pondok pesantren sebagai lembaga *tafaqquh fiddin*.

Saat ini, pengelolaan lembaga pendidikan formal dan pendidikan non-formal berada di bawah Yayasan Tarbiyatun Nasyi'in (YAMTASI). Pendidikan formal yang ada adalah Raudlatul Athfal (RA), Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Diniyah Ibtidaiyah (MDI), Madrasah Diniyah Tsanawiyah (MDTs), Tahassus Al-Qur'an, Tahassus Kitab Kuning, Munadharah, Forum Tahassus Fathul Qorib (Lembaga ini merupakan forum diskusi masalah-masalah fikih dengan acuan pokok kitab *Fathul Qorib* dan didukung dengan kitab-kitab lain, yang diikuti oleh kelas V Ibtidaiyah sampai kelas III

Tsanawiyah yang ditangani oleh Majelis Musyawarah Madrasah [M3TN] dan dikontrol langsung oleh Kepala Madrasah Diniyah), Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPQ), dan Pendidikan Setara SMPNR-SMUTN.

Sementara itu, pendidikan non-formal yang dikelola oleh YAMTASI mencakup Pengajian Kitab Kuning, Pengajian Tahfidhul Qur'an, Pengajian Kilatan, Bahtsul Masa'il, Seni Hadroh Al-Banjari, Keterampilan Komputer dan Bordir, Kopontren, dan Forum Musyawarah (FMPPTN). Selain pendidikan nor-formal, Pesantren Tarbiyatun Nasy'i'in juga mengelola organisasi daerah. Melalui wadah ini, para santri dibina dan dididik dalam organisasi–organisasi daerah yang ada. Kegiatan ekstrakurikuler ini menjadi wahana latihan dan pembelajaran santri sehingga ketika pulang nanti mampu *mem-back-up* masyarakat sekitarnya. Melalui wadah ini sekarang sudah terbentuk organisasi daerah, antara lain Foksatj, Forsama, Filasta, Kesip, Ispap, Istajaba, dan Ikasastra.

Tujuan pokok dari Pesantren Tarbiyatun Nasy'i'in adalah membentuk pribadi Muslim yang berilmu dan bertakwa kepada Allah SWT, berakhlakul karimah, dan mandiri untuk mengabdi kepada nusa dan bangsa, serta agama. Dengan tujuan tersebut, pesantren ini berupaya membentuk alumni yang mempunyai karakter mandiri untuk hidup di masyarakat sebagai warga negara dengan inspirasi ajaran Islam. Agaknya, ini menjadi karakteristik pokok pesantren secara umum, yaitu aspek kemandirian, tidak mau tergantung dengan pihak lain. Dalam konteks paradigma baru pendidikan, kemandirian ini merupakan *life-skills*.

Untuk mencapai tujuan tersebut, kurikulum yang ditawarkan Pesantren Tarbiyatun Nasy'i'in terbagi menjadi dua bagian. Pertama, kurikulum yang ditangani oleh pengurus pondok pesantren. Kurikulum ini besifat kondisional disesuaikan dengan kebutuhan santri. Kedua, kurikulum yang ditangani oleh pengurus madrasah,

yang terbagi menjadi dua tingkatan: tingkat Ibtidaiyah dan tingkat Tsanawiyah. Kurikulum di pesantren ini banyak mengacu pada kurikulum Pondok Pesanten Hidayatul Mubtadi'in, Lirboyo, di antaranya: ilmu nahwu dan sharaf mulai dari yang paling dasar sampai tingkatan yang paling tinggi, usul fikih, hadis, tafsir, balaghah, mantiq, 'arudh, falaq, dan lain-lain, dengan modifikasi seperlunya.

Sarana pendukung dari Pesantren Tarbiyatun Nasy'i'in secara umum terbagi dalam dua kelompok asrama, yaitu asrama kompleks santri putera dan asrama puteri. Asrama putera terdiri dari antara lain Kompleks Al-Hidayah, Al-Badar, Al-Firdaus, Al-Kautsar, Tirtojoyo, dan Al-Mansuroh. Asrama tersebut dilengkapi dengan fasilitas seperti kantor pondok, masjid, perpustakaan, koperasi, kantin, ruang tamu, kamar mandi dan WC, aula, unit dapur dan gudang. Sementara itu, asrama puteri, antara lain terdiri dari Kompleks Al-Hikmah, Darunnajah, Darussalam, Al-Wardah, Baitushofa, Al-Mawaddah dan Al-Azhar. Asrama-asrama ini juga dilengkapi dengan beberapa fasilitas, antara lain mushala, kantor pondok, ruang tamu, aula pertemuan, kantin, dapur umum, kamar mandi, dan lain-lain.

Para alumni Pesantren Paculgowang pada umumnya melanjutkan langkah perjuangan ulama-ulama terdahulu. Ini semua terbukti ada beberapa santri yang membuka pondok pesantren baru di daerah asalnya masing-masing. Di samping itu banyak juga para alumni yang menjadi da'i, bahkan akhir-akhir ini banyak lembaga-lembaga yang meminta satu dua alumni untuk diperbantukan di lembaga yang mereka bina. Ini menunjukkan bahwa alumni memang dibutuhkan oleh masyarakat. Setiap lima tahun sekali, para alumni mengadakan temu alumni yang diadakan di Paculgowang tempat asal mereka *nyantri*. Hal ini dimaksudkan agar para alumni yang sudah menyebar di daerahnya masing-

masing mampu menyatukan visi dan misi yang sama, dan bisa memberikan informasi masalah-masalah yang terjadi di masyarakatnya untuk diselesaikan bersama dengan para pengasuh di Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in. Dalam konteks inilah, ada forum untuk menyebarluaskan gagasan baru yang sedang dikembangkan oleh Pesantren terhadap jaringannya.

PEMBERDAYAAN EKONOMI MASYARAKAT BERBASIS PESANTREN

Pemberdayaan ekonomi masyarakat sekitar pesantren dilakukan dengan paradigma *bottom-up*, artinya melibatkan secara aktif pesantren sebagai ujung tombak perubahan. Berdasarkan pengalaman mendampingi pemberdayaan masyarakat berbasis pesantren, secara garis besar dilakukan dengan alur: *need assessment*, Training of Trainers (TOT) Participatory Rural Appraisal (PRA), Pembentukan Kelompok Masyarakat (Pokmas), In-service Training (IST) Participatory Rural Appraisal (PRA), *halaqah* bulanan Pokmas, dan IST Applied Technology. Kegiatan-kegiatan tersebut dilakukan secara berurutan.

Need assessment dilakukan untuk memetakan potensi ekonomi pesantren dan masyarakat sekitarnya. Kegiatan ini juga difokuskan pada pemahaman pesantren dan masyarakat sekitar tentang isu *civic values*. Dalam *need assessment* ini sekaligus ditentukan calon peserta TOT PRA, dengan ketentuan orang yang mempunyai komitmen pengembangan masyarakat, berasal dari pesantren, dan harus ada unsur perempuan. Setelah *need assessment*, kegiatan dilanjutkan dengan TOT PRA bagi calon fasilitator yang berasal dari pesantren (tiap pesantren diambil tiga orang). Dalam kegiatan ini, peserta diberi pengetahuan tentang *civic values* dan keterampilan memetakan

potensi ekonomi. Keterampilan memetakan ini langsung dipraktikkan di masyarakat tempat TOT berlangsung.

Setelah mengikuti TOT, peserta diminta membentuk Kelompok Masyarakat (Pokmas) di pesantren masing-masing, yang beranggotakan sekitar 60 orang dengan ketentuan 30% adalah perempuan. Setelah Pokmas terbentuk, kegiatan dilanjutkan dengan IST PRA di masing-masing pesantren. Dalam kegiatan ini, peserta IST berasal dari anggota Pokmas yang mempunyai potensi dalam memberdayakan ekonomi masyarakat dengan ketentuan, seperti halnya TOT, 30% adalah perempuan. Melalui IST PRA ini peserta diberi pengetahuan tentang *civic values* yang dikaitkan dengan kegiatan ekonomi dan pengetahuan serta keterampilan memetakan potensi ekonomi di masyarakatnya sendiri. Melalui kegiatan ini, peserta diajak menelusuri sejarah desanya, mengidentifikasi potensi ekonomi, menentukan prioritas dalam pemberdayaan potensi, sampai membuat prioritas tentang jenis ekonomi yang akan dikembangkan. Sebagaimana ditunjukkan pada tabel sebelumnya, hasil pemetaan ekonomi antarpesantren cukup beragam.

Setelah IST PRA selesai, peserta mengkomunikasikan hasilnya melalui kegiatan *halaqah* yang diadakan oleh Pokmas secara rutin. Kegiatan Pokmas dikoordinasi oleh alumni TOT yang berasal dari pesantren. Tema yang dibicarakan dalam *halaqah* Pokmas cukup beragam, tergantung problem yang ada di sekitar pesantren dan masyarakat sekitarnya. Berdasarkan pengalaman, tema *halaqah* Pokmas bertolak dari hasil pemetaan potensi ekonomi beserta kendala-kendala yang mungkin dihadapi dan cara menyelesaiannya. Ada tema *halaqah* yang berkaitan dengan peraturan desa yang dianggap tidak mengakomodasi kepentingan warga, ada juga tema yang berkaitan dengan dampak kotoran ternak terhadap lingkungan, dan ada juga tema tentang hambatan yang dihadapi masyarakat ketika hasil kreativitasnya akan dijual ternyata

harus dipatenkan terlebih dahulu yang memakan biaya tidak sedikit. Melalui *halaqah* Pokmas ini juga kemudian diputuskan bersama tentang jenis potensi ekonomi yang akan dikembangkan. Pokmas diharapkan memilih satu sampai tiga potensi yang akan ditindaklanjuti melalui kegiatan magang teknologi atau yang disebut In-service Applied Technology.

Setelah menentukan prioritas jenis potensi ekonomi yang akan dikembangkan melalui Pokmas, fasilitator pesantren memilih anggota Pokmas yang relevan dengan jenis ekonomi yang akan dikembangkan untuk ikut dalam IST Applied Technology. IST ini dilakukan dengan cara mengirimkan peserta yang berasal dari anggota Pokmas mengikuti magang di tempat yang sudah berhasil (dalam hal ini tergantung pilihan ekonomi yang akan dikembangkan). Jika prioritasnya adalah peternakan, maka peserta akan dimagangkan ke orang yang sudah dianggap berhasil dalam bidang peternakan. Di tempat ini mereka akan diajari langsung tentang bagaimana memilih ternak yang baik, cara membuat makanan ternak, memberi makan ternak, memanfaatkan susu ternak, mengelola kotoran agar produktif, sampai cara pemeliharaannya. Pola magang ini berlaku di semua jenis ekonomi yang akan dikembangkan, seperti budi daya jambu mete, konveksi, sayuran, sampai penggemukan sapi. Setelah mengikuti magang, peserta kembali ke pesantren dan mengkomunikasikan hasilnya melalui *halaqah* Pokmas. Melalui media ini mereka membuat rencana tindak lanjut untuk menerapkan hasil magang.

Dengan alur kegiatan di atas, untuk kasus Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in Jombang, ada tiga jenis kegiatan ekonomi yang dikembangkan oleh Pokmas dengan fasilitator utama dari pesantren, yaitu bidang pertanian, peternakan, dan *home-industry*.

Pertanian

Pertanian yang akan dikembangkan adalah jenis pertanian organik. Pilihan ini dibuat oleh Pokmas karena mayoritas pertanian yang dilakukan masyarakat sekitar pesantren adalah model kimia, artinya lebih banyak menggunakan bahan-bahan kimia, terutama pupuknya. Kalau ini diteruskan dapat berakibat pada kerusakan tanah dan dalam jangka panjang juga dapat merusak tubuh pemakai produk pertanian, sebab padi yang dihasilkan diolah dengan menggunakan bahan kimia sehingga padi yang dihasilkan pun juga mengandung unsur kimia. Dengan pertimbangan ini, muncul kesadaran tentang perlunya beralih ke pertanian organik.

Dengan pilihan ini, fasilitator pesantren memilih perwakilan anggota Pokmas yang sudah bergelut dengan sektor pertanian untuk dimagangkan ke petani atau kelompok tani yang sudah menerapkan pertanian organik. Selama magang, peserta diberi pengetahuan tentang pertanian organik dan manfaatnya, serta diberi keterampilan tentang cara mengembangkan pertanian organik, termasuk cara mengembalikan tanah yang sudah lama diolah menggunakan bahan-bahan kimia. Di tempat magang ini, mereka juga diberi keterampilan cara menanam yang benar, cara memupuk yang tepat, serta cara membuat pupuk organik yang diperlukan oleh pertanian organik. Meskipun waktu hanya sekitar enam hari, namun pengetahuan dan keterampilan singkat tersebut kemudian dipraktikkan sekembali ke Pokmas.

Meskipun peserta magang adalah petani, namun awalnya mereka merasa aneh dengan model pertanian organik, sebab cara bercocok tanam dan mengelola tanah tidak lazim seperti yang biasa dipraktikkan di daerahnya. Hal ini juga yang awalnya ketika akan dipraktikkan banyak dipersoalkan oleh masyarakat sekitar. Namun, justru ini tantangan dari fasilitator dan anggota Pokmas

untuk mengubah pola berpikir. Akhirnya, fasilitator bersama anggota Pokmas lain, terutama yang dimagangkan, memutuskan bahwa yang paling baik adalah langsung mempraktikkan, meskipun banyak masyarakat sekitar yang kurang mendukung. Biasanya, masyarakat baru percaya dan akan ikut jika sudah ada contoh keberhasilan. Setelah dipraktikkan melalui lahan percontohan, masyarakat diundang melihat hasil pertanian antara yang menerapkan model organik dengan yang tidak organik. Hasil padi jauh lebih banyak yang menggunakan model organik.

Melalui magang dan kegiatan *halaqah* Pokmas, para anggota diajari cara membuat pupuk organik dari kotoran ternak. Di sekitar Tawangsari terdapat banyak peternak ayam yang bau kotorannya cukup mengganggu masyarakat. Oleh anggota Pokmas, kotoran ternak tersebut dibeli dan diolah menjadi pupuk. Hasilnya cukup menggembirakan. Sebab, kotoran ayam yang barasal dari beberapa tempat kemudian diolah menjadi pupuk dan digunakan untuk bercocok tanam, seperti menanam jagung maupun padi. Berdasarkan pengakuan anggota Pokmas, hasil mengolah sawah dengan pupuk organik jauh lebih banyak dibandingkan dengan yang non-organik.

Setelah berusaha menerapkan pertanian organik, banyak pihak yang menyambut positif kegiatan Pokmas yang digerakkan oleh pesantren. Hal ini terbukti dengan adanya perhatian PPL kecamatan yang mau mendampingi para petani setelah adanya pembentukan Pokmas dan selama kegiatan IST Applied Technology. Sebelumnya, belum pernah ada PPL yang mendampingi para petani di desa ini. Selain itu, aparat desa, terutama kepala desa sangat mendukung kegiatan yang berangkat dari inisiatif warga tersebut.

Peternakan

Jenis kedua pilihan Pokmas yang akan dikembangkan adalah peternakan, khususnya kambing. Perwakilan anggota Pokmas dikirimkan ke Sleman, Yogyakarta, untuk magang cara berternak kambing yang benar. Selama enam hari mereka diberi pengetahuan dan keterampilan tentang tata cara memilih kambing (Peranakan Ettawa [PE]), cara membuat makanan, cara memberi makan, cara mengolah kotoran menjadi pupuk cair dan padat, memerah susu, mengeringkan, dan mengemas susu menjadi susu bubuk. Melalui kegiatan ini, mereka lebih mengerti tentang permasalahan berternak kambing dan cara mengatasi permasalahan yang muncul.

Setelah magang selesai, peserta mensosialisasikan hasil melalui *halaqah* Pokmas. Melalui media ini, kemudian disepakati membuat kandang kambing yang akan dikelola Pokmas. Setelah kandang ada, mereka mengkoordinasi para anggota Pokmas yang mempunyai kambing untuk dijadikan satu kandang dan dipelihara bersama. Dalam jangka panjang, semua yang berasal dari kambing dapat dimanfaatkan bersama, baik susu maupun kotorannya. Banyak di antara anggota Pokmas yang kemudian membeli kambing dan ditempatkan di kandang milik Pokmas. Yang berpartisipasi melalui kegiatan ini bukan hanya masyarakat, tapi juga pesantren terutama pengasuh dan santri senior. Kegiatan peternakan ini pun dapat menjadi media komunikasi antara pesantren dan masyarakat. Saat ini, ada sekitar 15 kambing PE dan 35 kambing gibas yang dikelola Pokmas. Bahkan, beberapa waktu lalu di antara kambing tersebut diikutkan dalam kejuaraan kambing PE, dan ternyata menjadi juara.

Home-Industry

Jenis ekonomi lain yang dikembangkan oleh Pokmas Pesantren Paculgwang adalah *home-industry*, yaitu berupa kerupuk. Peserta magang pembuatan kerupuk ini mayoritas diikuti oleh ibu-

ibu anggota Pokmas yang dipimpin langsung oleh pengasuh pesantren. Mereka mengikuti magang pembuatan kerupuk selama enam hari di Boyolali. Yang dipelajari selama magang tersebut adalah tentang teknik membuat kerupuk rambak yang baik, terutama pada masalah adonan yang pas. Seharusnya, diperlukan waktu lebih dari enam hari untuk mengetahui dan bisa mempraktikkan pembuatan kerupuk, mulai dari pengadukan adokan, penjemuran, pemotongan, dan penggorengan, di mana dibutuhkan *filing* khusus untuk penanganan setiap bahan. Namun, waktu enam hari dinilai cukup memberikan inspirasi untuk mengembangkan kerupuk di Jombang.

Ketika selesai magang, peserta mensosialisasikan hasilnya melalui *halaqah* Pokmas. Hanya saja, dalam hal ini, karena untuk dapat membuat kerupuk diperlukan alat yang tidak murah, maka sejauh ini anggota Pokmas memanfaatkan jaringan tempat magang, dengan mengirim secara rutin kerupuk yang kemudian digoreng dan dipasarkan di masyarakat sekitar. Kegiatan ini melibatkan santri dan anggota Pokmas. Setiap hari, Pokmas menghabiskan lebih dari setengah kuintal kerupuk untuk dikirim ke masyarakat sekitar.

**LESSONS LEARNED:
PENGEMBANGAN CIVIC VALUES MELALUI EKONOMI**

Dari aktivitas memberdayakan ekonomi masyarakat berbasis pesantren sebagaimana diuraikan secara singkat tersebut, *civic values* tampak dalam beberapa kegiatan. Pertama, adanya partisipasi masyarakat, yang ada di Pokmas, untuk berdaya melalui kegiatan ekonomi bersama-sama dengan pesantren. Munculnya partisipasi masyarakat bawah untuk menggerakkan sektor ekonomi ini penting dicermati mengingat banyak kebijakan di bidang

ekonomi, terutama pertanian yang tidak memihak pada kepentingan masyarakat. Maka, upaya menumbuhkan kesadaran kritis masyarakat tentang pentingnya memberdayakan diri dan pada akhirnya bisa mandiri merupakan langkah penting dalam menggerakkan *civil society*. Dengan kegiatan ini, masyarakat akan dapat menilai mana kebijakan yang pro-rakyat dan mana yang tidak. Dalam berdemokrasi, mendengar suara rakyat ini sangat penting. Untuk itu, menumbuhkan partisipasi warga melalui kegiatan ekonomi seharusnya menjadi prioritas. Sebab, banyak kasus kebijakan pemerintah yang datang dari atas, tanpa mempertimbangkan kebutuhan riil masyarakat. Bahkan, paradigma yang dibangun bukan memberdayakan masyarakat dengan memberikan bekal pengetahuan dan keterampilan, namun lebih pada “memberikan ikan, bukan kailnya”.

Kedua, adanya partisipasi aktif kaum perempuan anggota Pokmas dalam menggerakkan kegiatan ekonomi merupakan bentuk pemberdayaan kaum perempuan. Melalui ekonomi, kaum perempuan lebih mempunyai peran yang lebih produktif. Mereka akhirnya menyadari bahwa jika diberdayakan dengan benar, potensi mereka sangat banyak. Sehingga, mereka tidak sekadar sebagai pendamping suami yang tidak mampu memberikan jalan keluar ketika muncul masalah ekonomi, namun mereka juga mampu menunjukkan peran untuk meningkatkan kesejahteraan bersama. Melalui Pokmas, kepala desa setempat yang juga seorang perempuan sangat mendukung kegiatan Pokmas. Kegiatan yang ditangani adalah pembuatan kerupuk yang dikelola oleh pengasuh pesantren.

Ketiga, adanya keterbukaan pesantren melalui kiai untuk mengadakan kegiatan ekonomi bersama masyarakat. Menurut pengasuh pesantren, gagasan untuk mengadakan kegiatan ekonomi bersama sebenarnya sudah lama, hanya saja belum tahu caranya. Melalui format Pokmas, ada jembatan komunikasi antara

kepentingan pesantren yang mendiseminasi ajaran Islam ke masyarakat melalui kegiatan yang lebih konkret, yaitu ekonomi. Dalam banyak hal, karena kepentingan politik hubungan antara pesantren dan masyarakat menjadi renggang. Melalui kegiatan bersama ini, yang lebih ditekankan adalah kepentingan bersama.

Keempat, munculnya kesadaran warga masyarakat anggota Pokmas tentang hak-hak ekonomi yang selama ini kurang diberdayakan. Kesadaran ini memunculkan kesadaran akan hak-hak selaku warga yang sejauh ini hanya menjadi obyek pembangunan, bukan sebagai subyek pembangunan. Kesadaran akan hak-hak ekonomi ini muncul ketika dalam membahas hambatan pengembangan pertanian, ada kebijakan pemerintah yang kurang mengakomodasi kepentingan masyarakat, seperti tingginya harga pupuk, rendahnya harga padi, dan seterusnya. Hal ini memunculkan kesadaran akan pentingnya memperjuangkan hak sebagai warga melalui kegiatan ekonomi. Dalam kegiatan Pokmas sebagian persoalan ini dibahas.

Kelima, munculnya kesadaran, khususnya pengasuh pesantren, tentang perlunya memahami kembali penafsiran ajaran Islam tentang pemberdayaan ekonomi yang sejauh ini hanya sebatas dikaji di dalam kitab, kurang implementasi di lapangan. Menurut penuturan pengasuh pesantren, biasanya ketika berbicara tentang kotoran dalam fikih, maksimal masuk ke tema sesuatu yang najis dan kotor. Ternyata, kotoran merupakan potensi ekonomi luar biasa, karena dapat dijadikan sebagai pupuk, biogas, dan bahkan listrik.

Keenam, munculnya kesadaran bahwa dalam pemberdayaan ekonomi, masyarakat pesantren dapat menjalin kerja sama dengan siapa saja, tanpa mempertimbangkan latar belakang seseorang, seperti etnis ataupun agama. Dalam bermuamalah, menjalin kerjasama dengan siapa saja diperbolehkan.

PENUTUP

Berdasarkan gambaran singkat di atas, pengembangan *civic values* melalui kegiatan ekonomi, relatif lebih diterima ketimbang dalam tataran wacana yang kadang kontraproduktif dan menimbulkan pro dan kontra. Di samping itu, upaya mewujudkan Islam *rahmatan lil'alamin* juga lebih mudah dilakukan melalui kegiatan perekonomian riil. Dalam hal ini, perwujudan *rahmatan lil'alamin* dapat dilakukan dalam konteks hubungan antarsesama manusia yang tidak membedakan latar belakang seseorang. Selain itu, menjaga lingkungan, seperti pertanian dan peternakan, merupakan cara yang lebih konkret untuk mewujudkan gagasan Islam yang menjadi rahmat bagi sekitar.

Pemberdayaan ekonomi masyarakat akan lebih berhasil di masa mendatang jika mempertimbangkan beberapa hal. *Pertama*, pemerintah memfokuskan perhatian lebih pada program pengentasan kemiskinan dan pengurangan angka pengangguran melalui pemetaan konkret berdasarkan kebutuhan masyarakat. *Kedua*, program percepatan pembangunan daerah tertinggal, terutama di daerah pedesaan, relevan dengan program ekonomi Pokmas. *Ketiga*, banyaknya efek negatif penggunaan bahan kimia untuk pertanian dan perkebunan menjadi renungan setiap orang untuk kembali ke pertanian dan perkebunan organik dengan mengolah potensi alam. *Keempat*, program kesehatan masyarakat yang dicanangkan pemerintah akan segera terealisasi jika didukung oleh pola hidup dan makan masyarakat untuk kembali mengkonsumsi makanan bebas bahan kimia. *Kelima*, program pemberdayaan perempuan dari pemerintah lebih mudah terwujud jika diimplementasikan melalui kegiatan di sektor riil, terutama ekonomi.

Hanya saja, ada beberapa tantangan yang perlu mendapat perhatian dalam pemberdayaan ekonomi masyarakat, terutama di

komunitas pesantren. *Pertama*, kadang ada kepentingan yang berbeda antara pesantren dan masyarakat dalam hal arah dan jenis pemberdayaan ekonomi. Untuk itu, komunikasi bersama secara efektif perlu terus dilakukan. *Kedua*, masih ada pemahaman masyarakat yang cenderung fatalistik atau menerima nasib apa adanya. Maka, kegiatan semacam *halaqah* Pokmas merupakan media untuk menumbuhkan kesadaran kritis tentang menentukan nasib ke depan, terutama dalam hal mengelola potensi ekonomi. *Ketiga*, tingkat pendidikan peserta program (yang berasal dari sekitar pesantren) sangat rendah. Namun, hal ini dapat diatasi dengan menumbuhkan daya kritis dan kreatif melalui forum-forum bersama yang difasilitasi oleh pesantren.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

4

BAB 7

Pesantren untuk Penguatan *Civic Values* di Indonesia

EFEKTIFKAH MENGUBAH PESANTREN?

Sebagian dari kita mungkin mempertanyakan seberapa efektif program *mainstreaming civic values* di pesantren. Pertanyaan ini dapat dipahami mengingat pesantren adalah lembaga pendidikan agama. Sedangkan lembaga pendidikan agama cenderung menanamkan pandangan dan sikap ekslusif yang bertentangan dengan *civic values* yang menghargai perbedaan, kebebasan, dan kesetaraan.

Program PPIM mengenai *mainstreaming civic values* di pesantren bertujuan mengubah tiga hal: (1) pandangan dan sikap, (2) program, dan (3) pelaksanaan. Mengenai perubahan pandangan dan sikap, PPIM melalui program ini berharap bahwa pesantren yang berpartisipasi—setelah mengikuti program—

CIVIC VALUES DI INDONESIA

memiliki pandangan dan sikap positif mengenai HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender. PPIM juga berharap bahwa para peserta, dengan program ini, mampu mengintegrasikan *civic values* ke dalam program-program yang dikembangkan oleh pesantren. Dan yang ketiga, pelaksanaan, PPIM menghendaki bahwa peserta, melalui program ini, melaksanakan *civic values* dalam kegiatan pesantren, baik saat pembelajaran di kelas maupun di luar.

Salah satu hasil yang bisa diamati dari program *mainstreaming civic values* adalah bahwa program tersebut telah berhasil menstimulasi para peserta (kiai, ustad, dan santri) untuk berdiskusi mengenai HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan kesetaraan gender. Kalau awalnya diskusi di pesantren umumnya membahas mengenai peningkatan ibadah, pemahaman agama, serta persoalan keumatan, maka dengan program ini, dialog yang berlangsung membahas persoalan keindonesiaan dan kemajuan. Bila awalnya yang terjadi di pesantren adalah dialog antarulama atau calon ulama, maka dengan program ini, dialog yang terjadi adalah dialog komunitas pesantren sebagai warga negara dan sebagai bagian dari umat manusia keseluruhan.

Pertanyaan utama yang muncul adalah bagaimana menjalani hidup sebagai penganut agama Islam yang taat, pada saat yang sama menjadi warganegara dan warga dunia yang baik dan bertanggung jawab? Perbincangan kompatibilitas keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan menjadi sentral dan sering berlangsung panas, di mana perdebatan sering berlangsung di ruang pelatihan atau seminar, tempat makan, bahkan di kamar. Perdebatan tentunya menimbulkan dua pihak yang berlawanan antara yang mendukung dan yang menentang HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender. Dalam suasana ini, PPIM berupaya membantu merumuskan argumen-argumen tekstual,

historis, dan kontekstual yang memperkuat pandangan dan sikap positif Islam mengenai HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender, khususnya dalam konteks Indonesia.

Program PPIM juga berhasil mengembangkan program pesantren. Dampak dari PPIM, terkait dengan pengembangan program, antara lain dapat dilihat dari terintegrasinya *civic values* dalam Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP) maupun dalam Rencana Pengembangan Pesantren. Peserta yang berpartisipasi dalam program umumnya telah mengintegrasikan materi *civic values* dalam rencana pembelajaran yang mereka kembangkan, misalnya tentang Piagam Madinah dalam pelajaran sejarah Islam. Demikian pula dalam proses pembelajarannya, peserta pelatihan telah menerapkan prinsip pembelajaran demokratis, atau peserta didik aktif, baik pada tingkat kelas maupun pada tingkat aktivitas lembaga pendidikan secara umum. Beberapa program pesantren disusun dengan melibatkan aktor-aktor utama (kiai, ustad, santri, komite sekolah, dan masyarakat) secara partisipatoris dan demokratis. Kalau pada pesantren umumnya kiai menentukan program, maka dengan kegiatan PPIM, ustad, santri, orang tua, dan masyarakat juga memainkan peranan penting dalam menyusun program pengembangan pesantren.

Bahkan, untuk tingkat tertentu, kegiatan PPIM memiliki dampak praktis, misalnya terkait pembelajaran di dalam kelas. Karena pasca-pelatihan, ustad menerapkan metode pembelajaran aktif (*learner-centered*) dan prinsip-prinsip pembelajaran demokratis, sehingga santri memiliki keberanian mengemukakan pendapat, mengusulkan gagasan, atau mengambil inisiatif untuk mengembangkan kegiatan-kegiatan baru. Pemandangan santri mengusulkan suatu kegiatan kepada pimpinan lembaga pendidikan, mendiskusikan, dan melaksanakannya dengan mendapat dukungan dari pesantren mulai muncul di pesantren.

Tetapi, PPIM secara jujur belum berhasil mengubah pandangan, sikap, program, dan kegiatan pesantren secara kokoh dan terlembaga, karena efektivitas perubahan pandangan serta sikap, program, dan praktik pesantren secara mendasar dan menyeluruh sangat memerlukan intensitas dialog dan pendampingan secara terfokus, intensif, dan berkelanjutan. Tanpa itu, pengalaman PPIM mengajarkan kegiatan pesantren akan kembali ke kebiasaan awal dan bersemangat saat program berlangsung kemudian semangat tersebut menghilang hanya beberapa saat kemudian. Program dilaksanakan tanpa dampak berarti.

MENGAPA HARUS TERFOKUS, INTENSIF DAN BERKELANJUTAN?

Mengapa perubahan ide, program, praktik, dan kebiasaan meniscayakan program terfokus, intensitas dan waktu memadai (berkelanjutan)? Karena HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender adalah hal baru di pesantren. Yang sangat dominan di pesantren ialah bagaimana menjadi penganut agama yang taat, bagaimana mengetahui agama dengan baik, dan bagaimana mengembangkan umat sesuai ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Ini merupakan alasan utama pendirian pesantren. Dengan kata lain, arus utama pesantren adalah mempelajari dan menghayati Islam untuk menjadi Muslim serta ulama yang baik, dan bagaimana mengembangkan umat supaya umat berada di jalur agama yang benar. Tentu, ada integrasi sosial yang dikembangkan di pesantren, tetapi lebih berbentuk *ukhuwah Islamiyah*, bukan *ukhuwah wathaniyah*, bukan pula *ukhuwah basyariyah*. Yang menambah peliknya apresiasi terhadap HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender adalah adanya keyakinan

bahwa Islam sendiri sempurna. Bahwa Islam, belakangan kerap diidentikkan dengan syariah, menyelesaikan semua persoalan dunia maupun akhirat, sehingga menolak atau tidak mau belajar dari peradaban dan kemajuan bangsa-bangsa lain (*self efficiency of Islam*).

Pesantren tentu mengenal K.H. Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid. Pesantren juga mungkin mengetahui upaya reformulasi doktrin ASWAJA seperti dilakukan Said Aqil Siradj. Tetapi, pemikiran dan upaya tokoh-tokoh tersebut masih pinggiran, tidak terintegrasi dalam kurikulum wajib pesantren. Tidak heran kalau pesantren mengabaikan fakta kemajemukan internal Muslim, seperti adanya paham Syiah, Ahmadiyah, dan paham-paham lain. Juga, tidak heran kalau lembaga pendidikan ini menghindari pendidikan untuk saling pengertian dan interaksi antarumat beragama. Sementara penyelenggaraan pendidikan kewarganegaraan juga masih bersifat hapalan dan konvensional. Sehingga, kalau kita mengharapkan pesantren memiliki pandangan dan sikap berbasis *civic values* yang kokoh, tentu memerlukan kerja yang lebih sungguh-sungguh.

Apabila pesantren telah memiliki pandangan dan sikap yang kokoh mengenai HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan kesetaraan gender, pesantren tetap memerlukan keterampilan untuk mengembangkan dan menerjemahkannya dalam bentuk program, seperti bagaimana menerjemahkan HAM, multikulturalisme, demokrasi, dan gender, dalam isi dan proses pembelajaran. Dibandingkan dengan pandangan dan sikap, boleh jadi persoalan penerjemahan ke dalam bentuk program relatif lebih mudah diatasi, karena persoalan ini lebih bersifat teknis. Tetapi, persoalan ini memerlukan pelatihan, *couching*, dan pendampingan. Apalagi menyangkut tingkatan lebih lanjut, yakni pelaksanaan dan pelembagaan, yang tidak hanya terkait dengan

CIVIC VALUES DI INDONESIA

pandangan dan sikap, melainkan juga dengan sistem lembaga pendidikan secara keseluruhan, mulai dari visi, misi, peraturan, disiplin, dan penerapan insentif-disintetif dari manajemen lembaga pendidikan. Dan, aspek kelembagaan ini sedikit banyak dipengaruhi juga oleh faktor eksternal, berupa ada tidaknya dukungan sosial, ekonomi, dan politik pada tataran yang lebih makro. Itulah sebabnya mengapa efektivitas program memerlukan intensitas dialog dan pendampingan sungguh-sungguh.

MENILAI KAPASITAS PESANTREN: KEKUATAN, KELEMAHAN, DAN HAMBATAN?

Dalam kaitan dengan HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender, pesantren dapat dikategorikan kepada tiga kelompok. *Pertama*, pesantren-pesantren yang menolak ide Barat tersebut. *Kedua*, pesantren yang menerima ide tersebut, tetapi bersikap pasif, tidak berusaha menyebarluaskan ide tersebut kepada masyarakat. *Ketiga*, pesantren progresif, yang meyakini kompatibilitas Islam dengan ide-ide tersebut dan aktif mengkampanyekannya. Pesantren tipe pertama jelas merupakan lawan para penggiat HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender. Tipe kedua merupakan partner potensial gerakan HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender. Tetapi pesantren tipe kedua membutuhkan penguatan melalui dialog intensif dan mendalam. Sedang tipe ketiga akan dengan cepat menjadi penggiat HAM, demokratisasi, multikulturalisme, dan gender.

Permasalahan pesantren tipe ketiga ini, sayangnya, masih cenderung dalam tahap wacana. Pandangan dan sikap aktif terkait HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender hanya sebatas dalam diskusi, dialog, tulisan, dan belum diimplementasi.

taskan secara konkret, termasuk di lembaga pendidikan sendiri. Pesantren, madrasah, atau sekolah yang dikelolanya, misalnya, masih menggunakan kurikulum, rujukan, pola, atau pendekatan konvensional. Misalnya, kitab-kitabnya masih menggunakan umumnya kitab pesantren. Pesantren masih enggan menggunakan rujukan baru, semisal Hassan Hanafi atau tulisan K.H. Achmad Siddiq, Abdurrahman Wahid, Mustofa Bisri, Masdar F. Mas'udi atau K.H. Husein Muhammad. Sementara itu, pendekatan pendidikan dan pembelajarannya masih otoritarian, yang cenderung membelenggu kebebasan dan kreativitas para santri. Secara kelembagaan juga masih ekslusif, dalam pengertian menutup akses non-Muslim masuk ke dalam lembaga pendidikan. Program HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender terbatas pada kegiatan-kegiatan insidental dalam bentuk seminar atau kunjungan, dan belum menjadi bagian integral dari pendidikan dan pengajaran pesantren tersebut sehingga menimbulkan kesan ketidaksungguhan dalam membangun dan menerapkan ide-ide tersebut. Kalau ini yang terjadi, pesantren tipe ketiga ini tetap sulit diharapkan memiliki dampak sistemik terhadap para lulusan, dan terlalu berlebihan apabila kita mengharapkan kepada pesantren seperti ini memberi dampak kepada masyarakat secara luas.

PERBAIKAN UNTUK PROGRAM MENDATANG

Berdasarkan penilaian tersebut, yang mungkin patut diperimbangkan untuk program perbaikan ke depan adalah membantu pesantren tipe ketiga untuk melakukan hal-hal berikut. *Pertama*, mengkonsolidasi tingkat pemikiran sehingga dipastikan pesantren ini kokoh dalam pandangan dan pendirian terkait

CIVIC VALUES DI INDONESIA

dengan HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender. Ini dapat dikembangkan melalui pelbagai cara: diskusi, seminar, dialog, dan lain-lain.

Kedua, menyusun program pengembangan pesantren secara lebih sistematis dan komprehensif, mencakup kurikulum, rujukan, buku teks, dan rincian proses pendidikan dan pembelajarannya, sehingga secara konseptual pesantren memiliki acuan jelas berdasar prinsip-prinsip HAM, demokrasi, multikulturalisme, dan gender. Lebih jauh, pesantren ini dari sisi program dapat dibedakan dari pesantren lain. Hal ini perlu dilakukan karena dalam konteks *civic values* sampai sekarang kita masih sulit membedakan pada level program, antara pesantren tipe satu, dua, dan tipe tiga.

Ketiga, mendukung untuk implementasi, evaluasi, dan perbaikan program yang telah disusun. Ini berarti program yang dilaksanakan harus terfokus kepada satu atau beberapa pesantren dan dilaksanakan dalam jangka waktu yang panjang dengan pendampingan dan dialog intensif. Tanpa upaya terfokus dan sungguh-sungguh, dikhawatirkan program-program tersebut akan menguap tanpa bekas yang berarti. Kalau strategi pengembangan seperti ini berhasil, pesantren tipe ketiga ini diharapkan menjadi model dan berperan sebagai pusat diseminasi *civic values* bagi pesantren-pesantren dan masyarakat.

CIVIC VALUES DI INDONESIA

Pengalaman Pemberdayaan Pesantren

Sejak dekade 1990-an, kalangan akademis-aktivis banyak bergelut dengan konsep *civil society*. Ini bukanlah satu kebetulan. *Civil society* merupakan satu kekuatan untuk mengontrol negara dan sama-sama menciptakan *public goods*. Satu Isu yang sangat kontekstual untuk pengalaman Indonesia.

Masalahnya, apakah setelah demokrasi diterapkan, yang kini tengah dialami Indonesia, *civil society* mampu menjamin terselenggaranya transisi demokrasi yang mulus? Di sinilah isu *civic values* sangat penting. Peran *civil society* dalam demokratisasi mutlak mensyaratkan *civic values*.

Buku ini lahir dari pergumulan PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) yang sangat *concern* tidak hanya pada kegiatan penelitian, tapi juga pemberdayaan *civil society*. Isu utama yang ditampilkan di sini berdasar pada pengalaman program penguatan *civic values* di Indonesia melalui *civil society* berbasis Muslim, pesantren dan madrasah, yang berakar sangat kuat dalam sejarah dan budaya Indonesia.



PPIM

UIN Jakarta

